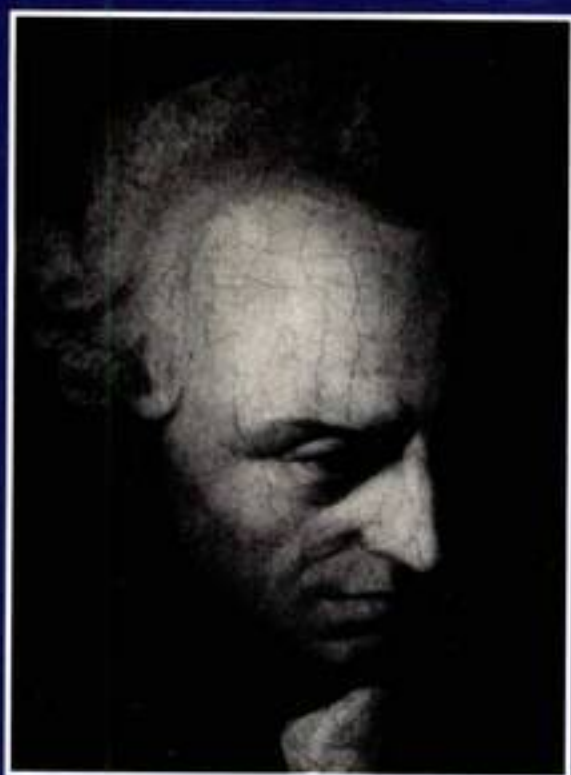




IMMANUEL
KANT

تبیین و نقد

فلسفه اخلاق کانت

دکتر محمد محمد رضایی

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



عنوان کتاب: تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت

پدیدآور[ان]: محمد رضایی، محمد

نام ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات

جلد[ها]: 1

منبع: noorlib.ir کتابخانه دیجیتال نور

تعداد صفحات دانلود شده: 309

"کاربر گرامی، فایل دانلود شده فقط برای استفاده شخصی است، از نشر آن خودداری فرمایید."
محتوای پایگاه از جمله کتب عرضه شده یا منابع صوتی، تصویری، لوگوها و آرم های اختصاصی این مرکز و هر نوع اطلاعات دیگر که در پایگاه از آن ها استفاده شده است را نمی توان بدون اجازه و تأیید کتبی «نور» و صاحبان آثار (مطابق با قوانین مالکیت معنوی) به صورت کامل، ناقص، بر خط (Online) یا برون خط (Offline) به صورت رایگان یا غیر رایگان ویرایش، ترجمه یا منتشر کرد.
برای اطلاع از سایر قوانین و مقررات به صفحه قوانین و مقررات پایگاه مراجعه نمایید.

تبیین و نقد

فلسفه اخلاق کانت



دکتر محمد محمد رضایی

مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹

محمد رضائی، محمد، ۱۳۳۹ -

تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت / محمد محمد رضائی - قم: دفتر تبلیغات اسلامی
حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۹.

۳۱۰ ص - (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۸۱۵)

ISBN 964 - 424 - 860 - 0

۱۵,۰۰۰ ریال.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

پشت جلد لاتینی شده: Mohammad Mohammad Reza'i, Tabyin va Naqd-e

Falsafe-ye Aqlaq-e Kant (Explanation and Criticism of
the Kant's Moral Philosophy)

واژه نامه.

کتابنامه: ص - [۲۸۷] - ۲۹۲؛ همچنین به صورت زیر نویس.

۱. کانت، ایمانوئل، ۱۷۲۴ - ۱۸۰۴، Kant, Immanuel - اخلاق - نقد و تفسیر.

۲. اخلاق. ۳. اخلاق - فلسفه. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.

ب. عنوان.

۱۹۳

B ۲۷۹۹ / الف ۳ م ۳

۶ مسلسل انتشار: ۱۵۹۳

۶ شابک: ۸۶۰ - ۰ - ۹۶۴ - ۴۲۴ - ۰ / ISBN 964 - 424 - 860 - 0



دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
مرکز انتشارات



تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت

نویسنده: محمد محمد رضائی

ناشر: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی

نوبت چاپ: اول / ۱۳۷۹

شمارگان: ۲۰۰۰

بها: ۱۵۰۰ تومان

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی: قم، خیابان شهدا (صفائیه) مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ص ب ۹۱۷، تلفن: ۷۰ - ۷۴۴۱۵۵، نمابر: ۷۴۴۱۵۴، پخش: ۷۴۴۲۲۶

نشانی الکترونیک: <http://www.hawzah.net/M/M.htm>

پست الکترونیک: Bustan-e-Ketab@noornet.net

Printed in the Islamic Republic of Iran

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات و نشر اسلامی

فهرست مطالب

۱۱	فهرست علائم و نشانه‌ها
۱۳	مقدمه
۱۴	۱- اخلاق دستوری
۱۵	۲- فرا اخلاق
۱۹	فصل اول: مقدمات
۱۹	۱- احکام اخلاقی، پیشینی یا ماتقدمند
۲۲	۲- فلسفه اخلاق یا مابعدالطبیعه اخلاق یا اخلاق
۲۶	۳- وظیفه فلسفه یا به طور خاص تر فلسفه اخلاق
۲۸	۴- نیاز به اخلاق محض
۳۱	۵- معنای عقل
۳۴	چکیده
۳۷	فصل دوم: اراده خیر (یا نیک)
۳۷	۱- اراده خیر بدون قید و شرط خیر و نیک است
۳۸	۲- آیا همه خیرها بدون قید و شرط خیرند؟
۳۹	۳- آیا خیرهای دیگر غیر از اراده خیر بدون قید و شرط خیرند؟
۴۱	۴- برترین خیر
۴۲	۵- اراده خیر، متعلقات و نتایج آن
۴۳	۶- کارکرد و وظیفه عقل

۴۴	۷- معنای اراده از دیدگاه کانت
۴۶	۸- خیر و شر از دیدگاه کانت
۴۹	چکیده
۵۳	فصل سوم: تکلیف
۵۳	۱- اراده خیر و تکلیف
۵۴	۲- انگیزه افعال
۵۵	۳- سوء تفسیر کانت
۵۷	۴- معنای تکلیف
۶۰	چکیده
۶۳	فصل چهارم: دستور (یا ما کزیم) اخلاق
۶۳	۱- ارزش اخلاقی یک عمل مبتنی بر نتایج آن نیست
۶۵	۲- اصول ذهنی و عینی
۶۶	۳- انواع ما کزیم (مادی و صوری)
۶۶	۴- رابطه بین ما کزیم و قانون (law) و قاعده (rule)
۶۷	۵- ما کزیم تکلیف
۶۸	چکیده
۷۱	فصل پنجم: احساس احترام
۷۱	۱- احترام به قانون
۷۳	۲- توصیف احترام
۷۴	۳- احترام به عنوان انگیزه
۷۷	چکیده
۷۹	فصل ششم: اوامر
۷۹	۱- عقل عملی و امر
۸۰	۲- اوامر به طور کلی
۸۲	۳- تعریف امر
۸۳	۴- اقسام امر
۸۶	۵- الزام و خیر

۸۷	۶- اوامر چگونه امکان دارند؟
۸۸	۷- اوامر مهارت، قضایای تحلیلی اند
۸۹	۸- قضایای تألیفی چندی، پیش فرض گرفته می شوند
۹۰	۹- اوامر احتیاط، قضایای تحلیلی اند
۹۱	۱۰- اوامر مطلق، قضایای تألیفی پیشینی اند
۹۲	چکیده
۹۷	فصل هفتم: صورت بندی امر مطلق
۹۷	۱- پنج صورت بندی
۹۸	۲- روابط بین پنج صورت بندی
۹۹	۳- صورت بندی های کانت و سیرو
۱۰۰	چکیده
۱۰۳	فصل هشتم: صورت بندی قانون کلی
۱۰۳	۱- صورت بندی I (یا قانون کلی)
۱۰۴	۲- یک امر مطلق
۱۰۶	چکیده
۱۰۹	فصل نهم: صورت بندی قانون طبیعت
۱۰۹	۱- صورت بندی Ia (یا قانون طبیعت)
۱۱۱	۲- تکالیف کامل و ناقص
۱۱۲	۳- قانون علی طبیعت
۱۱۳	۴- قانون غایی در طبیعت
۱۱۵	۵- تمسک به قانون غایی
۱۱۶	۶- مثال ها
۱۲۷	۷- اشکالات کلی به صورت بندی قانون طبیعت
۱۲۸	چکیده
۱۳۵	فصل دهم: صورت بندی غایت فی نفسه
۱۳۵	۱- صورت بندی II (یا غایت فی نفسه)
۱۳۷	۲- ماهیت غایات

۱۳۸	۳- انواع غایات
۱۳۹	۴- غایت امر مطلق: انسان
۱۴۰	۵- استدلال‌های کانت بر غایت انسان
۱۴۳	۶- مثال‌ها
۱۴۹	۷- اشکالات کلی به صورت‌بندی غایت فی نفسه
۱۵۰	چکیده
۱۵۵	فصل یازدهم: صورت‌بندی خود مختاری اراده
۱۵۵	۱- صورت‌بندی III [یا خودمختاری (یا خودآیینی) اراده]
۱۵۶	۲- رهیافت یا نحوه تقرّب به این صورت‌بندی
۱۵۹	۳- مثال‌ها
۱۵۹	۴- تأثیر روسو بر کانت
۱۶۱	۵- دیگر آیینی
۱۶۸	۶- نقد
۱۶۹	چکیده
۱۷۳	فصل دوازدهم: صورت‌بندی کشور یا مملکت غایات
۱۷۳	۱- صورت‌بندی IIIa (یا کشور غایات)
۱۷۴	۲- نحوه رسیدن به این صورت‌بندی
۱۷۵	۳- کشور غایات
۱۷۶	۴- حاکم یا فرمانروای اعلی
۱۷۷	۵- تحقق کشور غایات
۱۷۸	۶- مثال‌ها
۱۷۹	۷- صورت‌های مختلف یک اصل
۱۸۱	۸- نقد صورت‌بندی‌های خودمختاری اراده و مملکت غایات
۱۸۲	۹- نتیجه
۱۸۳	چکیده
۱۸۷	فصل سیزدهم: توجیه امر مطلق
۱۸۷	۱- طرح مسأله

۱۸۹	۲- غرض از استنتاج استعلایی
۱۸۹	۳- یک دیدگاه و نظر متفاوت
۱۹۱	چکیده
۱۹۳	فصل چهاردهم: آزادی
۱۹۳	۱- کانت، پیشگام در بحث آزادی
۱۹۳	۲- آزادی، کلید و راهنمای مسأله اخلاقی (خودمختاری اراده)
۱۹۴	۳- اراده به عنوان علیت
۱۹۶	۴- آزادی و ضرورت طبیعی
۱۹۸	۵- مفهوم ایجابی آزادی
۱۹۹	۶- آزادی و خودمختاری
۲۰۱	۷- آیا تنها اراده نیک، آزاد و مختار است؟
۲۰۲	۸- دو نوع دیگر آیینی
۲۰۳	۹- آزادی باید به عنوان صفت اراده همه موجودات عقلانی پیش فرض گرفته شود
۲۰۷	۱۰- جهان معقول (دور ادعایی)
۲۱۵	۱۱- مقولات آزادی (مفاهیم خیر و شر)
۲۱۹	۱۲- جدول مقولات آزادی
۲۲۵	چکیده
۲۳۵	فصل پانزدهم: اصول موضوعه عقل عملی (آزادی، جاودانگی نفس، خدا)
۲۳۵	۱- مقدمه
۲۳۶	۲- مفهوم برترین خیر
۲۳۹	۳- تعارض عقل عملی
۲۴۰	۴- ساختار استدلال اخلاقی
۲۴۳	۵- ایده‌ها (تصورات) و اصول موضوعه
۲۴۴	۶- فنا ناپذیری (جاودانگی) نفس
۲۴۹	۷- وجود خدا
۲۵۵	چکیده
۲۶۳	فصل شانزدهم: اخلاق و دین

۲۶۳	۱- مقدمه (اخلاق مقدم بر دین است).....
۲۶۴	۲- فیلسوف آیین پروتستان.....
۲۶۸	۳- کلیسا.....
۲۷۴	۴- گناه نخستین.....
۲۷۵	۵- نقد دیدگاه کانت درباره اخلاق و دین.....
۲۸۰	چکیده.....
۲۸۷	کتابنامه.....
۲۹۵	واژه نامه.....



فهرست علائم و نشانه‌ها

Abbreviations

CI	Paton, H.I. <i>The Categorical Imperative</i>
CP	Beck, L.W. <i>A Commentary on Kant's Critique of practical Reason</i>
CPR	kant, <i>the Critique of pure Reason</i> , tr, Abbott, t.k. in Great Books
CPRa	kant, <i>Critique of Practical Reason</i> , tr, Beck, L.w
CPRb	kant, <i>the Critique of Practical Reason</i> , tr, Abbott, t.k. in Great Books
DK	<i>A kant Dictionary</i>
GMM	kant, <i>Groundwork of The Metaphysic of Morals in The Moral law</i> . Tr, Paton, H.J.
KEF	Harrison Jonathan, Kant's Examples of The First Formulation of The Categorical Imperative, in, <i>Kant, A Collection of Critical Essays</i> , ed by Robert paul wolff
KFM	Liddell, Brendan E.A. <i>Kant on The Foundation of Morality</i>
KMT	Sullivan, Roger. J. <i>Immanuel Kant's Moral Theory</i>
ML	Paton, H.J. <i>The Moral Law</i>
Rel:	kant, <i>Religion Within The Limits of Reason Alone</i> , Tr, Greene, T.M. Hudson, H.H.

مقدمه

کتاب حاضر تحقیقی است در مورد فلسفه اخلاق ایمانوئل کانت^۱ که اخلاقی

۱. ایمانوئل کانت (۱۷۲۸ - ۱۸۰۴) یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان مغرب زمین است که در تحول فلسفه غرب سهم بزرگی دارد. وی انقلابی در عالم فکر به وجود آورد که آن را به «انقلاب کپرنیک در عالم افلاک» تشبیه کرده است و طبعی است که چنین فردی نقیلاً یا اثباتاً در فیلسوفان پس از خود اثر بگذارد. او هم در فلسفه نظری و هم در فلسفه عملی کتاب‌های ارزنده‌ای نگاشته است. در ایران کتاب‌های او در حوزه فلسفه نظری بهتر شناخته شده است، اما در حوزه فلسفه عملی یا اخلاق به خوبی شناخته شده نیست. اهمیت فلسفه عملی او کمتر از فلسفه نظری‌اش است، ولی در مراکز علمی کمتر به آن پرداخته می‌شود. امید است که این اثر در حد خود بتواند این خلأ را پر کند.

او تمامی هشتاد سال زندگی خود را در شهر کوچک ایاللی کونیگسبرگ در پروس شرقی گذراند. پدر و مادر او عضو فرقه پیترسم بودند که از فرقه‌های مذهب پروتستان است. در این فرقه اولویت به تقوا و پاکی نیت داده می‌شود. کانت در چنین فضایی رشد و نمو کرد و تعلیمات این فرقه تأثیر فراوانی بر فکر و زندگی شخصی او گذاشت. او در مورد مادرش می‌گوید: «من هیچ گاه مادر خود را از یاد نمی‌برم. او بود که نخستین بذریه را در من کاشت و پرورش داد. او قلب مرا به روی تأثیرهای طبیعت گشود. اندیشه‌ام را بیدار کرد و گسترش داد. آموزش‌های وی همواره در زندگی من تأثیر به سزا و پاینده داشته است». او هم‌چنین تحصیلات خود را در مدرسه‌ای شروع کرد که مدیر آن جا نیز عضو چنین فرقه‌ای بود. در سال ۱۷۴۰ وارد دانشگاه شهر خود شد و در آن جا فیزیک، فلسفه و ادبیات یونان و روم باستان را فرا گرفت. دانشگاه‌های آن زمان آلمان تحت تأثیر کریستیان ولف قرار داشت که به خوبی ما بعدالطبعه لایب نیتس را تدوین کرده بود. استاد کانت در آن دانشگاه مارتین کنتوزن بود که تحت تأثیر نگرش ولف - لایب نیتس به فلسفه قرر داشت. چنین نگرشی، بر عقل‌گرایی و قدرت عقل انسانی بسیار تأکید می‌کرد. هر چند کنتوزن تفکر اولیه کانت را به عقل‌گرایی متمایل کرده بود، ولی همو بود که کانت را به فیزیک نیوتن نیز علاقه‌مند کرد؛ علاقه‌ای که نقش چشمگیری در سطر فلسفه نقادی و مبتکرانه او داشت. به تعبیری می‌توان گفت که فلسفه نقادی نظری کانت، توجیه مانی فیزیک نیوتنی است.

کانت بعد از اتمام تحصیلات دانشگاهی‌اش به دلیل نیاز مالی، هشت سال را به عنوان معلم سرخانه گذراند. در سال ۱۷۷۰ کرسی فلسفه، که تا آن زمان تحت اختیار کنتوزن بود، به او داده شد. او هم‌چنین بسیار تحت تأثیر ژان ژاک روسو و دیوید هیوم قرار گرفت.

وظیفه گرایانه است. برای روشن شدن جایگاه فلسفه اخلاق کانت در بین مکاتب اخلاقی به پاره‌ایی از مطالب اشاره می‌کنیم:

Ethics به معنای اخلاق از واژه یونانی Ethikos اخذ شده که با واژه Ethos به معنای منش مرتبط است. همه ما ناگزیر با این پرسش‌ها مواجهیم: چه باید انجام دهیم و چه نباید انجام دهیم؟ چه نوع اموری خوب و چه نوع اموری بدند؟ علمی که به تبیین و بررسی این مسائل و پرسش‌ها می‌پردازد، علم اخلاق است. مطالعه و بررسی اخلاق در دو شاخه پی‌گیری می‌شود: ۱- اخلاق دستوری ۲- فرا اخلاق.

۱- اخلاق دستوری^۱

هنگامی که به بررسی این نکته می‌پردازیم که چه نوع اموری «خوب» یا «بد» اند و یا وقتی تلاش می‌کنیم به طریق عقلانی به مجموعه‌ای از قواعد و معیارها دست یابیم که ما را در تشخیص اعمال درست از نادرست یا افراد خوب از بد یاری می‌دهد، به اخلاق دستوری پرداخته‌ایم. اخلاق دستوری به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود: الف) اخلاق غایت‌گرایانه ب) اخلاق وظیفه‌گرایانه.

الف) اخلاق غایت‌گرایانه^۲ بر آن است که یک عمل در ارتباط با نتایجش است که خوب یا بد، حق یا باطل لحاظ می‌شود. البته در این اخلاق نیز نظریات متفاوتی وجود دارد. بعضی عقیده دارند که هنگامی یک عمل خوب و درست است که تنها برای شخص عمل‌کننده سودمند باشد. بعضی دیگر معتقدند که یک عمل خوب علاوه بر عامل، باید برای دیگران نیز سودمند باشد. مدافعان برجسته این نوع نگرش دیوید هیوم، جرمی بنتام و استوارت میل هستند.

→ او عمری را وقف علم نمود و ازدواج هم نکرد و در طول عمر خود، بیش از هفتاد کتاب و مقاله نگاشت که مهم‌ترین آنها نقد عقل نظری (۱۷۸۱)، نقد عقل عملی (۱۷۸۸) و نقد حکم (۱۷۹۰) می‌باشد.

سرانجام کانت در سیزدهم فوریه ۱۸۰۴ در هشتادسالگی، در حالی که بینایی و حافظه خود را از دست داده بود، زندگی دنیوی را به درود گفت و آخرین حرفی که بر زبان راند «خوب است» بود. او در یکی از آخرین روزهای زندگی به دوستان خود گفته بود: من از مرگ نمی‌ترسم. در حضور خدا به شما اطمینان می‌دهم که اگر هم امشب مرگ مرا فرا خواند آن را با آرامش خواهم پذیرفت و دست‌های خود را به آسمان برداشته، خواهم گفت: «خدای را ستایش باد. مگر آن که در گوش من گفته شود که تو در هشتاد سال زندگی خود به ممنوعان حویش بد کردی، که در آن صورت، وضع به گونه‌ای دیگر خواهد بود».

1. Normative Ethics.

2. Teleological Ethics.

ب) اخلاق وظیفه‌گرایانه^۱، بر آن است که خوبی و بدی یک عمل تنها مبتنی بر نتایج آن نیست، بلکه ویژگی‌های خود عمل یا انگیزه و رای آن، خوبی و بدی عمل را مشخص می‌کند. نتایج عمل هر چه باشد تأثیری در خوبی و بدی آن نمی‌گذارد. به عبارت دیگر - و به بیان علم اصول و علم کلام خودمان - ملاک خوبی و بدی در این اخلاق حسن فاعلی است نه حسن فعلی. مدافعان برجسته این نوع نگرش ایمانوئل کانت، دیوید راس و ای. سی. اوینگ هستند.

۲ - فرا اخلاق^۲

فرا اخلاق علمی است که به تحلیل فلسفی معنا و ویژگی زبان اخلاق، مانند معانی «خوب»، «بد»، «درست» و «نادرست»، می‌پردازد. بنابراین، فرا اخلاق درباره اخلاق دستوری است و در پی آن است که واژه‌ها و مفاهیمی را که در این اخلاق به کار رفته است، تبیین کند. ما در فرا اخلاق بیشتر با معنای واژه «خوب» سر و کار داریم؛ یعنی این که آیا خوبی چیزی است که در اشیا می‌یابیم یا چیزی است که می‌توانیم مانند رنگ ببینیم یا مانند درد احساس کنیم. با رونق مکاتب تحلیل زبانی، این علم نیز رونق پیدا کرده است. در مورد مسائل فرا اخلاق نظریات مختلفی ارائه شده است که می‌توان آنها را تحت سه عنوان کلی مطرح کرد:

الف) طبیعت‌گرایی اخلاقی^۳

پیروان این نظریه اعتقاد دارند که همه گزاره‌های اخلاقی را می‌توان به گزاره‌های غیر اخلاقی مخصوصاً گزاره‌های واقعی تحقیق‌پذیر یا اثبات‌پذیر تعبیر کرد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «فلانی فرد بدی است»، می‌توانیم با اثبات این که او در رفتار شخصی‌اش ظالم، فریبکار و ترسو و ... بوده و یا با اثبات این که اعمال او نتایج بدی داشته مشخص کنیم که او فرد بدی بوده است.

ب) طبیعت‌ناگرایی اخلاقی یا شهودگرایی^۴

پیروان این نظریه معتقدند که گزاره‌های اخلاقی را از طریق روند شهود اخلاقی می‌توانیم مشخص کنیم. هنگامی که می‌گوییم: «فلانی شخص خوبی است»، این گزاره مانند نظریه قبل با

1. Deontological Ethics.

2. Meta - Ethics.

3. Ethical Naturalism.

4. Ethical Non - Naturalism (or Intuitionism).

تجربه و مشاهده اثبات‌پذیر نیست. با وجود این، می‌گوییم این گزاره صادق است، زیرا به طور بی‌واسطه می‌توانیم ببینیم که صفتی از خوبی اخلاقی به این شخص تعلق دارد.

ج) غیر شناخت‌گرایی اخلاقی یا عاطفه‌گرایی^۱

پیروان این نظریه معتقدند که قضایای اخلاقی برخلاف دو نظریه قبل غیرشناختی‌اند. اگر کسی می‌گوید: «دزدی خوب است» و شخص دیگری می‌گوید «دزدی بد است»، این امر شبیه «هورا» و «اف» برای دزدی است. خوبی و بدی بیان‌گر احساس رضایت و یا عدم رضایتند. حال که افق روشنی از بحث‌های اخلاقی فراروی ما قرار داده شد، به خوبی می‌توانیم جایگاه فلسفه اخلاق کانت را در این میان بیان کنیم. فلسفه اخلاق کانت یک نوع اخلاق وظیفه‌گرایانه و از اقسام اخلاق دستوری است.

کانت عقیده دارد که آدمی می‌تواند احکام اخلاقی خود را مستقل از دین مشخص کند. از این رو، به نظر وی اخلاق نه نیازمند تصور وجود دیگری بالای سر آدمی است تا او وظیفه خویش را بشناسد و نه محتاج انگیزه‌ای غیر از قانون اخلاقی تا به وظیفه خود عمل کند. بنابراین، اخلاق به هیچ روی به خاطر خودش به دین نیاز ندارد، بلکه به برکت عقل محض عملی، خود بسنده و بی‌نیاز است. کانت معتقد است که از طریق تحلیل معانی اخلاقی است که به مفاهیم خدا، جاودانگی نفس و اختیار می‌رسیم، زیرا به نظر کانت، حوزه عقل نظری منحصر به امور پدیداری یا زمان‌مند و مکان‌مند است. مقولات فاهمه تنها در حوزه تجربه حسی کاربرد صحیحی دارند، چرا که نفس، اختیار و خدا جزء امور حسی نیستند، بنابراین، اطلاق مقولات فاهمه بر آنها صحیح نیست. اگر بخواهیم درباره وجود و محمولات تألیفی آنها استدلال‌های نظری اقامه کنیم، گرفتار مغالطه خواهیم شد. هم‌چنین حوزه تجربه حسی، حوزه مکانیکی و جبری است که با این موضوعات سازگاری ندارد. از این رو، کانت برای رفع این مشکلات راهی جز این نداشت که این موضوعات را در حوزه عقل عملی مورد بحث قرار دهد و وجود آنها را اثبات کند.

او در حوزه اخلاق و عقل عملی سه کتاب مهم نگاشته است: ۱ - تأسیس مابعدالطبیعه اخلاق ۲ - نقد عقل عملی ۳ - مابعدالطبیعه اخلاق. کانت در تأسیس از روش تحلیلی استفاده می‌کند؛ یعنی از تجربه شروع کرده و می‌کوشد تا با تحلیل، پیش‌فرض‌ها و مبادی

1. Ethical Non - Cognitivism (or Emotivism).

پیشینی آن را کشف کند که بدون آنها تجربه ممکن نیست. ولی در نقد از روش تألیفی استفاده کرده یعنی از اصول شروع می‌کند و به تجربه‌هایی می‌رسد که به واسطه آن اصول سامان می‌یابند.

روش ما در این کتاب همانند روش کانت در تأسیس، تحلیلی است. او در این کتاب از احکام اخلاقی متعارف شروع می‌کند و اراده نیک و خیر را خیر فی نفسه می‌داند و اراده‌ای را خیر می‌داند که از سر تکلیف عمل کند. عمل به خاطر تکلیف را عمل از سر احترام به قانون و قانون را اصلی می‌داند که هر فاعل عاقلی بر اساس آن عمل می‌کند، وی آن اصل را اصل عینی نیز می‌گوید. چون آدمیان تابع احساساتند قانون در نظر آنان به صورت امر و فرمان جلوه می‌کند. کانت اوامر را به دو دسته تقسیم می‌کند: اوامر شرطی و اوامر مطلق. در اوامر شرطی فرمان عقل به وسیله غایتی مشروط است، ولی در اوامر مطلق عمل به خاطر خود عمل طلب می‌شود و نه به خاطر غایتی دیگر. کانت اوامر مطلق را در پنج قالب صورت‌بندی^۱ می‌کند که عبارتند از:

- ۱ - صورت‌بندی قانون کلی.
- ۲ - صورت‌بندی قانون طبیعت.
- ۳ - صورت‌بندی غایت فی نفسه.
- ۴ - صورت‌بندی خودمختاری اراده.
- ۵ - صورت‌بندی کشور غایات.

اگر عملی بتواند در قالب این صورت‌بندی‌ها در آید اخلاقی والا غیر اخلاقی است. کانت برای توجیه امر مطلق متوسل به آزادی می‌شود، هم‌چنین از طریق قانون اخلاقی به اصول موضوعه آنها، یعنی خدا و جاودانگی نفس می‌رسد. بدین ترتیب، او از اخلاق به دین منتهی می‌شود، اما او از دینی دفاع می‌کند که در محدوده عقل محض است و دین و حیانی را تا آنجا قبول می‌کند که با اصول عقل عملی سازگار باشد. از این رو، او تمام حوادث تاریخی کتاب مقدس را در قالب اخلاق، تفسیری رمزی می‌کند. این نوع نگرش کانت به حوزه اخلاق بی‌سابقه و یا کم سابقه بوده است. بنابراین، می‌توان گفت که او در اخلاق نیز همانند مابعدالطبیعه انقلابی را بنیان نهاده است، یعنی این که دین و مابعدالطبیعه را مبتنی بر اخلاق کرده است نه همانند نظام‌های اخلاقی سابق اخلاق را مبتنی بر آنها کند. ما در این تحقیق

کوشیده‌ایم تا فلسفه اخلاق کانت را در شانزده فصل با زبانی ساده تبیین کنیم و در حد توانایی خود با کمک اساتید محترم به نقد و بررسی آنها پرداخته‌ایم. در پایان هر فصل چکیده آن فصل آمده است که برای فهم هر چه بهتر، پیشنهاد می‌شود ابتدا چکیده هر فصل و سپس خود فصل خوانده شود.

در پایان ذکر این نکته لازم است که کتاب حاضر در اصل رساله دکتری نگارنده در رشته فلسفه و کلام است که در سال ۱۳۷۸ در دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس به راهنمایی حجة الاسلام والمسلمین دکتر احمد احمدی و مشاوره آقایان دکتر غلامرضا اعوانی و دکتر محمد لگنهاوسن به انجام رسیده است. از همه آنان صمیمانه قدردانی می‌کنم که در تمام مراحل نگارش این جانب را رهین منت خود فرموده‌اند.

امید آن دارم که این کتاب به اندازه خود در بسط معرفت و حکمت، که ودیعه‌ای الهی است، مؤثر و مفید واقع گردد. و ما توفیقی إلا بالله علیه توکلت و الیه أنیب.

دوازدهم فروردین ۱۳۷۹ - محمد محمد رضایی



فصل اول:

مقدمات

قبل از این که به مباحث اصلی فلسفه اخلاق کانت بپردازیم ذکر مقدماتی شایسته است تا افق روشنی از آن (فلسفه اخلاق) فرا روی ما قرار داده شود.

۱- احکام اخلاقی، پیشینی یا ماتقدمند

قبل از این که به کیفیت احکام اخلاقی بپردازیم لازم است انواع احکام را از دیدگاه کانت بررسی کنیم.

کانت در کتاب «نقد عقل محض» دنبال پاسخ‌گویی به این سؤال است که چه چیزهایی را می‌توانم بشناسم؟ جواب آن است که حقایق ریاضیات و علوم طبیعی را می‌شناسم، ولی موضوعات مابعدالطبیعه نظری سنتی را نمی‌توانم بشناسم^۱. این جواب با بررسی پیش‌فرض‌های شناخت به دست می‌آید. در این بررسی روشن می‌شود که مبنایی که وجود شناخت را در ریاضیات و علوم طبیعی ممکن می‌سازد، در شناخت ادعایی موضوعات مابعدالطبیعی وجود ندارد. در این مبنا، عرضه متعلقات شناخت یا به قوه حساسیت است و یا به شهود. کانت می‌گوید: هر شناختی به صورت یکی از سه نوع احکام ذیل بیان می‌شود.

الف) حکم تحلیلی: حکمی تحلیلی است که محمول با تحلیل مفهوم موضوع به دست آید، مانند «هر شیء سرخی، رنگین است» یا «هر جسمی، ممتد است». چنین احکامی یقینی هستند و در تنظیم و توضیح شناخت ما نقش مهمی دارند، اما چیزی بر معرفت ما نمی‌افزایند. به علاوه، چنین احکامی، چیزی در مورد وجود موضوع بیان نمی‌دارند. قضیه

مثلاً سه ضلع دارد، مطلقاً صادق است، حتی اگر هیچ مثلی در جهان نباشد.^۱

ب) حکم تألیفی: حکمی تألیفی است که محمول منطقاً در مفهوم موضوع مندرج نباشد، مانند: «همه انسان‌ها کمتر از دویست سال عمر دارند». یا این پسر، جوان است. صدق و کذب چنین احکامی از طریق تجربه به دست می‌آید. چنین احکامی حتی در صورت صادق بودن، به طور ضروری صادق نیستند. کاملاً قابل تصور است که ممکن است پسر به اندازه‌ای که به نظر می‌رسد، جوان نباشد یا این که عمر انسان‌ها بیش از دویست سال باشد. این قبیل احکام تألیفی که صدق آنها تنها در پرتو حقایق تجربی مورد داوری قرار می‌گیرد، پسینی نامیده می‌شوند، در صورتی که احکام تحلیلی، ماتقدم یا پیشینی نامیده می‌شوند.^۲

ج) حکم تألیفی پیشینی یا ماتقدم: کانت معتقد است که بعضی از احکام تألیفی به طور ضروری صادقند و بنابراین، نه می‌توانند مبتنی بر تجربه (استقراء و مشاهده) باشند و نه بر تحلیل منطقی صرف مفاهیم. این نوع احکام، احکام تألیفی پیشینی‌اند.

او اعتقاد دارد که احکام ریاضی و هندسه، مانند قضایای « $۱۲ = ۵ + ۷$ » یا «کوتاه‌ترین فاصله بین دو نقطه خط مستقیم است» و اصول علم طبیعی محض، مانند «هر حادثی علتی دارد» تألیفی پیشینی‌اند، زیرا علائم کلیت و ضرورت را که علائم پیشینی‌اند، دارند، هم‌چنین محمول آنها با تحلیل مفهوم موضوع به دست نمی‌آید. چنین احکامی را ما از طریق تجربه صرف به دست نمی‌آوریم، زیرا بر فرض اگر تمام مصادیق آنها را تجربه کرده باشیم، حوادث آینده را که تجربه نکرده‌ایم. از طرف دیگر، ما چنین احکامی را اولاً، در علوم به کار می‌گیریم و ثانیاً، صادق می‌دانیم.^۳

توضیح امکان احکام نوع اول و دوم به قدر کافی آسان است، اما مشکل احکام نوع سوم است. فیلسوفان قبلی توجه نکرده بودند که ما احکامی از نوع سوم داریم، ولی کانت برای آنها اهمیت خاصی قائل بود، چرا که این نوع از احکام حتی برای احکام تألیفی پسینی نیز مهم هستند، زیرا هر حکمی که مبتنی بر تجربه باشد، مانند: «خورشید، سنگ را گرم می‌کند»، مستلزم یک حکم تألیفی پیشینی ارتباط یک حادثه با حادثه دیگر به عنوان علت و معلول است. بنابراین، مسأله نقد عقل محض این است که احکام تألیفی ماتقدم چگونه ممکن هستند؟

1. Ibid.

2. Ibid.

3. Ibid.

حال که قدر و اهمیت احکام تألیفی ماتقدم در حوزه عقل نظری روشن شد، لازم است که در حوزه عقل عملی نیز این مسأله روشن شود.^۱

احکام اخلاقی پیشینی‌اند: همه ما احکام اخلاقی صادر می‌کنیم، نظیر: «ما باید راست بگوییم»، «باید به انسان‌های درمانده کمک کنیم»، «باید به عهد خود وفا کنیم». ما باید بررسی کنیم که احکام اخلاقی جزء کدام یک از اقسام سه‌گانه احکام قرار می‌گیرند.^۲ پاسخ اجمالی این که احکام اخلاقی جزء احکام تألیفی پیشینی‌اند و اینک توضیح آن:

احکام تجربی همواره احکام امر واقع هستند، تجربه تنها در مورد چیستی اشیا به ما می‌گوید و نه چیزی بیشتر. در واقع، اگر صرفاً به جریان طبیعت بنگریم، «باید» اصلاً هیچ معنا و کاربردی ندارد. ما نمی‌توانیم سؤالاتی را که در ضمن آنها «باید» هست، در حوزه تجربه مطرح کنیم: در حوزه طبیعت چه چیزی باید رخ دهد؟ خواص دایره چه باید باشد؟ بلکه تنها می‌توانیم بپرسیم که چه چیزی در طبیعت رخ می‌دهد؟ یا دایره چه ویژگی‌هایی دارد.^۳

از این رو، احکام اخلاقی که به ما می‌گویند که چه باید باشد یا چه باید انجام شود یا چه باید انجام دهیم، از احکام تجربی متمایز بوده و قابل استنتاج از آنها نیستند، زیرا هر اندازه محرک‌های طبیعی مرا به اراده کردن و خواستن وا دارند. باز نمی‌توانند «باید» را در من ایجاد کنند، بلکه نوعی از خواستن را فرا می‌آورند که به هیچ روی ضروری نیست.^۴

به تعبیر دیگر، هیچ کس نمی‌پذیرد که انسان‌ها آن چه را باید انجام دهند، انجام می‌دهند. بنابراین، ما حق نداریم نتیجه بگیریم که چون انسان‌ها خودخواه هستند، بنابراین، تکلیف آنهاست که خودخواه باشند؛ یعنی ما نمی‌توانیم از «هست»، «باید» را نتیجه بگیریم. چون کانت تکلیف را نوعی ضرورت و باید می‌داند، بنابراین، نمی‌توان آن را از تجربه اخذ کرد. به عبارت دیگر اگر احکام اخلاقی بخواهند احکام درستی باشند باید پیشینی باشند. تمام احکام ضروری، پیشینی هستند. بنابراین، اگر ما می‌توانیم بگوییم که «زوایای داخلی یک مثلث باید برابر دو قائمه باشد» یا «هر پدیده‌ای باید علتی داشته باشد» یا «ما باید به عهد خود وفا کنیم»، بدان دلیل است که این احکام، احکام پیشینی هستند.

1. Ibid, 21; CPR, 16 - 19.

۲. کانت، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، ص ۱۰ - ۹۶.

۳. ر.ک: کانت، سنجش خرد ناب، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، ص ۶۲۰ - ۸ - CPR, 167.

4. Ibid, 168.

احکام ضروری احکام کلی نیز هستند. اگر می‌گوییم که یک حادثه باید علت داشته باشد، همین‌طور می‌توانیم بگوییم که هر پدیده یا تمام پدیده‌ها باید علت داشته باشند. تجربه نمی‌تواند چنین حکم کلی درستی به ما بدهد. البته ممکن است بر حسب استقرا حکم کلی صادر کنیم، مثل این که «همه قوها سفیدند»، ولی اگر قوی سیاه مشاهده شود حکم کلی نقض می‌شود. همه قوها سفیدند تنها در صورتی می‌تواند یک حکم کلی دقیق باشد که بتوانیم رابطه ضروری بین قو بودن و سفید بودن را به دست آوریم و این امر با تجربه حاصل نمی‌شود.

از این‌رو، می‌توانیم بگوییم که همه احکام ضروری و همه احکام کلی درست، احکامی پیشینی‌اند و نه تجربی. بدین ترتیب، کانت دو نوع حکم پیشینی، یعنی حکم اخلاقی (یا عملی) و حکم نظری (یا علمی) را به هم پیوند می‌دهد.^۱ البته این مطلب را باید مدّ نظر داشت که اگر گفته می‌شود احکام اخلاقی پیشینی مبتنی بر تجربه نیستند، این بیان نوعی بیان سلبی است و بدان معنا نیست که ما احکام اخلاقی را قبل از تجربه می‌سازیم. هم‌چنین منظور این نیست که یک کودک قبل از این که رنگ‌ها را ببیند و صداها را بشنود، تمام آن چه را مربوط به خیر اخلاقی است، می‌داند.

کانت معتقد است که هیچ شناختی به لحاظ زمان قبل از تجربه نیست و با تجربه است که شناخت آغاز می‌شود. بنابراین، به درستی می‌توانیم بپرسیم که اگر احکام پیشینی مبتنی بر تجربه نیستند، پس مبتنی بر چه چیزند. آیا احکام اخلاقی ممکن‌اند؟ اگر ممکن‌اند، چگونه؟^۲ هدف عمده فلسفه کانت (خواه نظری، خواه عملی و اخلاقی) پاسخ‌گویی به این سؤالات است.

۲ - فلسفه اخلاق یا مابعدالطبیعه اخلاق یا اخلاق

در ابتدا لازم است منظور کانت از فلسفه اخلاق را روشن کنیم. از نظر کانت علم، معرفتی است که واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه است، لذا هر معرفتی که چنین نباشد علم نیست، زیرا قضایای تحلیلی از آن جهت که توضیح و تحلیل مفاهیم مندرج در خود مفهوم هستند مفید اطلاع تازه‌ای نمی‌باشند و اما قضایای تألیفی پسینی یا موخر از تجربه نمی‌توانند مقوم معرفت علمی باشند. از آن نظر که تألیفی‌اند اطلاع تازه‌ای به دست می‌دهند،

1. CI, 27.

2. Ibid, 20.

ولی به لحاظ آن که مأخوذ و مستفاد از تجربه حسی اند نمی‌توانند کلی و ضروری باشند و آنچه کلی و ضروری نباشد داخل در معرفت علمی نیست و نمی‌تواند پایه و اساس علم قرار گیرد. تنها قضایای تألیفی مقدم بر تجربه هستند که می‌توانند پایه و اساس علم قرار گیرند. هم‌چنین کانت معتقد است که معرفت و علم از ترکیب دو چیز، یعنی ماده و صورت (یا ذهن و خارج) تشکیل می‌شود. ماده آن از خارج وارد ذهن می‌شود و صورت را ذهن از پیش خود عرضه می‌کند. به واسطه همین صورت‌های ذهنی است که انسان می‌تواند قوانین کلی و ضروری را در هر علمی توجیه کند، زیرا تجربه نمی‌تواند قوانین کلی و ضروری را عرضه کند. کانت معتقد است که ما در اخلاق نیز مانند طبیعیات قوانین کلی و ضروری داریم؛ مثلاً هنگامی که می‌گوییم: باید راست گفت، این معرفت پیشینی، کلی و ضروری است؛ به این معنا که متوقف بر رفتار واقعی مردم نیست، حتی اگر همه مردم دروغ بگویند باز درست است که نباید چنین کنند. هم‌چنین این گزاره را نمی‌توان از بررسی این که در واقع، راست می‌گویند ثابت کرد، بلکه باید منشأ صحت آن را در جای دیگری، یعنی در عقل جست و جو کرد.^۱

بنابراین، اخلاق مانند طبیعیات از دو بخش تجربی و عقلی تشکیل شده است. بخش تجربی آن «انسان‌شناسی عملی» نام دارد و بخش عقلی آن اخلاق یا مابعدالطبیعه اخلاق. پس هنگامی که از اخلاق یا مابعدالطبیعه اخلاق سخن می‌گوییم منظور بخش عقلی اخلاق است.^۲ برای توضیح بیشتر، نظر کانت را در مورد تقسیم فلسفه ذکر می‌کنیم.

کانت می‌گوید: یونانیان باستان فلسفه را به سه علم تقسیم کرده‌اند: ۱ - فیزیک یا طبیعیات ۲ - اخلاق ۳ - منطق.^۳

منظور کانت از یونانیان، رواقیان هستند که عین این تقسیم را به کار می‌بردند. اما منظور از علم چیست؟ علم مجموعه منظمی از دانش است.^۴ اما هر معرفت عقلی، یا مادی است که درباره موضوعی بحث می‌کند و یا صوری است که فقط با صورت فهم و عقل سروکار دارد.^۵ معرفت مادی، معرفتی دارای متعلق و موضوع است که درباره آن فکر و اندیشه می‌شود. معرفت مادی نه تنها شامل معرفت علمی است، آن گونه که ما عموماً می‌فهمیم، بلکه شامل

1. CPR, 168; ML, 14; CI, 20.

2. GMM, 53 - 4.

3. GMM, 53.

4. KFM, 17.

5. GMM, 53

زیبا شناختی، روان شناختی و مابعد الطبیعه نیز می‌شود، حتی اصول اخلاقی در فهرست معرفت مادی قرار می‌گیرند.

معرفت صوری را می‌توان به عنوان روشی توصیف کرد که ما درباره موضوعات و متعلقات معرفت مادی فکر می‌کنیم. بنابراین، معرفت صوری، معرفت تفکرات یا عواطف نیست. معرفت صوری را می‌توان منطق نامید. اما کانت از دو نوع منطق سخن می‌گوید:

۱ - منطقی که با صورت‌های فاهمه و عقل سروکار دارد.

۲ - منطقی که با معیارها و قواعد کلی فکر سروکار دارد.

کانت در ابتدای تأسیس مابعدالطبیعه اخلاق به این تمایز اهمیتی نمی‌دهد، ولی در بخش سوم به این تمایز اشاره می‌کند. او برای ساختار یا قالب فهم اهمیت زیادی قائل است. در نقد عقل محض به بررسی عناصر این ساختار پیشینی، عنوان منطق استعلایی می‌دهد. منطق استعلایی، بررسی مفاهیم پیشینی یا ماتقدم محض است که ذهن از طریق آنها به احساسات خام قالب و شکل می‌دهد و آنها را به صورت تجربه‌های با معنایی در می‌آورد. منطق دیگر، منطق صوری نامیده می‌شود که با قواعد کلی فکر سروکار دارد، که کانت آن را، منطق کلی می‌نامد. منطق صوری، مطالعه و بررسی ساختار صوری استدلال است که آیا استدلال صورت معتبری دارد یا نه. اشتراک هر دو منطق در این است که سروکاری با موارد خاص شناخت ندارند. به عبارت دیگر، منطق نوع صوری شناخت است. بنابراین، کانت صورت را به دو معنا به کار می‌برد: جنبه صوری استدلال و ساختار صوری که زمینه و مبنای تجربه است.^۱

اما فلسفه یا معرفت مادی که از موضوعات خاص و قوانین حاکم بر آنها بحث می‌کند، بر دو گونه است. این دو گونه منطبق با دو نوع قوانین متفاوت است. فلسفه مادی که درباره قوانین طبیعت بحث می‌کند، طبیعیات یا فلسفه طبیعی نامیده می‌شود، در حالی که فلسفه مادی که درباره قوانین آزادی و اختیار بحث می‌کند، اخلاق یا فلسفه اخلاق نامیده می‌شود.^۲ همه ما با قوانین طبیعت آشنا هستیم، اما منظور کانت از قوانین آزادی چیست؟ در ابتدا شاید این تعبیر متناقض به نظر برسد، زیرا هر آن چه بر طبق قانون رخ دهد، متعین و جبری خواهد بود، در حالی که انتخاب آزاد یا عمل مختارانه فارغ از تعین یا جبریت قانون است.

1. KFM, 18.

2. GMM, 53.

حل این مشکل به هنگام بحث از ماهیت قانون اخلاقی روشن خواهد شد.^۱ تمایزی که می‌توان بین قانون طبیعت و آزادی گذاشت، این است که قانون طبیعت، وقایعی را که همواره رخ می‌دهند، توصیف می‌کند یا به عبارتی توصیفی است. ولی قانون آزادی دستوری است؛ به این معنا که آن چه را فاعل باید برای برآوردن تکلیف اخلاقی‌اش انجام دهد، دستور می‌دهد. قوانین طبیعی، دستور و فرمان به طبیعت نمی‌دهند. بنابراین، اگر پدیده‌ای از قانون تخلف کند، دانشمندان دوباره آن پدیده را بررسی می‌کنند یا در قانون طبیعت تجدید نظر می‌کنند و سخن از نافرمانی آن پدیده از قانون مطرح نیست. اما قوانین اخلاقی فرمان می‌دهند و اگر فاعل آن قانون را عمل نکند، نافرمانی مطرح است و این نافرمانی را می‌توان بدون تجدید نظر در قانون تبیین کرد.^۲

کانت مانند متقدمان و متأخران خود معتقد است که قوانین منطق که کلی‌اند پیشینی و مبتنی بر عقل هستند، زیرا تجربه نمی‌تواند خصیصه ضروری این قوانین را عرضه کند، اما هم علم طبیعی و هم اخلاق تا حدی مبتنی بر تجربه (حسی) هستند (یعنی هر کدام بخشی تجربی دارند)، چون علم طبیعی باید قوانینش را بر طبیعت به عنوان موضوع و متعلق تجربه اعمال کند و اخلاق باید قوانینش را بر اراده انسان، تا جایی که از طبیعت اثر می‌پذیرد. بخش تجربی علم طبیعی معمولاً علوم طبیعی نامیده می‌شود؛ یعنی این علم تحقیق می‌کند که چگونه پدیده‌ها و عوامل در رخداد و تغییر پدیده مورد نظر اثر می‌گذارند. بخش تجربی اخلاق شامل انسان‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی یا علوم اجتماعی (به طور کلی) است که تحقیق می‌کنند که چگونه عوامل پیشینی وراثت، اصل، نسب، محیط، جامعه، فعالیت یا انتخاب انسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

هر دوی این علوم، قوانین توصیفی را در مورد روش کارکرد و رخداد پدیده‌های مشهود، تدوین و تنسيق می‌کنند.^۳

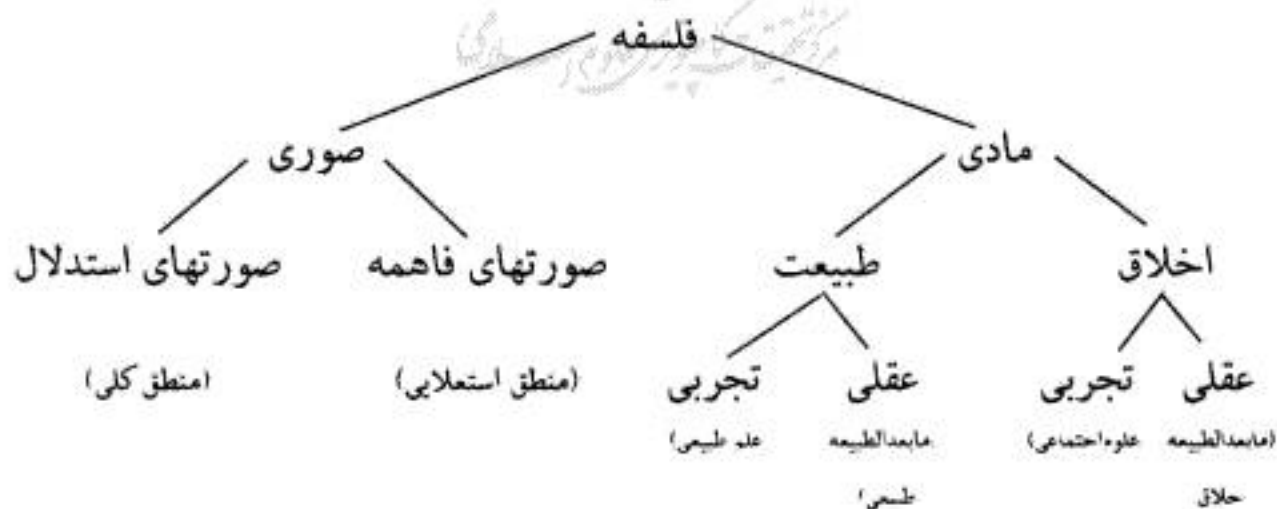
فلسفه و شناختی که مبتنی بر تجربه باشد، فلسفه تجربی نامیده می‌شود، اما فلسفه‌ای که آموزه‌هایش را تنها از اصول پیشینی بگیرد، فلسفه محض نامیده می‌شود. منطق که در هیچ موردی مأخوذ از تجربه نیست و فقط جنبه صوری دارد، فلسفه صوری محض نامیده می‌شود.

1. KFM, 19.

2. Ibid, 19 - 20.

3. Ibid, 20.

فلسفه مادی محض که متعلق تحقیق خود را در تجربه نمی‌یابد، مابعدالطبیعه نامیده می‌شود. علم طبیعی و علم اخلاق هر دو یک جنبه تجربی و یک جنبه ماتقدم و پیشینی دارند. جنبه ماتقدم و عقلی آنها، مابعدالطبیعه نامیده می‌شود. بنابراین، دو نوع مابعدالطبیعه داریم: مابعدالطبیعه اخلاق و مابعدالطبیعه طبیعت.^۱ تا اینجا کانت بین آنچه به طور کلی علم و فلسفه می‌نامیم، تمایز قائل شده است. علم (فلسفه تجربی یا ماتأخر) مأخوذ از شواهد تجربی و محسوس است. فلسفه محض (ماتقدم یا عقلانی) تحقیق و بررسی کاملاً عقلانی است. هنگامی که این فلسفه محض کاملاً صوری باشد، منطق نامیده می‌شود و هنگامی که درباره محتوای شناخت بحث کند، مابعدالطبیعه نامیده می‌شود. از آنجا که فلسفه مادی محض با دو نوع متعلق، یعنی طبیعت و اخلاق سروکار دارد، بنابراین، ما دو نوع مابعدالطبیعه داریم: مابعدالطبیعه طبیعت که معرفت پیشینی درباره قوانین ماتقدم طبیعت است و مابعدالطبیعه اخلاق که معرفت پیشینی درباره قوانین اخلاقی ماتقدم است. در این صورت، می‌توانیم مابعدالطبیعه اخلاق را چنین تعریف کنیم: تحقیق ماتقدم درباره معرفت قوانین اخلاقی حاکم بر رفتار انسانی. در پایان بحث به نظر می‌رسد که نموداری از تقسیم بندی کانت، سودمند باشد.^۲



۳- وظیفه فلسفه یا به طور خاص تر فلسفه اخلاق

مطابق نظر کانت، وظیفه فلسفه این است که عناصر پیشینی و تجربی معرفت ما را از همدیگر متمایز ساخته و بررسی کند که چه توجیهی برای قبول عناصر پیشینی داریم؛ مثلاً

1. GMM, 54

2. KFM, 21 2.

باید بررسی کند که به چه حقی ما فرض می‌کنیم که «هر پدیده‌ای باید علت داشته باشد». در مورد فلسفه اخلاق به طور خاص، وظیفه فیلسوف، جست و جو و در صورت امکان، اثبات اصل اعلای اخلاق است. به عبارت ساده‌تر، باید پرسیم که منظور از تکلیف یا الزام اخلاقی چیست؟ و توجیه ما برای پذیرش این که ما اساساً دارای تکالیفی هستیم چیست؟^۱ به بیان دیگر، وظیفه فلسفه اخلاق، کشف این نکته است که ما چگونه قادریم به اصولی از رفتار برسیم که برای همه انسان‌ها الزام آور باشد. او مطمئن بود که ما نمی‌توانیم این اصول را صرفاً از طریق مطالعه و بررسی رفتار بالفعل مردم کشف کنیم، زیرا اگرچه این بررسی، اطلاع انسان شناختی مهمی درباره چگونگی رفتار انسان‌ها به ما ارائه خواهد داد، ولی درباره این نکته که آنان چگونه باید رفتار کنند مطلبی به ما نمی‌گوید. با این همه، هنگامی که فی المثل می‌گوییم: «ما باید راست بگوییم» به طور حتم حکم اخلاقی مطرح کرده‌ایم، ولی مسأله این است که چگونه ما به چنین قاعده رفتاری دست می‌یابیم؟

به نظر کانت، این حکم اخلاقی که «ما باید راست بگوییم» مانند این حکم علمی که «هر تغییری علتی دارد» بر اصل یکسانی مبتنی است. آن چه آنها را مشابه و یکسان می‌سازد این است که هر دوی این احکام از عقل ما ناشی شده‌اند، نه از موضوعاتی که تجربه می‌کنیم. دقیقاً همان‌طور که عقل نظری ما مقوله علیت را به اشیای محسوس تحمیل می‌کند و به موجب آن روند تغییر را توضیح می‌دهد، عقل عملی نیز به هر حالت اخلاقی خاص مفهوم «تکلیف» یا «باید» را تحمیل می‌کند.

شناخت اخلاقی مانند شناخت علمی مبتنی بر احکام ماتقدم و پیشینی است. درست همان‌طور که کانت کشف کرد که شناخت علمی در صورتی ممکن است که ذهن مقولات ماتقدم را بر تجربه اطلاق کند، همان‌گونه هم می‌گوید که اساس و منشأ الزام و تکلیف را نباید در طبیعت انسانی یا در اوضاع و شرایط جهانی محیط بر او پی‌جویی کرد، بلکه باید آن را صرفاً به طور ماتقدم در مفاهیم عقل جست و جو کرد.^۲

البته کانت نمی‌خواهد به طور ضمنی بگوید که همه ما از اصول پیشینی اخلاق آگاهی داریم، چه اگر آگاهی داشتیم عمل جدا کردن آنها لغو بود.^۳

1. CI, 23 - 4.

2. GMM. 54 - 5; Stumpf, *Socrates to Sartre*, (McGraw - Hill Inc) 1988, pp. 314 - 5.

3. Frederick Copleston, *A History of philosophy*, V6, Part II, P.102.

در واقع، معرفت اخلاقی حاوی عناصر متعدد مختلفی است و وظیفه اولیه فیلسوف اخلاقی، ولو تنها وظیفه ممکن او نباشد، این است که عنصر پیشینی را آشکار ساخته و آن را از قید کلیه عناصر مأخوذ از تجربه آزاد و در عقل عملی نمودار کند.

۴ - نیاز به اخلاق محض

کانت بر نیازمندی به اخلاق محض تأکید می‌کند و بارها فلسفه عامیانه را به دلیل این‌که امور ماتقدم را با امور تجربی درهم آمیخته و راه خود را با نمونه‌ها و مثال‌ها، کورمال کنان پیموده، تحقیر کرده است. این جریان چون به لحاظ عقلی مغشوش است درخور محکومیت است. اما کانت معتقد بود که این روش (روش پیروی از الگوها و نمونه‌ها) از جهت اخلاقی نیز زیان‌آور است، زیرا برای این‌که فعلی از دیدگاه اخلاقی خوب باشد مطابقت با قانون اخلاقی و تکلیف کافی نیست (همان‌گونه که در پیروی از الگوها چنین است)، بلکه باید از سر تکلیف و قانون اخلاقی نیز باشد. بنابراین، از دیدگاه کانت برای این‌که عملی اخلاقی باشد صرف انطباق آن عمل با عمل اخلاقی یا الگوهای اخلاقی کافی نیست، بلکه آن عمل باید از سر تکلیف و احترام به قانون نیز باشد.^۱

اگر ما نتوانیم ماهیت تکلیف را در شکل محضش به دست آوریم، ممکن است وادار شویم صرفاً برای کسب لذت و آسایش عمل کنیم. افعالی که چنین مبنایی داشته باشند ممکن است گاه مطابق با تکلیف باشند و گاه مخالف آن، و هیچ کدام از این موارد اعمال خوب اخلاقی نخواهند بود، زیرا آنها از یک انگیزه غیراخلاقی نشأت گرفته‌اند. یک چنین نظری ممکن است برای انسان خوب معمولی که با انتزاعیات فلسفی خو نگرفته است دشوار به نظر برسد. اما کانت معتقد است که عقل انسان در مسائل اخلاقی بر خلاف امور نظری که یکسره جنبه جدلی دارد به آسانی می‌تواند به پایه بلندی از درستی و کمال برسد.^۲

اگر همه ما تکلیفی داریم که باید انجام دهیم باید امکان شناخت آن تکلیف را نیز داشته باشیم. مطابق نظر او هر فردی باید، هر چند به طور مبهم، دارای فلسفه محض تکلیف باشد که در واقع نیز دارد. ادعای کانت چیزی بیش از تدوین و صورت‌بندی روشن اصل اخلاقی که در احکام اخلاقی متداول به کار برده می‌شود، نیست. نیاز به فلسفه اخلاق روشن، از آنجا

1. GMM, 54 6, CI, 24.

2. GMM, 57.

نمایان می‌شود که انسان عادی ممکن است اغوا شود و اجازه دهد تا اصول محض تکلیف به وسیله جاذبه‌های لذت در ابهام قرار گیرد و یا ممکن است در تشخیص قوانین دقیق تکلیف دچار اشتباه شود و بخواهد در اعتبار این قوانین یا دست کم در دقت و خلوص آنها تردید کند. این مسأله تنها با اخلاق محض قابل اصلاح است. بنابراین، اخلاق محض برای ما لازم و ضروری است.

کانت هم‌چنین به کارگیری نمونه‌ها، مثال‌ها و الگوها را در اخلاق، برای تربیت اخلاقی جوانان مردود نمی‌داند، البته به شرطی که متوجه جدا ساختن انگیزه‌های اخلاقی از انگیزه‌های لذت و خودخواهی باشیم. این شیوه ممکن است این تصور را ایجاد کند که مفهوم تکلیف عبارت است از تعمیم ناشی از تجربه؛ یعنی مفهوم چگونگی رفتار عملی واقعی افراد بشر، و این به نوبه خود ممکن است به خلط انگیزه‌های اخلاقی و غیراخلاقی منتهی شود و یا حتی به این نظر منجر گردد که تکلیف، صرف تخیل و توهم ذهن است.

کانت به سه دلیل از اخلاقی که مبتنی بر الگوهاست، انتقاد می‌کند:

۱ - ما نمی‌توانیم الگوهای معینی از فعل اخلاقی داشته باشیم، زیرا انگیزه‌های انسان برای عمل همواره مبهم‌اند.

۲ - قانون اخلاقی باید برای همه موجودات عاقل از آن جهت که عاقلند معتبر باشد و نه صرفاً برای آدمیان. هیچ تجربه‌ای مجاز نمی‌دارد که چنین قانون ضروری را اثبات و اظهار کنیم (زیرا تجربه ما تنها در حوزه آدمیان صورت می‌گیرد و تعمیم آن به همه عاقلان ناروا است).

۳ - الگوها باید در پرتو اصول ما تقدم مورد داوری قرار گیرند، در نتیجه، آنها نمی‌توانند ما را قادر سازند که از بررسی این اصول ما تقدم، صرف‌نظر کنیم. اخلاق تقلید صرف نیست، الگوها تنها برای تشویق به کار ما می‌آیند؛ یعنی تنها می‌توانند نشان دهند که ایده‌آل اخلاقی ما غیر عملی نیست و این ایده‌آل را برای قوه خیال ما زنده‌تر می‌سازند.^۱

دلیل سوم همان است که قبلاً ذکر شد و آن این که از رفتارهای واقعی و عینی مردم نمی‌توان حکم اخلاقی کلی و ضروری را نتیجه گرفت، بلکه باید منشأ آن را از غیر از طریق تجربه، یعنی عقل، پی‌جویی کرد. آنچه به لحاظ فلسفی تأسف‌آور است این است که سخن و عمل ما به گونه‌ای باشد که گویی تکالیفی داریم، اما در عین حال، آنها را طوری تبیین کنیم که ناشی از قرارداد، سنت و یا مصلحت شخصی است. تنها اخلاق محض است که می‌تواند این

ابهام را بزدايد و اعتقاد به تکليف را - اگر اصلاً قابل توجيه باشد - توجيه کند، چرا که در غير اين صورت، ابهام ذهن آسان می‌تواند به فساد در رفتار بينجامد.^۱

پس به طور خلاصه می‌توان گفت: اگر تمایز بين اخلاق ماتقدم و تجربی صحیح باشد، شایسته است که هر بخشی را به طور مجزا بحث کنیم، زیرا نتیجه آمیزش و خلط آنها باعث سر درگمی عقلی شده و احتمالاً به انحطاط اخلاقی منتهی می‌شود. اگر اعمال باید به لحاظ اخلاقی خیر باشند باید به خاطر تکليف انجام گیرند و تنها بخش محض یا ماتقدم اخلاق است که می‌تواند به ما نشان دهد که ماهیت تکليف چیست. با آمیخته شدن بخش‌های مختلف اخلاق، به آسانی می‌توانیم وظیفه و تکليف را با حب ذات خلط کنیم و این امر حتماً نتایج فلاکت باری را در اخلاق در پی دارد.^۲

در پایان این بحث ذکر این نکته لازم است که یکی از مشکلات فلسفه اخلاق کانت و همین‌طور فلسفه نظری کانت مسأله مرزبندی میان «محض» و «عملی» است. همان‌طور که قبلاً گفتیم اخلاق محض باید دقیقاً، تنها به اصل اعلای اخلاق مربوط باشد، اما کانت گرایش خطرناکی به بسط آن دارد، به طوری که اخلاق محض، قوانین اخلاقی مثل «نباید دروغ بگویی» را نیز شامل می‌شود. ما باید میان مسائل ذیل فرق بگذاریم:

۱ - اصول اخلاقی.^۳

۲ - قوانین اخلاقی،^۴ مانند ده فرمان که در مورد آدمیان از آن جهت که انسانند به کار می‌رود.

۳ - قواعد اخلاقی،^۵ همچون این عبارت که می‌تواند وظیفه سرباز یا جلاّد باشد که بکشد.

۴ - احکام اخلاقی شخصی،^۶ مثل این حکم که من نباید جان اسمیت را بکشم. احکام اخلاقی شخصی نمی‌تواند جزء فلسفه باشند. قواعد و قوانین اخلاقی به یکسان باید به اخلاق عملی مربوط باشند، زیرا همه آنها به طبیعت بشری بر می‌گردند. همان‌طور که با

1. CI, 25.

2. ML, 14 - 5.

3. Moral Principles.

4. Moral Laws.

5. Moral Rules.

6. Singular Moral Judgements.

بررسی ساده می‌توان مشاهده کرد که به چه معنا آنها می‌توانند برای موجودات عقلانی غیربشری، مانند فرشتگان الزام‌آور باشد. اگر فرشتگان فناپذیرند، مسخره است که بگوییم که آنها نباید یکدیگر را بکشند. تنها آن اصولی می‌توانند برای همه موجودات عقلانی معتبر باشند که به اخلاق محض متعلق‌اند. به محض این که ما به اخذ قوانین اخلاقی از اصول اعلامی می‌پردازیم، عنصر تجربی دخالت می‌کند.^۱ پس نتیجه می‌گیرم که بسیاری از احکام اخلاقی را که کانت متعلق به اخلاق محض می‌داند، وابسته به اخلاق عملی هستند که رعایت مرز دقیق بین آنها مشکل است.

۵ - معنای عقل

در همین جا لازم است که معانی مختلف و یا کارکردهای مختلف عقل را روشن کنیم تا در بحث‌های آینده تصور روشنی از عقل داشته باشیم. یکی از سوء فهم‌ها این تصور رایج است که عقل تنها باید به عنوان قوه استنتاج یا استدلال لحاظ شود. اگر چنین باشد، کاملاً روشن است که ما نمی‌توانیم استنتاج یا اقامه برهان کنیم که عمل خاصی، خیر یا تکلیف است. در واقع، به هیچ وجه نمی‌توانیم استنتاج یا اقامه برهان کنیم که اصلاً چیزی به نام خیر یا تکلیف وجود دارد، زیرا در کجا می‌توان مقدمات چنین استنتاجی را به دست آورد.^۲

عقل در کاربرد سنتی، قوه برتر شناخت و مغایر با حس و خیال است. ارسطو، انسان را حیوان عاقل تعریف می‌کند. در این تعریف، عاقل بودن یا داشتن عقل چیزی است که انسان را از حیوانات برتری که با او در داشتن حس و شاید حتی تا اندازه‌ای در داشتن خیال شریکند، جدا می‌سازد. البته خود کانت نیز در دوره ماقبل نقدی، عقل را به عنوان قوه بنیادین و اساس حکم معرفی می‌کند که انسان‌ها را از حیوانات متمایز می‌سازد.^۳

قوه شناختی که انسان علاوه بر حس و خیال واجد آن است گسترده‌تر از قوه استنتاج کردن است، اگرچه استنتاج را نیز شامل می‌شود. عقل به معنای وسیع سنتی در برگیرنده این موارد است:

1. CI, 23 - 4.

2. CI, 79.

3. DK, 346.

- ۱ - قوه پذیرش مفاهیم (یا فاهمه در اصطلاح کانت)
 - ۲ - قوه به کار بردن مفاهیم در مورد اشیا (قوه حکم)
 - ۳ - قوه استنتاج کردن با واسطه (قوه استدلال کردن یا عقل به معنای محدود آن)
- این گفته که عقل به معنای وسیع، هیچ نقشی در اعمال انسان ندارد به وضوح نادرست است. آن چه لازم است بررسی کنیم این است که این عقل دقیقاً چه نقشی در فعل بشری دارد.^۱

دو کارکرد عقل (کارکرد نظری و عملی)

به نظر کانت عقل به همان اندازه که در تفکر جلوه گر می شود، در عمل نیز ممکن است نمایان شود. کانت، عقل را تا آنجا که بر فعل اثر می گذارد یا فعل را متعین می کند، عقل عملی می نامد و معتقد است که عقل عملی و عقل نظری یک قوه هستند که به طرق مختلف آشکار می شوند و یا عقل در نهایت یکی است، ولی کاربردهای آن فرق می کند.^۲

کانت در نقد عقل محض می گوید: عقل به دو راه ممکن است با عینی که بدان تعلق می گیرد، بستگی پیدا کند یا صرفاً به آن عین و مفهوم آن تعین و نظم می بخشد و یا به آن، واقعیت (یا فعلیت) می دهد، در مورد اول، عقل نظری است و در مورد دوم، عقل عملی.^۳

هم چنین در نقد حکم می نویسد: عقل به دنبال آن است که شرط نامشروط را برای همه شرط ها بیابد، ولی این نیاز در تجربه برآورده نمی شود. ما در نظریه پردازی نظری به شیء فی نفسه نامشروط، جوهر نامشروط و علت نامشروط می رسیم. اما در حوزه نظر این ایده ها فقط فرضند و نه شناخت و هیچ نتیجه نظری از این فرض ها حاصل نمی شود. ولی در قلمرو عمل، ضرورت نامشروط، علیت خود عقل است تحت نام آزادی. آن چه امر عقلی فرمان می دهد، در جهان پدیداری ممکن نیست رخ دهد. بنابراین، تمایزی بین آن چه هست و آن چه باید باشد، ترسیم می شود. عقل عملی «باید» را اثبات می کند و عقل نظری «هست» را.^۴

کانت گاهی عقل عملی را با اراده یکی می داند و گاهی هم از آن به عنوان تعین بخش اراده سخن می گوید.^۵

1. CI, 79.

2. GMM, 57 ; KMT, 95 - 6.

۳. کانت، منجش خرد ناب، ص ۴۷، 5. CPR.

4. CP, 49.

5. GMM, 76.

تعبیر اول رضایت بخش‌تر است، زیرا می‌گوید که اراده ما همچون فکر ما عقلانی است و صرفاً امر کور و ناخودآگاهی نیست که به طور علی متاثر از تفکر آگاهانه ما باشد. با این همه، هنگامی که از عقل به عنوان تعیین بخش اراده سخن می‌گوییم، اشاره به این دارد که اراده و خواست، حیثیتی شناختی دارند که می‌توان آنها را به طور مجزا لحاظ کرد.

البته در سخن گفتن از قوا و نیروها خطری وجود دارد. این کل انسان است که فکر، احساس و اراده می‌کند. با وجود این، اغلب وقتی می‌خواهیم از عمل‌کردهای مختلف در فعالیت کلی انسان سخن بگوییم، مناسب است که از قوای تفکر، احساس و اراده سخن بگوییم. در واقع، اجتناب از چنین کاری تقریباً غیرممکن است و تا وقتی به خاطر داشته باشیم که آن چه در پی فهم آن هستیم همواره عنصری است در کل حیات عقلانی، چنین کاری هیچ زیانی ندارد.^۱

این که عقل در عمل نقش ایفا می‌کند، ابداع کانت نیست، بلکه نظریه‌ای است که از زمان ارسطو و افلاطون تا کنون بر فلسفه حاکم است. اگرچه افلاطون اراده را از میل و خواست صرف متمایز کرده، ولی ارسطو مبتکر تمایز بین عقل عملی (*nous praktikos*) و عقل نظری (*nous theoretikos*) بوده است و در قرون میانه فلاسفه عقل عملی را به *intellectus practicus* ترجمه کرده‌اند و تعبیر *intellectus activus* و *ratio practica* را نیز در مورد عقل عملی به کار می‌بردند.^۲

اما عقل در کارکرد نظری‌اش بیشتر در نقادی عقل نظری مورد بحث قرار می‌گیرد که در اینجا اجمالاً به آن اشاره می‌کنیم. شناخت ما سراسر از حواس شروع می‌شود و از آنجا به فهم و سپس به عقل می‌انجامد.

قوة دیگری برتر از عقل در ذهن یافت نمی‌شود که به وسیله آن وحدت نهایی در ذهن حاصل شود. این قوه، واجد سه مقوله یا معناست که برگشت همه معارف به آنهاست، هم‌چنین به واسطه آنها وحدت کامل در ذهن حاصل می‌شود. این مقولات عبارتند از: عالم، نفس و خدا. نقادی عقل نظری روشن می‌کند که این مقولات صرفاً صورت‌هایی هستند که وظیفه آنها وحدت و نظم بخشی است.^۳

1. CI, 79 - 80.

2. CP, 34.

3. CPR, 109.

عقل نظری هم‌چنین با عمل نیز ارتباط و پیوند دارد، زیرا تنها به واسطهٔ عقل نظری است که ما از موقعیتی که باید در آن عمل کنیم و یا عمل خود را با آن هماهنگ کنیم، آگاه می‌شویم. از دیدگاه ناظر بیرونی ممکن است چنین بنماید که وقوع کل حوادث، کارکرد همهٔ موجودات زنده و رفتار همهٔ حیوانات در یک جهان واحد صورت می‌گیرد، اما از دیدگاه فاعل و عامل، شناخت بر عمل تأثیر می‌گذارد. لذا می‌توان گفت که برای موجود عاقل، جهان یا موقعیتی که در آن عمل می‌کند، برطبق میزان شناخت از آن جهان تغییر می‌کند. از آنجا که افراد در موقعیت‌های مختلف به طرق متفاوت عمل می‌کنند، شناخت نظری باید تعیین‌کنندهٔ ویژگی افعال باشد؛ برای مثال اگر ندانیم جام پر از زهر است ممکن است آن را بنوشیم و اگر بدانیم آن را نخواهیم نوشید، مگر این که قصد خودکشی داشته باشیم.^۱

عقل عملی در فهم ما از قانون رفتارمان جلوه‌گر نمی‌شود، بلکه درخواستن مطابق با اصل یا ماکزیم یا بهتر است بگوییم در اراده کردن فعلی به عنوان مصداقی از یک مفهوم یا قاعده است که نمودار می‌شود.^۲

چکیده

برای ورود به فلسفهٔ اخلاق کانت، مقدماتی لازم است که به طور خلاصه عبارتند از:

۱ - کانت بر آن است که احکام اخلاقی، نظیر «ما باید راست بگوییم» جزء احکام تألیفی پیشینی‌اند. ویژگی‌های اصلی این قضایا کلیت و ضرورت است که از تجربه اخذ نمی‌شوند، زیرا بر فرض که همهٔ مردم راست بگویند، از آن نمی‌توان نتیجه گرفت که باید راست گفت («باید» نوعی ضرورت است). هدف عمدهٔ فلسفهٔ عملی کانت توجیه قضایای تألیفی پیشینی اخلاقی است.

۲ - منظور از فلسفهٔ اخلاق یا مابعدالطبیعهٔ اخلاق چیست؟ کانت بر آن است که هر معرفت عقلی یا صوری است و یا مادی. معرفت صوری تنها با صورت فهم و عقل سر و کار دارد نه با موارد خاص شناخت، ولی معرفت مادی دربارهٔ موضوعی بحث می‌کند یا به تعبیری، دارای متعلق و موضوعی است که دربارهٔ آن فکر و اندیشه می‌کند. معرفت صوری را می‌توان منطق، نامید و کانت از دو نوع منطق یعنی منطق استعلایی و منطق صوری سخن

1. CI, 81.

2. Ibid, 82.

می‌گوید. معرفت یا فلسفه مادی که از موضوعات خاص و قوانین حاکم بر آنها بحث می‌کند، بر دو گونه است. این دو گونه، منطبق با دو نوع قوانین متفاوت است. فلسفه مادی که بحث از قوانین طبیعت می‌کند، طبیعیات یا فلسفه طبیعی نامیده می‌شود، و فلسفه مادی که بحث از قوانین آزادی و اختیار می‌کند، فلسفه اخلاقی نامیده می‌شود. قوانین طبیعی توصیفی‌اند، در صورتی که قوانین اخلاقی دستوری‌اند. بنابراین، هر کدام از فلسفه طبیعی و فلسفه اخلاقی هم بخش تجربی دارند و هم بخش عقلی. جنبه عقلی و پیشینی آنها مابعدالطبیعه نامیده می‌شود. از این رو، ما دو نوع مابعدالطبیعه داریم: مابعدالطبیعه اخلاق و مابعدالطبیعه طبیعت. جنبه تجربی فلسفه طبیعی، علوم طبیعی و جنبه تجربی فلسفه اخلاق، انسان‌شناسی عملی یا علوم اجتماعی به طور کلی نامیده می‌شود. بنابراین، مابعدالطبیعه اخلاق، بخش عقلی فلسفه مادی اخلاقی است که فلسفه اخلاق نیز نامیده می‌شود.

۳- وظیفه فلسفه اخلاق چیست؟ وظیفه فلسفه اخلاق آن است که روشن کند ما چگونه به «باید» اخلاقی می‌رسیم، یا چگونه احکامی اخلاقی صادر می‌کنیم که برای همه آدمیان الزام‌آور باشد و توجیه آنها چیست. به عبارت دیگر، وظیفه فلسفه اخلاق این است که عناصر پیشینی و تجربی معرفت اخلاقی را از هم متمایز ساخته، بررسی کند که چه توجیهی برای قبول عناصر پیشینی داریم.

۴- آیا ما به اخلاق محض نیازمندیم؟ کانت بر آن است که اگر تمایز بین اخلاق پیشینی و تجربی صحیح باشد، شایسته است که هر بخشی را به طور مجزا مورد بحث قرار دهیم، زیرا آمیختن و خلط آنها باعث سردرگمی عقلی می‌شود. ما در بحث اخلاق باید معیارها و ضوابط ضروری و کلی عمل اخلاقی را تعیین کنیم تا بر اساس آنها به داوری بپردازیم. ممکن است عملی منطبق با عمل اخلاقی باشد، ولی انگیزه آن حب ذات یا تمایل یا انگیزه‌های سودگرایانه دیگری باشد. پس صرف انطباق داشتن با عمل اخلاقی ملاک درستی برای قضاوت عمل اخلاقی نیست. به تعبیر دیگر، به نظر کانت، اگر عملی بخواهد به لحاظ اخلاقی خیر باشد باید به خاطر تکلیف انجام شود و تنها بخش محض و پیشینی اخلاق است که می‌تواند به ما نشان دهد که ماهیت تکلیف چیست. بنابراین، ما به اخلاق محض یا پیشینی نیاز داریم تا ماهیت تکلیف را برای ما روشن کند.

۵- معنای عقل: عقل، قوه برتر شناخت است که انسان را از حیوان متمایز می‌سازد، و در موارد متعددی جلوه‌گر می‌شود. به نظر کانت، عقل به همان اندازه که در تفکر جلوه‌گر

می‌شود، در عمل نیز ممکن است نمایان شود. یا به تعبیری، عقل به دو راه ممکن است با عینی که بدان تعلق می‌گیرد، بستگی پیدا کند. یا صرفاً به آن عین و مفهوم آن تعیین و نظم می‌بخشد و یا به آن واقعیت می‌دهد، در مورد اول عقل نظری است و در مورد دوم عقل عملی. بنابراین، عقل عملی و عقل نظری دو کارکرد یک قوه‌اند. کانت گاهی عقل عملی را با اراده یکی می‌داند و گاهی هم از آن به عنوان تعیین بخش اراده سخن می‌گوید که تعبیر اول بهتر است.

عقل نظری با عقل عملی ارتباط و پیوند دارد؛ یعنی شناخت که کار عقل نظری است بر عمل آدمی که کار عقل عملی است، اثر می‌گذارد.



اراده خیر (یا نیک)

۱ - اراده خیر بدون قید و شرط خیر و نیک است

هدف کانت از طرح مسأله اراده خیر این است که می‌خواهد از تجربه عام اخلاق به عنوان امری معلوم شروع کند و به منشأ و پیش‌فرض آن، یعنی اصل اعلای اخلاق برسد. او استدلال خود را چنین آغاز می‌کند: «محال است چیزی را در جهان و حتی خارج از آن تصور کرد که بدون قید و شرط خیر باشد، مگر فقط اراده نیک و خیر را»^۱.

این بدین معنا نیست که اراده خیر تنها و فقط همان خیر است، بر عکس بسیاری از اشیا نظیر ثروت، علم، تیزهوشی، شجاعت، همت و پشتکار وجود دارند که در بسیاری موارد و جهات خیرند، ولی در همه اوضاع و شرایط خیر نیستند؛ یعنی هنگامی که اراده بد آنها را به کار می‌گیرد کاملاً بد می‌شوند. بنابراین، آنها خیرهای مشروطند؛ یعنی تحت شرایط خاصی خیرند نه مطلقاً و به خودی خود. تنها اراده خیر است که می‌تواند خیر فی نفسه یا خیر مطلق و غیرمشروط باشد. اما منظور از خیر بی‌قید و شرط یا مطلق و غیرمشروط چیست؟ منظور کانت از این تعریف این است که اراده خیر به تنهایی باید در هر زمینه‌ای که یافت شود خیر باشد. اراده خیر این طور نیست که در یک جا خوب و در جای دیگر بد باشد یا به عنوان وسیله‌ای برای نیل به یک هدف، خوب و برای نیل به هدفی دیگر، بد باشد. هم‌چنین خوبی و بدی آن بستگی به خواست و عدم خواست افراد ندارد. خیر بودن این اراده، مشروط به ارتباطش با حوزه‌ای یا هدفی یا تمایلی نیست و به طور خلاصه، اراده خیر، بدون قید و شرط و محدودیت خیر است.

1. GMM. 59.

اما منظور از اراده خیر چیست؟ ما در اینجا با اراده خیر آن چنان که وجدان اخلاقی عامه آن را تشخیص می‌دهد و درباره آن حکم می‌کند، سروکار داریم. بدین ترتیب، چنین تصویری از اراده خیر بالضروره مبهم است و باید همچون کانت اندیشمندانه آن را رها کرد. اما می‌توان گفت که اراده خیر، اراده‌ای است که در هر شرایطی که یافت شود، خیر است و بنابراین، باید خیر مطلق و نامشروط باشد^۱ (البته در آخر این فصل نظر کانت را در مورد اراده و خیر بیشتر توضیح خواهیم داد).

تعریف کانت از اراده خیر براساس این فرض که خیر معنای محصلی دارد، دو جنبه دارد: جنبه ایجابی و جنبه سلبی. او به صورت ایجابی می‌گوید که اراده خیر، بدون قید و شرط خیر است و به صورت سلبی می‌گوید که هیچ چیزی غیر از اراده خیر این گونه نیست. در مخالفت با بیان سلبی ممکن است بگوییم که امور دیگری غیر از اراده خیر هستند که می‌توانند خیر مطلق باشند و در مخالفت با بیان ایجابی ممکن است خیر مطلق بودن اراده خیر را انکار کنیم، حتی ممکن است منکر این امر شویم که چیزی به عنوان خیر مطلق وجود داشته باشد.^۲

۲ - آیا همه خیرها بدون قید و شرط خیرند؟

یک نظریه رقیب و بدیل کانت ممکن است این باشد که تمام خیرها (در معنایی از واژه خیر) بدون قید و شرط خیرند یا خیر مطلق و نامشروطند. ما در این بحث فقط اثبات می‌کنیم که نظریه کانت در مخالفت با آن نظریه حداقل ناموجه نیست.

اگر ما چیزهایی مختلف و متنوع را به طور جداگانه، یعنی جدا از زمینه‌شان مورد ملاحظه قرار دهیم می‌توانیم به حق آنها را خیر بنامیم. لذت، دانش و هنر نمونه‌هایی از این امور متنوع هستند. اکثر مردم آن گاه که این امور را مجزا ملاحظه می‌کنند متمایلند آنها را خیر یا خیر فی نفسه بدانند. به قول دیوید راس دست کم می‌توان آنها را خیر ظاهری نامید. به عبارت دیگر، تمامی چنین خیرهای ظاهری، خیرهای مطلق و نامشروطند. بنابراین، از این حیث اراده خیر به هیچ وجه آن طور که کانت تصور می‌کند، یگانه و بی‌مانند نیست.

ولی چنین نظریه‌ای در همه موارد با احکام عادی سازگار نیست. بدین ترتیب، لذت، به ظاهر یک خیر بدیهی است، اما در بعضی موارد کاملاً شر است؛ به عنوان مثال لذت ناشی از

1. CI, 34.

2. Ibid, 35.

درد و رنج دیگران کاملاً شر است و یا مواردی دیگر از این قبیل. پس این خیرهای ظاهری متناسب با حوزه و زمینه‌ای که در آن قرار دارند، تغییر می‌کنند. ممکن است اعتراض شود که حتی در چنین مضامینی هنر یا دانش نیست که بد است، بلکه دنبال کردن آنها بد است. شاید اما در این صورت، آیا ما صرفاً هنر یا دانش را باز به طور مجزا مورد داوری قرار نداده‌ایم؟ این چیزها به طور منفرد و جداگانه هرچه می‌خواهند باشند، اما در واقع، خوب یا بد بودنشان تنها به معنایی است که دنبال می‌شوند. خیری که تصور می‌شود به اشیا به طور جداگانه و مجزا تعلق دارد، انتزاعی است. خیر واقعی تنها خیر انضمامی و خارجی شیء است در موقعیتی انضمامی. این مطلب هر چه باشد، تبیین موجهی است از شیوه‌ای که به نظر می‌رسد خیریت اشیا بر حسب زمینه وجودی‌شان تغییر می‌کند.^۱

بدین ترتیب، این ادعای کلی که هر خیری (به یک معنا) از زمینه وجودی‌اش مستقل است، چندان مدلل نیست که بتوان به استناد آن، نظر کانت را مبنی بر این که خیریت اراده خیر از حیث عدم وابستگی به زمینه وجودی‌اش منحصر به فرد است، یکسره کنار گذاشت. هنگامی که می‌گوییم اراده خیر، بدون قید و شرط خیر است، منظورمان صرفاً این نیست که بتوانیم به طور انتزاعی بین خیر واقعی و خیریت آن به طور مجزا تمایز قائل شویم. کانت دست کم معتقد است که اگر اراده خیر، خیر مطلق باشد باید کل ارزش‌اش فی نفسه باشد و ارزش آن با نتایج و زمینه‌های متنوعی که در آن قرار می‌گیرد، افزایش و کاهش نیابد.^۲

ولی چنین مسائلی به طور مثال در مورد لذت صادق نیست، زیرا حتی اگر خیریت آن در حالت انضمامی و جدا و منفرد یکسان باشد ولی این خیر ظاهری ممکن است با بدی نتایجش یا بدی که از حضور آن در این موقعیت خاص ناشی شده است، افزایش یابد.^۳ سؤالی که باید به آن پرداخت این است که آیا کانت در یافتن تفاوت بین اراده خیر و خیرهای دیگر بر حق است یا نه، مسئله‌ای است که از بحث آینده روشن خواهد شد.

۳ - آیا خیرهای دیگر غیر از اراده خیر بدون قید و شرط خیرند؟

حتی اگر ما از پذیرش این اصل کلی که همه خیرها، خیر مطلقند، امتناع کنیم. با این همه

1. Ibid, 35 - 7.

2. GMM. 60.

3. CI. 34.

این امکان هست که غیر از اراده خیر موارد دیگری نیز وجود داشته باشند که خیر مطلق باشند. کانت این امکان را مورد بحث قرار می‌دهد و سپس به ارزیابی و در نهایت به رد این نظریه می‌پردازد که بعضی چیزها که بدون شک از خیلی جهات خوب و مطلوبند بتوانند مانند اراده خیر، خیر مطلق و بی‌قید و شرط باشند.^۱ ما در این موارد با خیریت انتزاعی و محض آنها سروکار نداریم، بلکه با خیر انضمامی مواجهیم. اصلی که کانت مطابق آن این خیرهای ظاهری را گردآوری و مورد ملاحظه قرار داده است چندان روشن نیست. او در ابتدا به خیرهایی که محصول و نتیجه اراده خیر نیست می‌پردازد و به عنوان نمونه، مواهب طبیعت را ذکر می‌کند. او موضوعات زیر را تحت این مواهب می‌گنجاند:

استعدادهای ذهنی، نظیر هوش، سرعت انتقال، قدرت تشخیص، شخصیت، تخیل، و توانایی هنری؛ و حالات طبع، مانند شجاعت، ثبات رأی و استقامت و....

سپس مواهب اقبال را مطرح می‌کند که در این مورد، قدرت، ثروت، شرافت، تندرستی و خوشبختی را نام می‌برد. سرانجام، به حالات طبع بر می‌گردد که در معرض آند که خیر بدون قید و شرط باشند، این امور عبارتند از: اعتدال در احساسات، خوشتن‌داری یا خون‌سردی یا اندیشه متین و....

به نظر کانت هیچ کدام از این موارد مانند اراده خیر، خیر مطلق و نامشروط نیستند، بلکه تنها وسایلی هستند که اراده هرطور که بخواهد آنها را به کار می‌گیرد و احياناً ممکن است باعث مفسده‌های زیادی نیز شوند یا در جهت اغراض مذموم به کار گرفته شوند و شرط خیر بودنشان اراده خیر است. البته بدی آنها صرفاً بدین دلیل نیست که منجر به نتایج بد می‌شوند، بلکه خودشان منبع شر اضافی‌اند. آیا این‌طور نیست که شجاعت و هوش و خون‌سردی مجرم، جرمش را سنگین‌تر می‌کند و نفرت مردم را نسبت به او افزایش می‌دهد.^۲ اگر منظور کانت این باشد که در انسان بد هیچ چیز، حتی فعالیت‌های هنری نمی‌تواند خیر باشد، سخن گزافی گفته است. به نظر می‌رسد جواب این مسأله با این سخن کانت روشن شود که خیر مشروط تنها به شرطی خوب است که کاربرد آن با قانون اخلاقی تعارض نداشته باشد.^۳

1. GMM, 59.

2. GMM, 59 - 60 ; CI, 38 - 9.

3. GMM, 62 ; CI, 39.

بنابراین، بر اساس نظر کانت حتی خیرهای بسیار بزرگ از هر نوع که باشند و در هر شرایطی، به طور ضروری خیر نیستند؛ یعنی آنها خیر مطلق و بی قید و شرط نیستند.

۴- برترین خیر

اگر اراده خیر، تنها چیزی است که خیر نامشروط یا مطلق است؛ یعنی در تمام شرایط و زمینه‌های ممکن خیر است، آیا می‌توانیم مانند کانت بگوییم که بنابراین، اراده خیر باید برترین خیر باشد؟

تعبیر برترین خیر مبهم است، زیرا ممکن است منظور از برترین خیر، خیری باشد که به خودی خود نامشروط و شرط همه خیرهای دیگر است.^۱ به این معنا، «برترین خیر» و «خیر مطلق» دقیقاً یکی است. اما کانت یک حکم ارزشی را نیز مطرح می‌کند. چنین خیری بی‌نظیر و برتر از هر خیر دیگری است، چنان که می‌گوید:

«چون با این حال عقل به عنوان قوه‌ای عملی به ما ارزانی شده است؛ یعنی به عنوان قوه‌ای که باید بر اراده مؤثر باشد و از آن رو، که طبیعت به طور عام در تقسیم مواهبش، وسیله را با غایت متناسب ساخته است، بنابر این، وظیفه واقعی آن باید پدید آوردن اراده‌ای باشد که فی نفسه خیر است و نه به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی دیگر، اراده‌ای که عقل برایش ضرورت مطلق دارد. چنین اراده‌ای بر اساس این بیان لازم نیست که تنها خوبی و کمال خوبی باشد، بلکه باید برترین خوبی و شرط هر خوبی دیگری، حتی آرزوی سعادت باشد»^۲.

تأیید و اثبات این نکته که از خیریت نامشروط اراده خیر نتیجه بگیریم که آن برترین خیر است، تا اندازه‌ای مشکل است؛ به عنوان مثال اگر در مورد چیزی مانند هوا که خوبی آن عبارت است از سودمندی آن برای انسان و حیوانات دیگر سخن می‌گوییم، دیگر نمی‌توانیم بگوییم که هوایی که همواره خوب است از ورزشی که گاهی اوقات خوب است، بهتر است؛ بلکه سودمندی هر چیزی آشکارا بستگی به زمینه و شرایط آن، یعنی نیازهای موجود زنده دارد. بی‌گمان درک این مطلب مشکل است که چگونه می‌تواند امری فی نفسه خیر باشد و با این حال، شرط تمام خیرهای دیگر نیز باشد، بدون این که به طور بی‌نظیری ارزشمندتر از این خیرهای مشروط باشد. ولی با این همه، ممکن است متمایل باشیم که چنین استدلالی را

1. GMM, 62 ; CI, 41.

2. GMM, 62.

که نتیجه آن با هیچ دلیل مستقلى تأیید نمى‌شود، مورد تردید قرار دهیم.^۱

۵- اراده خیر، متعلقات و نتایج آن

اراده خیر نه به دلیل نتیجه یا آثار و یا شایستگی‌اش برای نیل به غایتی مطلوب، بلکه صرفاً به حکم اراده آن، خیر دانسته مى‌شود؛ یعنى فى نفسه خیر است.^۲

روشن است که خیری که به شیء به صورت مجزا (بدون در نظر گرفتن زمینه‌اش) نسبت داده مى‌شود، یک امر انتزاعی صرف است. ممکن است در مورد اراده خیر نیز چنین گفت: اراده خیری که جدا از متعلقاتش در نظر گرفته شود چیزی جز امر انتزاعی صرف نیست. اراده خیر باید متعلق داشته باشد و مطمئناً خیریت اراده خیر باید به واسطه خوبی متعلقات آن و یا دست کم به واسطه خوبی چیزهایی که اراده خیر در پی تحصیل آنهاست، سنجیده شود. ما حتى نمی‌توانیم بحث خیر بودن اراده خیر را قبل از آن که خوبی انواع مختلف متعلقات آن را مورد بحث قرار داده باشیم، آغاز کنیم.

اگر متعلقات یک اراده خیر، خیرهای مشروطند (و شرط آنها نیز اراده خیر است) و خود اراده خیر، خیر مطلق است، امکان ندارد که اراده خیر، خیر بودنش را از خیریت متعلقاتش گرفته باشد.^۳

این بیان که کانت کاملاً آن را می‌پذیرد مبنی بر این که هر اراده خیری، همچون دیگر اراده‌ها باید متوجه متعلقات یا غایاتی باشد، به هیچ وجه تأثیری در این بحث نخواهد داشت. اگر خیریت اراده خیر، ناشی از خیریت غایات آن اراده نیست، پس به طریق اولی نمی‌تواند ناشی از کامیابی در تحصیل این غایات باشد. به علاوه موفقیت در عمل، بستگی به عوامل متعددی دارد که خارج از کنترل ماست، لذا خیری که بر طبق موفقیت یا عدم موفقیت تغییر می‌یابد، نمی‌تواند یک خیر نامشروط و مطلق باشد. اعتقاد به ارزش مطلق اراده خیر هرگز به این معنا نیست که اشیای دیگر، به خصوص اشیایی که مورد تعقیب و تحصیل اراده خیر قرار می‌گیرند فاقد ارزش‌اند. اراده خیر، برترین خیر است، اما کانت همواره این نظر واهی را رد کرده است که اراده خیر تنها خیر یا کل خیر باشد.^۴

1. CI, 42.

2. GMM, 60.

3. Ibid, 65 - 6.

4. GMM, 62; CI, 43.

۶- کارکرد و وظیفه عقل

آگاهی و وجدان اخلاقی متعارف این نظریه را تأیید می‌کند که اراده خیر به تنهایی یک خیر نامشروط است. در واقع، این، پیش فرض یا شرط همه احکام اخلاقی متعارف ماست. با وجود این، این ادعا، موهوم به نظر می‌رسد و باید با شاهد و دلیل دیگری، یعنی بررسی و کارکرد عقل در عمل آن را پی‌جویی کنیم.

برای انجام این کار ما باید مسلم فرض کنیم که در حیات سازمند، هر عضوی، غرض یا کارکردی دارد که با آن عضو به خوبی هماهنگ شده است و این مسأله در مورد حیات ذهنی و روانی نیز ساری و جاری است. در انسان‌ها عقل عضوی است که عمل را کنترل می‌کند دقیقاً همان طور که غریزه عضوی است که عمل را در حیوانات کنترل می‌کند. اگر قرار است که وظیفه عقل در عمل صرفاً نیل به سعادت باشد، این کاری است که غریزه آن را بسیار بهتر انجام می‌دهد.^۱ تجربه عملی به ما نشان می‌دهد که عقل هرچه پخته‌تر و آزموده‌تر باشد و عمداً برای لذت بردن از زندگی و سعادت بیشتر بکوشد، انسان در برخورداری از خرسندی راستین ناکام‌تر می‌شود. از این‌رو، در بسیاری افراد که صداقت اعتراف به این مسأله را داشته باشند، درجه‌ای از خردگریزی، یعنی بی‌زاری از عقل پیدا می‌شود، به ویژه در کسانی که در به کار بردن عقل آزموده‌ترند.^۲

در این راستا اگر فرض کنیم که عقل مانند اعضای دیگر باید به خوبی با غرض و هدفش سازگار باشد، باید کارکرد صحیح جنبه عملی عقل این باشد که اراده خیری فراهم آورد که خوبی آن به دلیل وسیله بودنش برای چیز دیگر (مثلاً سعادت) نباشد، بلکه فی نفسه و به طور مطلق خیر باشد.^۳

بنابراین، به نظر کانت عقل در عمل دو وظیفه و کاربرد اساسی دارد و هدف هر دوی آنها خیر است، در کاربرد نخست معطوف به خیر مشروط (یعنی سعادت) است و در کارکرد دوم متوجه خیر مطلق (یعنی اراده خیر)، که اولی تابع دومی است.^۴

امروزه چنین نظریه هدف‌مند یا غایت‌شناسانه‌ای در باب طبیعت به سهولت پذیرفته

1. ML, 18.

2. GMM, 61.

3. ML, 18.

4. CI, 42.

نمی‌شود. تنها لازم است ذکر کنیم که کانت به این اعتقاد باور دارد (اگرچه نه در شکل ساده آن) و این برای اخلاق او بسیار بنیادی‌تر است از آنچه عموماً فرض می‌شود.^۱

۷ - معنای اراده از دیدگاه کانت

در آثار کانت، منظور از اراده روشن نیست. او دو معنا برای اراده در نظر گرفته است: یکی معنای *wille* و دیگری معنای *willkur*، که هر دو را تحت عنوان اراده (*will*) آورده است. (در لغت *wille* اراده‌ای است که از سر تأمل باشد، ولی *willkur* اراده‌ای است که به طور گزافی و دلبخواهی است. در فرهنگ فلسفی آلمانی - انگلیسی *wille* به *intention* و *volition* و *willkur* به *arbitrariness*, *caprice* ترجمه شده است).^۲

او در بحث‌ها به آسانی از یکی به دیگری منتقل می‌شود و به هیچ وجه مسلم نیست که در تمام اوقات به دوگانگی مفاهیم التفات داشته است. در نقد عقل عملی، مفهوم اراده که آزادی صفت آن است، مبهم و گنگ است،^۳ زیرا آنجا محل برخورد دو مفهوم مختلف، ولی نه ظاهراً متمایز اراده و آزادی است که یکی را از نقد عقل محض آورده و دیگری را از تأسیس. در کتاب نقد عقل محض مفهوم آزادی به عنوان صرافت طبع یا خودانگیختگی^۴ در نظر گرفته شده است؛ یعنی قوه آغاز کننده یک سلسله علی در زمان. در کتاب تأسیس مابعدالطبیعه اخلاق، مفهوم آزادی به عنوان خودآیینی یا خود قانون‌گذار^۵ و بنابراین، مستقل از هر قانون از پیش داده‌ای لحاظ شده است.

دو قوه به طور کلی تحت یک عنوان، یعنی اراده نام‌گذاری می‌شوند و تحت یک مسأله، یعنی مسأله آزادی اراده از آنها بحث می‌شود. بعدها کانت به خواننده کمک کرده و قوه قبلی را *willkur* و بعدی را *wille* نامیده است، حتی در کتاب مابعدالطبیعه اخلاق که در آنجا تلاش می‌کند که یک تمایز درست بین آنها ترسیم و از خلط آنها اجتناب کند، اغلب موفق نمی‌شود. مترجمان و مفسران کانت برای هر کدام از آنها واژه‌های متفاوتی قرار داده‌اند؛ مثلاً بورن^۶

1. ML, 18.

2. K.G.Saur, *Dictionary of Philosophy Terms*, German - English, VOL.I, Routledge 1997.

3. CP, 176.

4. Spontaneity.

5. Autonomy.

6. Friedrich Gottlob Born.

واژه arbitrium را برای willkur قرار داده و آن را از voluntas متمایز کرده است. وایت بک در برابر آنها واژه free will و faculty of choice را به کار برده است.^۱ کمپ اسمیت^۲ در ترجمه خود از نقد عقل عملی این ادعا را مطرح می‌کند که تمایز بین wille و willkur بعد از تأسیس ما بعد الطبیعه اخلاق (۱۷۸۵) است. اما این تمایز در نقد عقل محض (۱۷۸۱) آشکار است در آنجا کانت همواره willkur را برای اشاره به توانایی انتخاب capacity of choice و آزادی را به عنوان استقلال توانایی انتخاب از فشار انگیزه‌های حسی به کار می‌برد؛ در حالی که توانایی انتخاب انسانی تحت تأثیر انگیزه‌های حسی قرار می‌گیرد، ولی به وسیله آنها ملزم نمی‌شود. کانت توضیح می‌دهد که این امر به این دلیل است که در انسان قدرت خود تعیینی وجود دارد که مستقل از فشار انگیزه‌های حسی است. این قدرت که در «باید» آشکار می‌شود، اراده نام دارد. کانت تمایز بین wille و willkur را هنگامی به کار می‌برد که اراده را به عنوان منبع «باید» مشخص می‌کند، منبعی که قوه و توانایی انتخاب را متعین می‌کند و موجب استقلال آن از انگیزه‌های حسی می‌شود. بنابراین، حتی در این‌جا تمایز او علائمی از خلط و اشتباه را نشان می‌دهد؛ یعنی بایدی که اراده و توانایی انتخاب را تعیین می‌کند. اما علی‌رغم اینها، اراده همواره توأم با آزادی و خودمختاری و خودانگیختگی است. به هر حال، کانت می‌تواند استدلال کند که خودآیینی اراده تنها اصل همه قوانین اخلاقی است که در مقابل دگر آیینی قوه و توانایی انتخاب Willkur است.^۳ لیدل می‌گوید: wille به اراده به عنوان منبع ماکزیم‌ها و دستورهای اعم از خودمختارانه یا دیگر آیینی اشاره دارد. به این معنا، اراده به معنای عقل عملی است. willkur به اراده به عنوان قوه خودانگیختگی انتخاب اشاره دارد، و به این معنا آزاد است که در به کارگیری آن قوه متعین نیست. به طور خلاصه wille (عقل عملی) اصول را عرضه می‌کند و willkur (انتخاب آزاد) بر طبق آنها گزینش می‌کند.^۴

از مطالب فوق به خوبی روشن می‌شود که کانت تصویر روشنی از اراده به دست نداده است و بیان او قدری مضطرب است.

1. Ibid, 177.

2. Kemp Smith.

3. Dk, 414.

4. KFM, 209 - 10.

۸ - خیر و شر از دیدگاه کانت

برای فهم هر چه بیشتر اراده خیر، توضیح هر کدام از مؤلفه‌های آن ضروری است. در گذشته در مورد اراده سخن گفتیم، ولی اکنون نوبت آن است که در مورد خیر و بالتبع آن شر را از نظر کانت بحث و بررسی کنیم. این بحث در دو بخش ذیل صورت می‌گیرد:

۱ - اقسام خیر و شر

کانت سه معنا را در مورد خیر از هم متمایز می‌کند:
(الف) چیزی ممکن است برای غرض گزافی و بی‌دلیل خیر باشد (زهر برای خودکشی خیر است).

(ب) چیزی ممکن است به دلیل غرض واقعی خیر باشد (تندرستی برای سعادت خوب و خیر است).

(ج) چیزی ممکن است به دلیل غرض وظیفه‌ای (یا از روی وظیفه) و ضروری که به وسیلهٔ موجود عقلانی بما هو عقلانی لحاظ شده است، خیر باشد.^۱
پیتن^۲ از این سه خیر به سودمندی یا خیر به عنوان وسیله، خیر برای من یا خیر من و خیر اخلاقی تعبیر می‌کند.^۳
کانت بین این سه خیر تمایز قائل است.

1 - bonitas Problematica

2 - bonitas Pragmatica

3 - bonitas moralis

که این سه خیر متناظر با سه نوع امر است؛ یعنی امر ظنی، امر قطعی یا عملی و امر اخلاقی که توضیح آن بعداً خواهد آمد.^۴ آنها هم‌چنین با سه نوع ضرورت نیز منطبقند. در هر کدام از سه نوع خیر و نه صرفاً در سومی، رابطه‌ای ضروری متعلق با اراده وجود دارد، رابطه‌ای ضروری که با قاعدهٔ عقل متعین می‌شود. با فرض این که خودکشی یک هدف باشد، بنابراین، هر انسانی که عاقل است و نه فقط فردی که قصد ارتکاب این عمل را دارد باید

1. CP, 131.

2. Paton

3. CI, 114.

4. Kant. *Lectures on Ethics*, Louis Infield 1930, P. 15.

خوبی زهر را برای این غرض تشخیص دهد. البته تنها چنین رابطه ضروری (رابطه اراده با متعلق آن) ضرورت مشروط است.^۱

۲ - رابطه خیر با قانون اخلاقی و لذت و عقل

از نظر کانت این مفهوم خیر است که از قانون اخلاقی اخذ می‌شود نه بر عکس.^۲ هم چنین با عقل است که می‌توانیم خیر و شر را تشخیص دهیم نه با احساس لذت و الم. کانت در نقد عقل عملی می‌گوید: تنها موضوعات عقل عملی، موضوعات خیر و شر هستند، منظور از خیر موضوعی است که مطابق با اصل عقل، ضرورتاً مطلوب است و منظور از شر موضوعی است که مطابق با اصل عقل، از آن اعراض می‌شود. مفهوم خیر باید از قانون اخلاقی اخذ شود. اگر مفهوم خیر از قانون اخلاقی اخذ نشود، بلکه بیشتر به عنوان اصل و مبنای قانون اخلاقی در نظر گرفته شود، آن مفهوم، مفهوم چیزی است که وجودش لذت را نوید می‌دهد و بنابراین، علیت فاعل را برای ایجاد آن متعین می‌کند؛ یعنی قوه میل را. چون محال است که به طور ماتقدم و قبل از تجربه تشخیص دهیم که چه ایده‌ای توأم با لذات است و چه ایده‌ای توأم با شر و الم. بنابراین، تنها فقط تجربه است که برای ما مشخص می‌کند چه چیزی خیر است و چه چیزی شر.

ویژگی فاعل که چنین تجربه‌ای به وسیله او انجام می‌شود، همان احساس لذت و الم است که متعلق به حس باطن اوست. بنابراین، مفهوم چیزی که بلاواسطه خیر است تنها اشاره به چیزی دارد که به احساس لذت بی واسطه مرتبط است؛ یعنی آن شیئی که بدون واسطه به احساس لذت ارتباط دارد در درجه اول خیر است و آن چیزی که بدون واسطه الم را بر می‌انگیزاند، شر است.

این امر حتی مخالف عرف لغت و زبان است که لذت را از خیر جدا می‌کند و الم را از شر. بنابراین، لازم است که خیر و شر همواره به وسیله عقل مورد قضاوت قرار گیرد و این عقل است که حکم می‌کند چه چیزی خیر است و چه چیزی شر، نه به وسیله احساس صرف که محدود به اذهان فردی و آگاهی و تأثیرپذیری انسان‌هاست.

چون لذت و الم نمی‌توانند به ایده یک شیء به طور ماتقدم مرتبط شود، بنابراین، فیلسوفی که خود را ملزم می‌یابد که احساس لذت را مبنای احکام اخلاقی قرار دهد، خیر را

1. CP, 131.

2. CPR_b, 317.

چیزی می‌نامد که وسیله نیل به لذت است و شر را چیزی که وسیله نیل به ناخوشایندی و الم. پس خیر تنها به دلیل وسیله بودن برای چیز دیگر، یعنی احساس لذت، خیر است.^۱

کانت در ادامه بر این نکته تأکید می‌ورزد که واژه‌های لاتینی bonum و malum به علت فقر زبان، مبهم‌اند، در نتیجه، آنها یک معنای دوگانه‌ای را می‌پذیرند و بنابراین، به ناچار قوانین عملی مبهم می‌شوند. خوشبختانه در زبان آلمانی برای هر یک از این واژه‌ها، دو واژه وجود دارد:

برای bonum دو واژه good = das Gute (خیر) و well - being = das wohl (خوب و لذت) و برای malum دو واژه evil = das Böse (شر) و das übel یا bad = das weh (بد). خوب و بد تنها به خوبی و بدی ربط دارند و اگر ما به این علت به چیزی رو آوریم یا از آن رو برتابیم، برای آن است که آن چیز با حساسیت ما و با احساس خوبی و رنجی که پدید می‌آورد، بستگی دارد.

اما خیر و شر همیشه با اراده - تا جایی که اراده به وسیله قانون عقل ضرورت می‌یابد و چیزی را متعلق خود می‌سازد - ربط دارند ... بنابراین، خیر و شر به طور مناسبی اشاره به اعمال دارد نه حالت احساسی شخص.

کانت با چنین تفکیکی می‌تواند به حقیقت سخن آن فیلسوف رواقی پی برد که از شدت درد فریاد می‌زد: «ای رنج هر چند مرا بی‌آزاری نخواهم پذیرفت که تو شری، زیرا با آن که آه و فغان آن فیلسوف گواه بدی رنج است، با این حال، او دلیلی ندارد که آن را شر بشمرد، چرا که رنج از ارزش شخص او نمی‌کاهد، بلکه فقط او را در وضعیت ناخوشایند و دشواری قرار می‌دهد، در صورتی که یک دروغ ارزش و عزت نفس او را می‌کاهد».^۲

بنابراین، خیر و شر به وسیله عقل تعیین می‌شوند: آن چه ما خیر می‌نامیم باید در حکم هر انسان عاقلی متعلق و موضوع قوه میل باشد و شر در چشم هر انسانی متعلق کراهت. بنابراین، این حکم علاوه بر حس نیازمند عقل است. ما می‌توانیم چیزی را بد بنامیم که هر کسی در عین حال آن را به عنوان خیر و خوب تصدیق کند. کسی که متحمل عمل جراحی می‌شود، بدون شک احساس می‌کند که این امر بدی است، ولی عقل او و هر کس دیگری آن را خوب توصیف می‌کند. کسی که از ایذا و ناراحت کردن مردم خرسند می‌شود و سرانجام

1. Ibid, 314 - 5.

2. Ibid, 316; CP, 133.

مستوجب عقوبت، مسلماً آدم بدی است، اما هر کسی تصدیق می‌کند که آن چیز خوبی است. وظیفه اصلی و حقیقی عقل همانا شناختن خیر و شر و هدایت انسان به سوی کردار اخلاقی است، اگرچه برآوردن نیازهای حسی و طبیعی آدمی نیز از وظیفه‌های عقل است. انسان از آن رو که به جهان حس تعلق دارد، احتیاجاتی دارد و عقل او یک مسئولیت و وظیفه اجتناب‌ناپذیری برای توجه به طبیعت حسی و پرداختن به دستورها و ماکزیم‌ها با مدنظر داشتن سعادت این زندگانی و حتی اگر ممکن باشد سعادت دنیای دیگر دارد. ولی هنوز انسان تا بدان حد حیوان نیست که نسبت به احکام عقل بی‌اعتنا باشد و آن را فقط چون ابزاری برای ارضای نیازهای حسی بداند، زیرا اگر عقل همان هدفی را دنبال کند که غریزه در حیوانات دنبال می‌کند، داشتن عقل ارزش انسان را از جانوران بالاتر نمی‌برد. انسان از آن رو نیاز به عقل دارد که خوبی و بدی را در همه زمان‌ها تشخیص داده و روشن کند که چه چیز فی نفسه خیر است و چه چیزی شر، شری که عقل غیر متأثر از حس به آن حکم می‌کند.^۱ پس از مجموع سخنان کانت چنین نتیجه می‌گیریم که قانون اخلاقی و اراده عقلانی تقدم بر خیر دارد، هم‌چنین به وسیله عقل عملی است که خیر و شر را تشخیص می‌دهیم نه به وسیله احساس.

چکیده

کانت مطالب فلسفه اخلاق خود را از اعتقادات اخلاقی متعارف شروع می‌کند و می‌کوشد پیش فرض آنها، یعنی اصل اعلای اخلاق را کشف کند. ما مطالب این فصل را به صورت ذیل خلاصه می‌کنیم:

۱ - اراده نیک و خیر، بدون قید و شرط نیک و خیر است. کانت می‌گوید: «محال است چیزی را در جهان و حتی خارج از آن تصور کرد که بدون قید و شرط خیر باشد، مگر تنها اراده خیر را». او اعتقاد دارد که تنها اراده خیر بدون قید و شرط خیر است. خیرهای دیگر نظیر ثروت، علم، شجاعت، تیزهوشی، ... بدون قید و شرط خیر نیستند؛ یعنی هنگامی که اراده بد آنها را به کار بگیرد، بد می‌شوند. بنابراین، آنها خیرهای مشروط‌تند نه مطلق و فی نفسه. ولی اراده نیک این طور نیست که در یک جا خوب و در جای دیگر بد، یا به عنوان وسیله‌ای برای نیل به یک هدف خوب باشد و برای هدف دیگر بد.

۱. ر.ک: عبدالرحمن بدوی، الاخلاق عند کنت، ص ۱۲۸ - ۱۳۰: ۸ - Ibid, 316.

۲- آیا همه خیرها، بدون قید و شرط خیر نیستند؟ نظریه رقیب نظریه کانت می‌گوید: که تمام خیرها به معنایی، بدون قید و شرط خیرند. هنگامی که چیزهای خیر را مانند علم و لذت به طور انتزاعی و جدای از مصادیقشان در نظر بگیریم آنها بدون قید و شرط خیرند. در جواب این نظریه می‌توان گفت که خیر واقعی تنها خیر خارجی و انضمامی است. خیری که به اشیا به طور جداگانه و مجزا تعلق دارد، انتزاعی است و تحقق خارجی ندارد. اگر چیزهای خیر در خارج تحقق پیدا کنند، در بعضی موارد خوب و در بعضی موارد دیگر بد می‌شوند و تنها هنگامی بدون قید و شرط خیرند که به صورت انتزاعی در نظر گرفته شوند. ولی اراده نیک در هر زمینه‌ای که یافت شود خیر است و خیریت آن، افزایش و کاهش نمی‌یابد. بنابراین، باز باید معتقد شویم که اراده نیک بدون قید و شرط نیک است.

۳- آیا خیرهای دیگر غیر از اراده خیر بدون قید و شرط خیرند؟ حتی اگر ما از پذیرش این اصل کی که همه خیرها، خیر مطلقاند، امتناع ورزیم، با این حال، این امکان وجود دارد که غیر از اراده خیر موارد دیگری هم وجود داشته باشند که خیر مطلق باشند. کانت این امکان را مورد بحث قرار می‌دهد و سپس به ارزیابی و در نهایت به رد این نظریه می‌پردازد که چیزهایی بتوانند وجود داشته باشند که به اندازه اراده خیر، بی‌قید و شرط خیر باشند. حتی می‌توان تصور کرد که در بعضی از اوقات خود آنها سبب بدی اضافی می‌شوند. آیا این طور نیست که شجاعت و هوش و خونسردی مجرم، جرمش را سنگین‌تر می‌کند و نفرت مردم را نسبت به او افزایش می‌دهد. پس همه خیرهای دیگر خیر مشروط‌اند نه مطلق و فی‌نفسه.

۴- اگر اراده خیر تنها خیر بی‌قید و شرط است، آیا می‌توانیم همانند کانت یک حکم ارزشی را نتیجه بگیریم که چنین خیری بی‌ظن و برتر از هر خیر دیگری است. اثبات این نتیجه تا اندازه‌ای مشکل است. سودمندی هر چیزی بستگی به شرایط دارد. در شرایطی ممکن است چیزی که خیر کمتری دارد، برتر و سودمندتر باشد.

۵- خیریت اراده خیر به دلیل نتیجه و آثار یا شایستگی آن برای نیل به غایتی مطلوب نیست، بلکه خیریت آن فی‌نفسه است. اگر متعلقات و اهداف یک اراده خیر، خیر مشروط‌اند (که شرط آنها، اراده خیر است) و خود اراده خیر، خیر مطلق است، امکان ندارد که اراده خیر، خیر بودنش را از خیریت متعلقاتش گرفته باشد. هم‌چنین خیریت اراده خیر ناشی از کامیابی در تحصیل این غایات نیست. به علاوه، موفقیت در عمل بستگی به عوامل

متعددی دارد که خارج از کنترل ماست. بنابراین، اراده خیر نمی‌تواند به سبب کامیابی در تحصیل غایات، خیر مطلق و نامشروط باشد.

۶- آگاهی و وجدان اخلاقی متعارف این نظریه را تأیید می‌کند که خیریت اراده خیر، مطلق و نامشروط است. اما کانت هم‌چنین با دلیل دیگری، یعنی با بررسی و کارکرد عقل در عمل آن را تأیید می‌کند. در موجودات زنده هر عضوی غرض و هدفی دارد که با آن عضو به خوبی هماهنگ شده است. در انسان‌ها عقل عضوی است که عمل را کنترل می‌کند. اگر قرار است که وظیفه عقل در عمل صرفاً نیل به سعادت باشد، این کاری است که غریزه آن را بسیار بهتر انجام می‌دهد. و تجربه به ما نشان داده است که هر چه عقل آزموده‌تر باشد و برای سعادت در زندگی بیشتر بکوشد، انسان در برخورداری از خرسندی راستین ناکام‌تر می‌شود. از این رو، اگر چه عقل مانند اعضای دیگر باید به خوبی با هدفش سازگار باشد، اما باید اراده خیری فراهم آورد که خوبی آن به جهت وسیله بودنش برای نیل به چیز دیگر، مثلاً سعادت نباشد، بلکه فی نفسه و به طور مطلق خیر باشد. البته چنین استدلالی مبتنی بر نظریه غایت‌شناسانه در باب طبیعت است.

۷- در آثار کانت، منظور از اراده به خوبی روشن نیست. او از دو معنای اراده، یعنی wille و willkür سخن می‌گوید و هر دو را تحت عنوان اراده آورده است. wille در لغت اراده‌ای است که از سر تأمل باشد، ولی willkür اراده‌ای است به صورت گزافی. او در بحث‌ها به آسانی از یکی به دیگری منتقل می‌شود. کانت در نقد عقل محض، مفهوم آزادی را به عنوان خودانگیختگی در نظر گرفته است؛ یعنی قوه آغاز کننده یک سلسله علی در زمان، اما در تأسیس مفهوم آزادی را به عنوان خودآیینی اراده در نظر گرفته است. مترجمان و مفسران کانت برای هر کدام آنها اصطلاحی را برگزیده‌اند.

۸- کانت سه معنا را در مورد خیر از هم متمایز می‌گرداند که عبارتند از:

الف) خیر به عنوان وسیله،

ب) خیر برای من یا خیر من،

ج) خیر اخلاقی. متناظر با این خیرات سه نوع امر وجود دارد: یعنی امر ظنی، امر قطعی یا عملی و امر اخلاقی.

کانت بر آن است که مفهوم خیر از قانون اخلاقی اخذ می‌شود نه بر عکس و نیز با عقل است که خیر و شر را تشخیص می‌دهیم نه با احساس لذت و الم که شخصی است. اگر مفهوم

خیر از قانون اخلاقی اخذ نشود، بلکه اصل و مبنای قانون اخلاقی باشد، آن، مفهوم چیزی است که وجودش لذت را نوید می‌دهد. لذت چیزی است که نمی‌توان آن را به طور ماتقدم و پیشینی مشخص کرد. از این رو، تجربه است که برای ما مشخص می‌کند چه چیزی خیر است و چه چیزی شر. تجربه امری شخصی است و نمی‌تواند ملاک درستی برای همهٔ آدمیان باشد. خیر و شر باید به وسیلهٔ عقل تعیین شوند؛ یعنی آن چه ما خیر می‌نامیم باید در حکم هر انسان عاقلی متعلق قوهٔ میل باشد و شر در چشم هر انسانی موضوع کراهت.



تکلیف

۱ - اراده خیر و تکلیف

کانت برای این که ماهیت اراده خیر را روشن کند، از مفهوم تکلیف کمک می‌گیرد. اراده‌ای که به خاطر تکلیف عمل می‌کند، اراده خیر است.^۱ اما این طور نیست که هر اراده خیری ضرورتاً همان اراده‌ای باشد که به خاطر تکلیف عمل می‌کند، بلکه اراده کاملاً خیر یا اراده مقدس هرگز به خاطر تکلیف عمل نمی‌کند، زیرا در خود مفهوم تکلیف مفهوم غلبه بر خواست‌ها و امیال وجود دارد.

اراده مقدس یا کاملاً خیر، خودش را در اعمال خیر نمودار می‌سازد، بدون این که از امیال طبیعی جلوگیری کند یا اثر آنها را خنثی سازد، زیرا که اصلاً میل طبیعی و حسی ندارد. پس می‌توانیم فرض کنیم که اراده خداوند مقدس است، ولی از سر تکلیف عمل نمی‌کند.^۲ اما در موجودات متناهی نظیر انسان، محدودیت های ذهنی خاصی وجود دارد و اراده آنان کاملاً خیر نیست، بلکه متأثر از خواست‌ها و تمایلات حسی است که می‌توانند برای اراده خیر آنان موانع ایجاد کنند. بنابراین، اعمال خیر به دلیل این موانع برای اراده به صورت تکلیف نمایان می‌شود؛ یعنی اعمالی که علی‌رغم موانع باید انجام شوند.^۳ البته نباید چنین تصور کرد که اراده تنها بدان جهت خیر است که بر موانع غلبه می‌کند. اراده خیر باید به خودی خود و جدا از موانع، خیر باشد، زیرا اگر ما بتوانیم به ایده‌آل خیر کامل برسیم تمایلاتمان را آن

1. GMM, 62.

2. GMM, 78; CI, 46.

3. CPRa, 84 - 5.

چنان تنظیم می‌کنیم که دیگر موانعی برای اراده نباشند. اما سروکار ما با اراده مقدس نیست، بلکه با اراده خیر تحت شرایط بشری است، بنابراین، با اراده‌ای است که به خاطر تکلیف عمل می‌کند.^۱ اما چگونه آن را در افعال تشخیص بدهیم و یا به عبارتی کدام افعال شایسته آنند که به این وصف متصف شوند؟ کانت برای جواب به این سؤالات بحث ذیل را مطرح می‌کند.

۲ - انگیزه افعال

اعمالی که از انسان سر می‌زند به سه دسته عمده تقسیم می‌شود:

الف) افعالی که از سر نفع و مصلحت شخصی صادر می‌شوند.

ب) افعالی که از سر تمایل بی‌واسطه انجام می‌شوند.

ج) افعالی که نه از سر تمایل بی‌واسطه و نه از سر مصلحت شخصی، بلکه به خاطر تکلیف انجام می‌گیرند.^۲

کانت برای فعلی که از سر نفع و مصلحت شخصی صادر شده است، کاسبی را در نظر می‌گیرد که به همه افراد از روی درستکاری خدمت می‌کند، ولی نه تمایل بی‌واسطه به چنین کاری دارد و نه از سر تکلیف کارش را انجام می‌دهد، بلکه انگیزه او رونق کاسبی است. چنین عملی از نظر کانت اخلاقی نیست، هر چند ممکن است مطابق با تکلیف باشد.^۳ کانت می‌گوید چنین اعمالی به وضوح از اعمال اخلاقی قابل تشخیص‌اند.

ولی اعمالی که از روی تمایل بی‌واسطه انجام می‌شوند ممکن است با اعمالی که از سر تکلیف صادر می‌شوند، اشتباه شوند؛ یعنی ارزش اخلاقی چنین اعمالی به سختی معلوم می‌شود، زیرا در هر دوی این موارد ما به نتیجه یا غایت عمل نظر نمی‌کنیم، بلکه خود عمل برای ما مطلوب است؛ مثلاً این یک تکلیف است که هر کسی جان خود را حفظ کند، علاوه بر این هر کسی یک تمایل بی‌واسطه نیز به انجام چنین کاری دارد. ولی پروای هراس آمیزی که اغلب مردم در این موارد دارند، هیچ گونه ارزش ذاتی ندارد و دستور (یا ماکزیم) رفتار آنها از هرگونه مضمون اخلاقی تهی است. پس چنین افعالی هر چند مطابق تکلیف‌اند، ولی از سر تکلیف نیستند^۴ و ارزش اخلاقی هم ندارند و انگیزه آن تنها میل و لذت فاعل است.

1. CI, 46.

2 Ibid, 47.

۳. عبدالرحمن ندوی، همان، ص ۴۸: 63 GMM.

4. Ibid.

بنابراین، برای این که کاملاً مطمئن شویم که ارزش اعمالی را که به خاطر تکلیف انجام شده‌اند، تشخیص داده‌ایم یا نه، کانت از ما می‌خواهد که امیال بی‌واسطه را کنار بگذاریم و ارزش افعال را بدون حضور این تمایلات تعیین کنیم؛^۱ برای مثال وقتی بر تمام وجود ما غم سایه می‌افکند و از زندگی بیزار می‌شویم، تمایل بی‌واسطه‌ای به این امر پیدا می‌کنیم که به زندگی خود خاتمه دهیم ولی با وجود این، هنوز تکلیف داریم که به حیات خود ادامه دهیم. در این حالت، فعل ارزش اخلاقی دارد. زیرا که به خاطر تکلیف انجام شده است.^۲ بنابراین، کانت می‌گوید که فعل تنها هنگامی ارزش اخلاقی دارد که به خاطر تکلیف انجام شود نه این که انگیزه آن مصلحت و نفع شخصی یا تمایل بی‌واسطه به آن فعل باشد، چرا که در این صورت، فقط مطابقت با تکلیف داشته و فاقد ارزش اخلاقی است.

۳ - سوء تفسیر کانت

اگر معنای نظریه کانت این باشد که تمایل طبیعی (یا حتی احساس رضایت از انجام عمل) از ارزش اخلاقی آن می‌کاهد، نظریه‌ای بی‌معنا می‌شود، ولی ابهام کلام او بسیار زود به برداشت ناصحیح از کلام او کمک کرده است، چنان که این امر از اشعار مشهور شیلر به خوبی مشهود است.

با خوشحالی به دوستانم خدمت می‌کنم، اما افسوس که این را با لذت انجام می‌دهم.
از این رو، به شک و تردید دچار شده‌ام که مبدا اهل فضیلت نباشم.
و در جواب گفته‌اند:

مطمئناً تنها چاره تو این است که بکوشی تا آنها را تحقیر کنی یا مورد تنفر قرار بدهی.
آن گاه با کراحت آن چه را تکلیف به تو امر می‌کند، انجام دهی.^۳

به نظر کانت این بدترین نوع انتقادی است که مطرح شده است، زیرا منظور او این نیست که اگر در انجام فعل تمایل وجود داشته باشد، یا لذتی از ارضای این تمایل حاصل شود و یا با خشنودی و رضایتی توأم باشد، آن فعل، ارزش اخلاقی ندارد. کانت معتقد است برای این که فعل ارزش اخلاقی داشته باشد نباید تنها مطابق با تکلیف باشد، بلکه باید از سر تکلیف انجام

1. CI, 47.

2. GMM, 63.

3. CI, 48.

شود. او در پی این اعتقاد می‌گوید: تا آنجا که فعل صرفاً از سر تمایل یا حتی از سر میل عقلانی به سعادت انجام شود. هیچ ارزش اخلاقی نخواهد داشت. این مطلب درستی است. آیا کسی می‌پذیرد که خیر بودن یا تکلیف بودن فعلی صرفاً به این دلیل باشد که گرایشی به انجام آن داریم؟

او برای اثبات نظریه خود روش تفکیک را بر می‌گزیند و به بررسی افعالی می‌پردازد که تنها از سر تمایل و بدون هیچ انگیزه تکلیف صورت پذیرفته است، و می‌گوید آنها ارزش اخلاقی ندارند. هم‌چنین افعالی را بررسی می‌کند که صرفاً به خاطر تکلیف و بدون هیچ تمایلی انجام گرفته‌اند، و می‌گوید آنها واجد ارزش اخلاقی هستند. به کار بردن این روش به این معنا نیست که آنجا که تمایلی همراه با تکلیف است، عمل انجام شده هیچ ارزش اخلاقی ندارد، بلکه فقط منظور او این است که اولاً، فعل دقیقاً از آن جهت خیر است که از اراده‌ای که به تکلیفش عمل می‌کند، سرچشمه بگیرد. ثانیاً، با اطمینان نمی‌توانیم تصریح کنیم که یک عمل خیر است، مگر از آن جهت که معتقد باشیم که اراده‌ای که به تکلیف عمل می‌کند فی نفسه و بدون همراهی هیچ تمایلی برای انجام فعل کافی است و ثالثاً، چنین عقیده‌ای از روی صدفه است، مگر این که در انجام فعل تمایل بی‌واسطه‌ای وجود نداشته باشد.^۱

بنابراین، این تحریف نظر کانت است اگر بگوییم در نظر او فعلی که هم از سر تمایل و هم از سر تکلیف صادر شده است نمی‌تواند خیر باشد.^۲

از طرف دیگر، منظور او از این که ما در تعیین تکلیف خود، نباید تمایلات و حتی سعادت‌مان را که حد اعلای ارضای تمایلات است، به حساب آوریم، این است که ما نمی‌توانیم اظهار کنیم که یک عمل صرفاً به دلیل این که اتفاقاً تمایلی به انجام آن داریم یا این که فکر می‌کنیم که آن عمل ما را سعادت‌مند یا خوشحال می‌کند، تکلیف است، زیرا اگر ما بر این اساس، فعلی را تکلیف بدانیم، خود را فریب داده‌ایم، چرا که همه ما می‌دانیم که تبعیت از تکلیف می‌تواند به معنای قربانی کردن تمایل و یا حتی سعادت باشد. با این همه، به نظر کانت ما حق داریم - اگرچه نه یک تکلیف مستقیم - که سعادت خودمان را تا آنجا که ناسازگار با قانون اخلاقی نباشد، دنبال کنیم.

کانت هم‌چنین تصدیق می‌کند که تمایلات در زندگی اخلاقی نقش دارد و برای آماده کردن

1. Ibid, 49.

2. Ibid.

اذهان ساده برای پیمودن راه‌های فضیلت لازم است مزایای فضیلت و زیان‌های رذیلت در نظر گرفته شود. برخی تمایلات، مانند حس هم‌دردی به میزان زیادی ما را در اجرای وظایف خیرخواهانه یاری می‌کند، به همین دلیل باید آنها را پرورش داد. حتی سعادت و مزایایی که در پی زندگی نیک می‌آید به درستی مورد تأکید قرار می‌گیرند تا جاذبه‌های رذیلت را خنثی ساخته و شانس بهتری را در اختیار انگیزه تکلیف قرار دهد تا بتواند اثر خود را اعمال کند. پس آن چه نادرست است جانشین کردن سعادت یا منفعت شخصی به جای انگیزه تکلیف است. انجام چنین کاری، مساوی است با ویران ساختن اخلاق. خیریت فعل به این دلیل نیست که به سبب سعادت شخصی صورت گرفته است، بلکه فعل تنها هنگامی خیر است که از سر تکلیف انجام شود.^۱

پس به طور خلاصه، از دیدگاه کانت عملی اخلاقی است که از سر تکلیف صادر شود نه از تمایل بی‌واسطه یا نفع و مصلحت شخصی. او برای تشخیص فعل اخلاقی، دو محرک (محرک تکلیف و تمایل بی‌واسطه) را در مقابل هم قرار داده است تا مشخص کند که کدام یک منبع ارزش اخلاقی است. در آخر نتیجه می‌گیرد برای این که یک عمل اخلاقاً خیر باشد، محرک وظیفه و تکلیف برای تعیین آن کافی است (هر چند که ممکن است در همان حال توأم با انگیزه‌های دیگر نیز باشد).^۲

البته کانت به روشنی بیان نکرده است که آیا دو نوع انگیزه می‌تواند در یک عمل اخلاقی حاضر باشد یا این که آیا یک انگیزه می‌تواند انگیزه دیگر را تأیید کند، یا نه. ولی از مطالب کانت نمی‌توان نتیجه گرفت که هر جا تمایل بود، هر چند که عمل از سر تکلیف صادر شده باشد، آن عمل، غیر اخلاقی است.^۳

۴ - معنای تکلیف

در همین بخش لازم است معنای تکلیف را بیشتر توضیح دهیم. تکلیف، مفهوم محوری و اساسی در فلسفه عملی کانت است. ریشه‌های دور تکلیف، در نقد رواقیان از اخلاق کلاسیک قرار دارد. رواقیان معیار «درستی عمل» یا عمل بر طبق عقل حقیقی و درست (right reason)

1. Ibid, 49.

2. Ibid, 49 - 50.

3. ML, 19.

را جایگزین مفهوم خیر اعلای کلاسیک به عنوان معیار اصلی عمل اخلاقی کردند. درستی یک عمل بر تمایل و میل عامل مبتنی است نه بر نتایج عمل. تمایل صحیح، عبارت است از عمل کردن بر اساس تکالیف که از جانب عقل کلی و اوضاع و شرایط خاص تحمیل می‌شود. کانت به خوبی با رواقیان آشنایی داشت و به آنان در سرتاسر نوشته‌های خود اشاره کرده است.

منبع نزدیک‌تر او در باب تکلیف، در حرکت احیای رواقی قرن هفدهم به خصوص در هولند (Holland) بود که درپروس مهم بود. کانت تحت تأثیر سه عامل از متون رواقی استقبال کرد:

- ۱ - تأکید فرقه و مذهب پروتستان بر نیت به جای افعال.
 - ۲ - نظریه حقوق طبیعی که بر عقل درست و حقیقی تأکید می‌کرد.
 - ۳ - اعمال تأدیبی و انضباطی سیاست اولیه جدید حکومت
- البته کانت بیشتر متأثر از کریستیان ولف و بومگارتن بود، ولی با فلسفه نقدی خود در اخلاق، این سنت را متحول کرد و بیان جدیدی از تکلیف ارائه داد.^۱
- معانی مختلف تکلیف: کانت تحت واژه تکلیف، سه ایده متمایز، ولی مرتبط به هم را می‌گنجاند که همگی مضمون تعارض بین قانون اخلاقی و امیال را پیش فرض قرار می‌دهد.
- معنای اول: تکلیف چیزی غیر از محدودیت اراده و ایجاب و الزام قانون کلی نیست. در این معنا، واژه تکلیف به خود امر مطلق و به رابطه الزام‌آور آن با اراده اشاره دارد. از آنجا که تنها یک قانون اخلاقی نهایی وجود دارد، بنابراین، به این معنا تنها یک تکلیف وجود دارد.
- معنای دوم: کانت هم‌چنین همه اعمال، دستورها یا ماکزیم‌های اعمال و غایاتی را که امر مطلق به آنها فرمان می‌دهد، تکلیف می‌نامد. تکلیف به این معنا مصادیق زیادی دارد؛ برای مثال پای‌بندی به معاهدات، نیکوکاری و راستگویی.

معنای سوم: سرانجام، کانت واژه تکلیف را به کار می‌برد تا به تنها محرک ویژگی اخلاقی خاص اشاره کند که عبارت است از تمایل قانون‌مند احترام به امر مطلق و اطاعت فروتنانه از آن در مواجهه با امیال و تمایلات. تکلیف ما را ملزم می‌کند که از قانون اخلاقی به این دلیل که قانون اخلاقی است پیروی کنیم، آن هم از طریق احترام به آن و بدون توجه به چیز دیگری که ممکن است با انجام آن، بدان نایل شویم یا نشویم. بنابراین، تکلیف ما (به معنای

اول)، یعنی فرمان اخلاقی کلی این است: تکلیف را (به معنای دوم) از سر انگیزه تکلیف (به معنای سوم) انجام بده^۱. کانت در نقد عقل عملی با تعبیری زیبا دربارهٔ تکلیف چنین می‌گوید:

ای تکلیف! ای نام بزرگ و والا، بی آن که با چیزهای خوشایند و دلربا همراه شوی، توقع اطاعت و فرمانبرداری داری (یا امر به اطاعت می‌کنی) و بی آن که ارادهٔ ما را از راه ترساندن که پدید آورنده وحشت یا بیزاری طبیعی است، برانگیزی، فقط قانونی را مقرر می‌داری که به خودی خود به درون جان ما راه می‌یابد و ما را به احترامی (که از سر بی میلی است) و می‌دارد، (اگر چه همواره با اطاعت همراه نباشد)، قانونی که همهٔ تمایلات ما در برابر آن بی فروغ می‌شوند، هر چند که پنهانی بر ضد آن تأثیر می‌کنند. ای تکلیف، خاستگاهی که سزاوار تو است کدام است و ریشهٔ تبار شریف تو را که مغرورانه از پذیرفتن هرگونه قربت و خویشاوندی با تمایلات سرباز می‌زند در کجا باید جست؟ همان ریشه‌ای که شرط لازم تنها ارزشی است که انسان به خود می‌دهد. کانت در جواب می‌گوید:

آن چیز کمتر از نیروی نیست که انسان را (به عنوان بخشی از جهان حسی) از خود تعالی می‌بخشد، نیروی که انسان را به نظام اشیایی که تنها فهم توان شناخت آن را دارد، پیوند می‌دهد، به جهانی که سرتاسر جهان محسوس و هستی به طور تجربی قابل متعین انسان در زمان را و نیز کل نظام غایاتی که فقط مناسب با چنین قوانین عملی نامشروط به عنوان قوانین اخلاقی است، تحت سلطه و امر خود درمی‌آورد. این نیرو چیزی غیز از شخصیت نیست؛ یعنی آزادی و استقلال از مکانیسم طبیعت است که می‌تواند به عنوان توان موجودی در نظر آید که تابع قوانین خاص (یعنی قوانین عملی محض است که از طرف خود عقل عرضه می‌شود)، و بدین ترتیب، شخص که وابسته به جهان محسوس است، تا آن جا که متعلق به جهان عقلی است، تابع شخصیت خود می‌باشد. از این رو، شگفت انگیز نیست اگر انسانی که به هر دو جهان تعلق دارد، واجب است که از نظر ویژگی دوم که ویژگی برتر اوست با احترام به خود نظر کند و قانون‌های آن را با برترین احترام بنگرد.

... قانون اخلاقی مقدس است و انسان به اندازهٔ کافی نامقدس، اما بر او واجب است که انسانیت را در شخص خود با تقدس بنگرد. در سرتاسر کائنات هر چیزی را که بخواهد یا بر آن سلطه داشته باشد، تنها به عنوان وسیله می‌تواند به کار گیرد. فقط انسان و همراه او هر

موجود عقلانی غایت فی نفسه هستند. او به دلیل خودآیینی آزادیش، تابع قانون اخلاقی است که مقدس است.^۱

چکیده

این فصل دربارهٔ تکلیف به بحث می‌پردازد که به صورت ذیل خلاصه می‌شود:

۱ - کانت برای این که ماهیت ارادهٔ خیر را روشن کند از مفهوم تکلیف کمک می‌گیرد. اراده‌ای که به خاطر تکلیف عمل می‌کند، ارادهٔ خیر است. البته منظور از این اراده، ارادهٔ انسانی است؛ والا ارادهٔ خدا که ارادهٔ کاملاً خیر است، هیچ گاه به خاطر تکلیف عمل نمی‌کند، چون در خود مفهوم تکلیف غلبه برخواست‌ها و امیال وجود دارد و خدا میلی ندارد که بر آن غلبه کند.

۲ - کانت برای روشن ساختن ارادهٔ خیر، یعنی اراده‌ای که به خاطر تکلیف عمل می‌کند، انگیزهٔ افعال را مورد بحث قرار می‌دهد. افعالی که از انسان سر می‌زنند به سه دسته عمده تقسیم می‌شود:

(الف) افعالی که از سر نفع و مصلحت شخصی صادر می‌شوند.

(ب) افعالی که از سر تمایل بی‌واسطه انجام می‌شوند.

(ج) افعالی که به خاطر تکلیف انجام می‌گیرند.

کانت برای نوع اول کاسبی را در نظر می‌گیرد که برای رونق کسب خود که یک نفع شخصی است، به همهٔ افراد از روی درستکاری خدمت می‌کند، این کار نه از سر تمایل بی‌واسطه است نه از سر تکلیف. چنین عملی را کانت اخلاقی نمی‌داند. اما کسی که عمل خود را از سر تمایل بی‌واسطه انجام می‌دهد انفکاک آن از نوع سوم به سختی امکان‌پذیر است. در هر دو نوع، خود عمل مطلوب است نه نتیجهٔ آن، مانند حفظ جان. کانت چنین عملی را نیز اخلاقی نمی‌داند. او برای افعال تکلیفی عملی را فرض می‌کند که نه تمایل بی‌واسطه به آن داریم؛ و نه برای نفع شخصی است؛ مثلاً آن گاه که در زندگی مشکلی برای ما پیش آید، تمایل، ما را به خودکشی و می‌دارد، ولی تکلیف به ما می‌گوید که به حیات خود ادامه دهیم. چنین عملی، عمل اخلاقی است.

۳ - البته بیان قبلی کانت به این معنا نیست که اگر در انجام تکلیفی، تمایل بی‌واسطه یا

1. CPRa, 89 - 90; CPRb, 327 - 8.

لذتی از ارضای آن وجود داشت، ارزش اخلاقی ندارد، همان طور که بعضی مانند شیلر چنین گمان کرده‌اند. کانت می‌خواهد بگوید که تنها عملی، عمل اخلاقی است که انگیزه اراده‌ای که آن را انجام می‌دهد، عمل به تکلیف باشد نه نفع شخصی و تمایل، زیرا همه می‌دانیم که تکالیفی وجود دارند که در آنها تمایل و حتی سعادت و لذت، باید قربانی شود. ولی این بدین معنا نیست که در چنین اعمالی، نباید به هیچ وجه تمایل و لذت باشد. کانت حتی در جایی تصدیق می‌کند که تمایلات و سعادت و مزایای آن، شانس بهتری را در اختیار انگیزه تکلیف قرار می‌دهد.

۴- کانت در اخذ مفهوم تکلیف تحت تأثیر رواقیان مخصوصاً حرکت احیای رواقی قرن هفدهم در پروس، قرار گرفته بود. اما او بیشتر از کریستیان ولف و بومگارتن متأثر بود. او معانی متفاوت، ولی به هم مرتبطی را از تکلیف ارائه می‌دهد که عبارتند از:

الف) تکلیف چیزی غیر از محدودیت اراده و ایجاب و الزام قانون کلی نیست.
ب) کانت همه اعمال، دستورهای (ماکزیم‌های) اعمال و غایاتی را که امر مطلق فرمان می‌دهد، تکالیف می‌نامد.

ج) تکلیف تنها محرک عمل اخلاقی است و عبارت است از ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون، بدون توجه به چیز دیگر.

بنابراین، می‌توان آنها را به نوعی به هم مربوط کرد. تکلیف به معنای اول، یعنی فرمان اخلاقی کلی این است که: تکلیف را (به معنای دوم) از سر انگیزه تکلیف (به معنای سوم) انجام بده.

دستور (یا ماکزیم) اخلاق

در این فصل در پی آنیم که روشن کنیم که ارزش اخلاقی عملی که از سر تکلیف انجام می‌گیرد به دلیل دستور یا ماکزیم آن است نه به دلیل نتایج آن، که در طی چند بخش روشن می‌شود.

۱ - ارزش اخلاقی یک عمل مبتنی بر نتایج آن نیست

ارزش اخلاقی عملی که از سر تکلیف انجام می‌گیرد نه به دلیل نتایجی است که از آن عمل به دست آمده یا آن عمل در پی نیل به آنها است، بلکه به دلیل اصل صوری یا دستور (یا ماکزیمی) است که به موجب آن، تصمیم به اقدام به آن عمل گرفته شده است.^۱ قبلاً روشن شد که ارزش اخلاقی یک عمل مبتنی بر این واقعیت است که عمل از سر تکلیف انجام شود و نه به خاطر ارضای تمایل. اکنون در پی آنیم این نکته را توضیح دهیم که ارزش اخلاقی یک عمل مبتنی بر نتایج به دست آمده از آن عمل یا نتایجی نیست که انتظار می‌رود به دست آید، زیرا نتایجی را که ما با اعمال خود به دنبال تحصیل آنها هستیم، ضرورتاً همان‌هایی نیستند که در خارج به دست می‌آوریم؛ مثلاً اراده خیر اخلاقی یک انسان فلج هیچ گونه نتایج بیرونی به دست نمی‌دهد. کانت با این بیان تمام آشکال سودگرایی در اخلاق را نفی می‌کند.^۲

دلایل کانت بر این که ارزش اخلاقی یک عمل مبتنی بر نتایج نیست، عبارتند از:

1. GMM, 65.

2. ML, 20.

الف) اگر ارزش اخلاقی عملی مبتنی بر نتایجی باشد که از آن عمل به دست آمده یا آن عمل در پی نیل به آنهاست (یعنی قرار است به دست آید) آن عمل، حتی هنگامی که فقط از روی تمایل انجام شود و به همان نتایج برسد، همان ارزش اخلاقی را دارد. این مطلبی است که قبلاً مورد انکار واقع شد.

ب) اگر ارزش اخلاقی یک عمل مبتنی بر نتایج باشد، علل دیگر نیز ممکن است همان نتایجی را پدید آورند که اراده خیر آنها را پدید می‌آورد. اگر اراده خیر، ارزش مطلقاش را صرفاً از تولید این نتایج اخذ کند. علل دیگر نیز که همان نتایج را تولید می‌کنند دارای همان ارزش مطلق خواهند بود. در آن صورت، اراده خیر نمی‌تواند واجد ارزش منحصر به فردی باشد که بنا بر استدلال باید دارا باشد. هم‌چنین اراده خیر دیگر فی نفسه خیر نیست، بلکه خیریت آن صرفاً وسیله‌ای برای نیل به غایت و نتیجه خواهد بود.

ج) اگر اراده خیر، خیر نامشروط است و اگر متعلقات و اهداف ممکن آن، خیر مشروط‌اند. بنابراین، اراده خیر نمی‌تواند خیریت مطلقاش را از خیر صرفاً نسبی متعلقاتی که تحصیل می‌کند یا در پی تحصیل آنها است، اخذ کند.^۱

البته مقصود کانت این نیست که عمل اخلاقی نتیجه ندارد، چرا که بیشتر افعال اخلاقی به نتایجی منتهی می‌شوند، بلکه منظور او این است که ارزش اخلاقی یک فعل مبتنی بر نتایج به دست آمده یا نتایجی که به دست خواهد آمد، نیست. اما برای توضیح و روشنی این بیان کانت که ارزش اخلاقی یک عمل که از سر تکلیف انجام شده است به خاطر اصل صوری یا ماکزیم آن است، لازم است که اصطلاحات آن توضیح داده شود.

ماکزیم یا دستور^۲: نوع خاصی از اصل است که می‌توان آن را به عنوان اصل ذهنی عمل نیز تعریف کرد. اما برای فهم این مطلب باید مراد از اصل را بفهمیم.

اصل^۳: به طور کلی یک اصل، قضیه‌ای کلی است که تحت آن، قضایای دیگری قرار دارد که این قضیه کلی برای آنها حکم مبنا را دارد. به همین جهت، این اصل، قضیه مبنا نیز نامیده می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، یک اصل نباید یک مبنای برتری داشته باشد (از آن جهت که مبتنی بر ماهیت خود عقل است). بنابراین آن اصل، یک اصل اعلی یا مطلق است. روش نقادی

1. CI, 58.

2. Maxim.

3. Principle.

کانت، روشی است که به کشف و توجیه این اصول اعلی می‌پردازد و در بحث کنونی به کشف و توجیه اصل اعلای اخلاق.

اما واژه اصل به یک معنای نسبی برای قضایای کلی نیز به کار می‌رود که اصول اعلا نیستند ولی در تحت آنها قضایای دیگری قرار دارند که برای آنها حکم مبنا را دارد. در این معنای نسبی، کبری قیاس را می‌توان اصل نامید. در اخلاق ما با اصول عملی سر و کار داریم. اصول عملی، قضایای کلی هستند که نه تنها مبنای قضایا و احکام دیگر قرار می‌گیرند بلکه مبنای افعالند.^۱

۲- اصول ذهنی و عینی

کانت اصولی را که عملاً در افعال ما دست اندر کارند یعنی اصولی را که مبنای واقعی فعل ما هستند، اصول ذهنی^۲ می‌نامد. اصول ذهنی تنها برای یک فاعل یا عاقل به عنوان اصولی که فاعل آنها را مبنای فعل خویش قرار می‌دهد، معتبر است. اما اصولی را که هر فاعل عاقلی بر مبنای آنها عمل خواهد کرد، البته اگر عقل کنترل کامل بر عواطف داشته باشد، اصول عینی^۳ می‌نامد. بنابراین اصول عینی برای هر فاعل عاقلی اعتبار دارد.

یک اصل تنها آن گاه می‌تواند اصل ذهنی باشد که بتوان بر مبنای آن عمل کرد. نیازی به گفتن نیست که ما همیشه بر مبنای اصول عینی عمل نمی‌کنیم. اصول عینی همواره عینی‌اند خواه بر مبنای آنها عمل کنیم یا نه. اما هر گاه بر مبنای اصول عینی عمل کنیم، این اصل در عین این که یک اصل عینی است، اصل ذهنی نیز می‌باشد. تعبیر فنی کانت برای اصل ذهنی، ماکزیم یا دستور است. ماکزیم نوعی از اصل کلی است که برای یک فرد معتبر است و تحت آن، عمل خاصی را اداره می‌کند. بنابراین، اگر من تصمیم به خودکشی بگیرم به این دلیل که رنج زندگی بیشتر از لذت آن است، ماکزیم من چنین خواهد بود: هر گاه رنج و تلخی زندگی بیشتر از لذت آن باشد خودکشی می‌کنم. این ماکزیم اصل کلی است، زیرا من آن را در موقعیت‌های مشابه به کار می‌برم، اما مانند اصل عینی برای هر کسی معتبر نیست، البته این ماکزیم می‌تواند خوب یا بد باشد.^۴

1. GMM, 65; CI, 59; DK, 289.

2. Subjective Principles.

3. Objective Principles.

4. CI, 60; CPRb, 297; CP, 80; DK, 289.

وقتی می‌گوییم عمل‌مان به پیروی از ماکزیم است این قول بدان معنا نیست که پیش از عمل یا در حین آن لزوماً ماکزیم را به خود یادآوری می‌کنیم یا حتی آگاهانه متوجه آن هستیم. گاهی ممکن است چنین کنیم، برای مثال اگر شخص تندخو و زود خشمی بخواهد از دستور فرو بردن خشم متابعت کند، محتملاً باید برای عمل کردن به آن، به خود تلقین کند. ما تنها در مواقعی این دستورها را بیان و صورت بندی می‌کنیم و به وضوح مورد توجه قرار می‌دهیم که از ما بخواهند یا خود از خویشتن بخواهیم که کارهایمان را توجیه کنیم یا پیروی از دستورهایی به ما نسبت داده شود که به واقع از آنها متابعت نکرده‌ایم.^۱

۳ - انواع ماکزیم (مادی و صوری)

همان طور که قبلاً دیدیم انگیزه یک فعل از نظر اخلاقی خیر، نمی‌تواند تمایل صرف به تحصیل نتایج باشد. کانت برای متمایز ساختن ماکزیم‌هایی که مبتنی بر تمایلات یا غایات‌اند و ماکزیم‌هایی که این چنین نیستند، آنها را به مادی و صوری تقسیم می‌کند. ماکزیم‌هایی که بر تمایلات حسی بنا شده‌اند، ماکزیم‌های تجربی یا ما تأخر نامیده می‌شوند، که مبتنی بر تجربه ما از تمایلات‌اند و ماکزیم‌هایی که مبتنی بر تمایلات حسی نیستند، ماکزیم‌های ما تقدم نامیده می‌شوند، که بر تجربه میل مبتنی نیستند.^۲ ماکزیم‌های تجربی، ماکزیم‌های مادی نیز خوانده می‌شوند. آنها به غایات مطلوبه‌ایی نظر دارند که فعل برای تحقق بخشیدن به آنها انجام می‌گیرد. این غایات حکم ماده ماکزیم را دارند. ماکزیم‌های ما تقدم نیز ماکزیم‌های صوری خوانده می‌شوند.^۳

۴ - رابطه بین ماکزیم و قانون (law) و قاعده (rule)

خصیصه مفهوم عام قانون که هم در فلسفه عملی و هم در فلسفه نظری به کار برده می‌شود، ضرورت و کلیت عینی آن است که هیچ استثنایی را نمی‌پذیرد. این خصیصه، قوانین نظری را از قواعد و قوانین عملی را از قواعد و توصیه‌ها متمایز می‌گرداند. یک قاعده نظری چنین است: «اگر خورشید به قدر کافی به جسمی بتابد، گرم می‌شود».

۱ ر.ک: اشتفان کورنر، کانت، ترجمه فولادوند، ص ۲۸۰ - ۲۸۱؛ S.korner, Kant, Penguin Books 1964, P. 133.

2 CI, 61; GMM, 65; ML, 20 - I; KMT, 28.

3 GMM, 98; CI, 61.

که اگر ما این رابطه را بر حسب علیت معنا کنیم به قانون تبدیل می‌شود، نظیر این بیان، «نور خورشید، باعث گرما می‌شود» که اعتبار کلی و ضروری دارد.^۱ به همان صورت، قانون در فلسفه عملی و اخلاق، دارای ضرورت مطلق است یا به تعبیری قانون، یکی از انواع ماکزیم‌ها است که ضرورت مطلق دارد که متمایز از قواعد مهارت و توصیه‌های احتیاطی است که تنها ضرورت شرطی دارند.^۲ ماکزیم بیان می‌کند که ما چگونه رفتار می‌کنیم، ولی قانون تعیین می‌کند یا دستور می‌دهد که چگونه باید رفتار کنیم. قانون به طور تجربی وجود ندارد، در صورتی که ماکزیم‌ها می‌توانند تجربی باشند، چرا که قوانین، دستوری هستند و حال آن که قوانین تجربی که متأخرند، دستوری نیستند، کانت می‌تواند قوانین عملی را ماتقدم بنامد.^۳ علاوه بر شباهتی که بین مفهوم قانون در فلسفه عملی و نظری وجود دارد، اختلافات بسیار مهمی نیز بین آنها وجود دارد؛ به عنوان مثال قوانین طبیعی با «چیستی اشیا» سر و کار دارند؛ در حالی که قانون عملی با «باید» سر و کار دارد.^۴

قاعده: کانت هیچ تعریف مشخصی از قاعده در فلسفه علمی به دست نداده است، بلکه آن را به معانی مختلفی به کار می‌برد. گاهی به معنای قانون و گاهی به عنوان امر و گاهی صرفاً به عنوان یک ماکزیم عامی که ما را در موارد مشکوک هدایت می‌کند.^۵ اما می‌توان گفت که کانت در فلسفه عملی شرط (Condition) و روش (Procedure) را که دو معنای قاعده هستند از هم جدا می‌کند.^۶

۵ - ماکزیم تکلیف

اکنون بر حسب اصطلاحات کانت می‌توانیم بگوییم: انسانی که اراده خیرش را در عمل به خاطر تکلیف ظاهر می‌سازد، بر اساس ماکزیم صوری عمل می‌کند نه ماکزیم مادی. به بیان ساده‌تر، انسان نیک، صرفاً بر مبنای تحصیل نتایجی خاص که به طور اتفاقی به آنها تمایل پیدا می‌کند، عمل نمی‌کند. فعلی که به خاطر تکلیف انجام شده، ارزش اخلاقی‌اش نه به دلیل نتایج

1. DK, 275; Copeston, op.cit. p. 111.

2. GMM, 55.

3. CP, 81 - 4.

4. DK, 215 - 6.

5. CP, 79.

6. GMM, 80; DK, 359.

خاصی است که تولید می‌کند و نه به این دلیل که در پی تولید نتایج خاص است؛ یعنی ارزشش را از ماکزیم مادی، یعنی از ماکزیم یا اصل تحصیل نتایج نمی‌گیرد، بلکه از ماکزیمی صوری می‌گیرد؛ یعنی از ماکزیمی که مستقل از غایات مطلوبه‌ای است که فعل در پی تحقق آنهاست. بنابراین، ماکزیم فعلی که به خاطر تکلیف انجام شده است باید صوری باشد نه مادی.^۱ تمام این بیانات سلبی است، لذا باید بیان ایجابی‌تری از ماکزیم اخلاقی ارائه دهیم، یا به عبارت دیگر، عملی اخلاقی است که برای ادای تکلیف انجام شود. اما باید درباره تعبیر «عمل کردن به خاطر ادای تکلیف» به صورت ایجابی اطلاع بیشتری پیدا کنیم.

چکیده

در این فصل روشن می‌شود که ارزش اخلاقی عملی که از سر تکلیف انجام شده به دلیل دستور و ماکزیم آن است، نه به دلیل نتایج آن.

۱ - کانت بر آن است که ارزش اخلاقی یک عمل به دلیل نتایج آن نیست، بلکه به دلیل انگیزه و ماکزیم آن است. وی برای این نظر خود دلایلی اقامه می‌کند:

الف) اگر ارزش اخلاقی عملی مبتنی بر نتایجی باشد که از آن عمل به دست آمده یا در پی نیل به آنهاست، آن عمل، حتی هنگامی که تنها از روی تمایل انجام شود و به همان نتایج برسد، همان ارزش اخلاقی را دارد. عملی که صرفاً از روی تمایل باشد، عمل اخلاقی نیست.

ب) اگر ارزش اخلاقی یک عمل مبتنی بر نتایج آن باشد، علل دیگر ممکن است همان نتایجی را پدید آورند که اراده نیک آنها را پدید می‌آورد. در این صورت، اراده خیر، ارزش مطلق و منحصر به فرد نخواهد داشت و خیریت آن فی نفسه نخواهد بود، بلکه صرفاً وسیله است.

ج) اگر اراده خیر، خیر نامشروط است و اهداف و نتایج ممکن آن، خیری مشروط، در آن صورت اراده خیر نمی‌تواند خیر مطلقش را از خیر صرفاً نسبی و مشروط به دست آورد.

البته مقصود کانت این نیست که عمل اخلاقی نتیجه ندارد، بلکه منظورش این است که ارزش اخلاقی یک عمل مبتنی بر نتایج آن نیست.

بنابر نظر کانت ماکزیم یا دستور نوع خاصی از اصل است که می‌توان آن را به عنوان اصل ذهنی عمل نیز تعریف کرد.

اصل چیست؟ اصل، قضیه‌ای کلی است که تحت آن قضایای دیگر قرار دارد. به عبارت دقیق‌تر، اصل، قضیه‌ای است که برتر از آن مبنایی نباشد. اما واژه اصل به یک معنای نسبی برای قضایای کلی نیز به کار می‌رود که اصول اعلا نیستند، ولی در تحت آنها قضایای دیگری قرار دارند. به این معنا، کبری قیاس را می‌توان اصل نامید.

۲ - اصول ذهنی و عینی: کانت اصولی را که عملاً در افعال ما دست اندرکارند؛ یعنی اصولی را که مبنای واقعی فعل ما هستند بر دو دسته تقسیم می‌کند. الف) اصولی که تنها برای یک فاعل عاقل معتبر است و فاعل تنها بر مبنای آن عمل می‌کند، اصول ذهنی نامیده می‌شوند.

ب) اصولی که هر فاعل عاقلی بر مبنای آنها عمل می‌کند، اصول عینی نامیده می‌شود. ما آن گاه که بر مبنای اصول عینی عمل کنیم، این اصول در عین این که عینی هستند، ذهنی نیز می‌شوند. تعبیر فنی کانت برای اصل ذهنی، ماکزیم یا دستور است. البته بر مبنای ماکزیم عمل کردن، به این معنا نیست که در حین عمل لزوماً آن ماکزیم را به خود یادآوری می‌کنیم یا حتی آگاهانه متوجه آن هستیم. ما هنگامی این دستورها را بیان می‌کنیم که به وضوح آنها را مورد توجه قرار دهیم.

۳ - کانت از جنبه دیگر، ماکزیم را به مادی و صوری تقسیم می‌کند. ماکزیم‌هایی که بر تمایلات حسی بنا شده‌اند، ماکزیم تجربی یا مادی نامیده می‌شوند و ماکزیم‌هایی که مبتنی بر تمایلات حسی نیستند، ماکزیم پیشینی یا صوری نامیده می‌شود. ۴ - قانون (law): قانون یکی از انواع ماکزیم است که ضرورت مطلق دارد. ماکزیم بیان می‌کند که ما چگونه رفتار می‌کنیم، ولی قانون دستور می‌دهد که چگونه باید رفتار کنیم. قانون به طور تجربی وجود ندارد، در صورتی که ماکزیم‌ها می‌توانند تجربی باشند.

۵ - قاعده (rule): کانت هیچ تعریف مشخصی از قاعده در فلسفه اخلاق به دست نداده است و به معانی مختلفی به کار می‌برد. گاهی به عنوان قانون و گاهی به عنوان امر و گاهی به عنوان یک ماکزیم عامی که ما را در موارد مشکوک هدایت می‌کند. اما در نهایت می‌توانیم بگوییم که کانت دو معنای را در مورد قاعده از هم متمایز می‌کند، یکی به معنای شرط و دیگری به عنوان روش.

۶ - فردی که اراده خیرش را در عمل به خاطر تکلیف ظاهر می‌سازد بر اساس ماکزیم صوری عمل می‌کند نه ماکزیم مادی، یعنی بر اساس ماکزیمی که توجه‌ای به غایات عمل ندارد.



احساس احترام

۱ - احترام به قانون

تکلیف به معنای «ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون است»^۱. کانت معتقد است که این گزاره نتیجه دو گزاره پیشین است که عبارتند از: الف) عملی اخلاقی است که نه از روی میل بی واسطه انجام بگیرد و نه از روی مصلحت شخصی، بلکه به این دلیل اخلاقی است که از سر تکلیف انجام شده است.^۲ ب) ارزش اخلاقی عملی که از سر تکلیف انجام شده، نه به دلیل نتایجی است که از آن عمل به دست آمده یا در پی نیل به آنهاست، بلکه به دلیل اصل صوری یا ماکزیمی است که به موجب آن تصمیم به اقدام به آن عمل گرفته شده است.^۳ اما قضیه فوق نمی تواند نتیجه دو قضیه مذکور باشد، زیرا که احترام و قانون، تعابیری هستند که در دو قضیه مذکور وجود ندارند.^۴ پیتن معتقد است که به دلیل ناخرسندی کانت از این قضیه که در تأسیس ما بعد الطبیعه اخلاق وجود دارد، باید چنین تعبیر کنیم: عمل به خاطر تکلیف، عمل از سر احترام به قانون است.^۵ در این جا دو نکته جدید مطرح می شود: اولاً فعل اخلاقی دارای جنبه احساسی است که می توان آن را «احترام» نامید و ثانیاً، در فعل اخلاقی ما در پی تبعیت از قانونی هستیم که

1. GMM 66.

2. Ibid. 63

3. Ibid, 65

4 ML 21

5 CI, 63.

بدان احترام می‌گذاریم. بنابراین، ما کزیم اخلاقی باید این باشد که من از قانون تبعیت می‌کنم. اما قبل از هر چیز باید به بیان ماهیت احساس احترام بپردازیم. این اشتباه است که دیدگاه کانت را در مورد اخلاق سرد و بی‌روح بدانیم. قبلاً دیدیم که در نظر کانت، برخلاف عقیده رایج، تمایل یا احساس می‌تواند در فعل اخلاقی حضور داشته باشد، اگر چه فعل، ارزش اخلاقی متمایز خودش را تنها از آن جهت داراست که به خاطر تکلیف انجام می‌شود.

اکنون باید بدانیم که به اعتقاد کانت در افعالی که به خاطر تکلیف انجام شده‌اند، نوعی احساس خاص حضور دارد. خود کانت احساس احترام به قانون را به صورت بسیار شدید دارد. او، هم در توصیف و هم در زبانی که به کار می‌برد، احساس مورد بحث را چیزی تقریباً شبیه به احساس مذهبی می‌داند، به همین دلیل، لغت آلمانی *Achtung* را باید به *reverence* ترجمه کرد نه به *respect* که مترجمان انگلیسی عموماً به کار می‌برند. خود کانت آن را با واژه لاتینی *reveretia* ترجمه می‌کند و به صراحت آن را از *Respekt* که دارای عنصر اضافی ترس است، متمایز می‌گرداند. کانت احساسش را نسبت به قانون با احساسش نسبت به آسمان‌های پرستاره مقایسه می‌کند. او در نقد حکم *Achtung* را به این صورت تعریف می‌کند: احساس ناتوانی ما برای نیل به ایده‌ای که قانون ماست. باز در همان کتاب این واژه را با احساسی که نسبت به امر والا (*Sublime*) داریم، مرتبط می‌داند.^۱

کانت در نقد عقل عملی می‌گوید: احترام، حالتی است که تنها برای انسان (یا اشخاص) به کار می‌رود و هرگز در مورد اشیا به کار نمی‌رود. جانوران و اشیا ممکن است در ما حالت عشق (یا محبت) و ترس را برانگیزند. ولی هیچ‌گاه نمی‌توانند احترام ما را برانگیزند. حالتی که به احترام نزدیک است، تحسین (*admirarion*)، اعجاب و از خود بی‌خود شدن (*astonishment*) است؛ برای نمونه چیزهایی مانند کوه سر به فلک کشیده، دریا، بزرگی، شماره و فاصله اجرام آسمانی و سرعت و چالاکی بسیاری از جانوران ممکن است ما را به اعجاب آورند، ولی هیچ‌یک از اینها نمی‌توانند احترام ما را برانگیزند. یک انسان می‌تواند موضوع ترس و محبت، تحسین و حتی اعجاب قرار گیرد؛ یعنی شوخ طبعی، شجاعت و قدرت او ممکن است چنین احساساتی را در ما برانگیزاند. اما نمی‌تواند احترام درونی ما را

1. Kant, *Critique of Judgment*, tr, James creed meredith, oxford university press 1973, p. 27;

CI, 6 3 - 4; KMT, 133 - 5; DK.

برانگیزاند، یعنی احترام در واقع، موضوع شایستگی اخلاقی است نه چیزی دیگر. کانت در ادامه می‌گوید: فونتئل (فیلسوف و طنز نویس فرانسوی) می‌گوید: من در برابر مردان بزرگ تعظیم می‌کنم، ولی جان من تعظیم نمی‌کند. من (کانت) اضافه می‌کنم که جان من در برابر یک انسان ساده و عادی که از شایستگی اخلاقی والاتر از من برخوردار است، چه بخوام و چه نخواهم تعظیم می‌کند، حتی اگر به دلیل موقعیت مقامی خود سرم را بالا بگیرم. چرا چنین است؟ برای این که او نمونه‌ای است از قانونی که وقتی رفتار خود را با آن می‌سنجم غرور و خودبینی‌ام سرکوب می‌شود.... پس احترام تاوانی است که باید به شایستگی اخلاقی پردازم و چه بخوام و چه نخواهم نمی‌توانم پردازم. ممکن است از آشکار کردن آن خودداری کنم. ولی نمی‌توانم آن را در درون خود حس نکنم.^۱

اینها و بسیاری از عبارات دیگر نشان می‌دهند که Achtung شبیه احترام (reverence) و یا حتی هیبت (awe) است و از احساس کاملاً محدود respect بسیار دور است. اما می‌توان گفت که این احساس ذو مراتب است و هنگامی که مانند فعل اخلاقی عادی، زیاد تحریک نمی‌شویم، ممکن است شبیه respect باشد. اما آن گاه که این احساس با قدرت تمام حضور می‌یابد به طور بسیار زیادی شبیه احترام است.^۲

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۲ - توصیف احترام

برای کانت، احساس احترام منحصر به فرد است.^۳ این احساس متوجه شیء حسی نیست و به ارضای تمایلات طبیعی ما هم مربوط نمی‌شود. احساس احترام از آن جا برمی‌خیزد که من آگاهم که اراده‌ام بدون مداخله هیچ متعلق حسی تابع قانون است. به عبارت دیگر، احساس احترام، احساسی نیست که برای برخورداری از آن نیاز به تلاش ما داشته باشد، بلکه آن به طور مقاومت ناپذیری از تصور ما از قانون اخلاقی پدیدار می‌شود.^۴ به تعبیر کانت، احساس احترام، احساسی است که خود - برآمده از طریق مفهوم عقل است.^۵

شباهت احساس احترام به احساس دینی با این واقعیت اثبات می‌شود که ما در آن به یک

1 CPR, 79 - 80.

۲. ر.ک: عبدالرحمن بدوی، همان، ص ۵۴ - ۵۷، GMM, 103.

3 ML, 21; GMM, 66.

4. KMT, 133.

5. CPRa, 78.

باره خود را خاضع و سرشار از شوق و متعالی می‌بینیم. از یک طرف، قانون اخلاقی مانعی است برای تمایلات من و ضربه‌ای است بر خودبینی‌ام، آن چنان که در متواضع بودن، احساس احترام من به درد (pain) شباهت دارد. از طرف دیگر، من با آگاه شدن از قیدی که بر تمایلات من زده می‌شود که از اراده آزاد و عقلانی خود من سرچشمه می‌گیرد، تعالی می‌یابم. از این جهت، احساس من به لذت (pleasure) شباهت دارد. خود نفس وقتی به قانون مقدس برفراز خویش و به ناتوانی خود می‌نگرد، خود را متعالی می‌یابد.^۱

کانت هم‌چنین احترام را چیزی شبیه ترس و میل می‌داند. احترام در این جهت، شبیه ترس (یا تنفر) است که ما در آن اذعان می‌کنیم که قانون اخلاقی ممکن است از ما بخواهد که حب ذات را کنار بگذاریم، به تعبیری، مشابهت بین احترام و ترس، عبارت است از احترام به قانونی که بر حساسیت ما واجب شده است، از این جهت که احترام، احساس آگاهی از لزوم متابعت ما در برابر سلطه و قدرت قانون اخلاقی است.

احترام هم‌چنین مشابه با میل است، از این جهت که ما تصدیق می‌کنیم که این قانون اخلاقی از عقل ما نشأت گرفته و چیزی است که ما بر خودمان تحمیل می‌کنیم. سرانجام، احساس احترام شبیه احساسات و عواطف غیر اخلاقی است، به این دلیل که میل و انگیزه‌ای برای فعالیت در ما ایجاد می‌کند که بر اساس آن، عمل می‌کنیم. ولی احساس احترام، احساسی است که هر چند شباهت با این احساسات دارد، ولی از سنخ هیچ کدام آنها نیست.^۲ بنابراین، این احساس احترام کافی است که نشان دهد که اخلاق کانت یک اخلاق بی‌احساس نیست.

۳ - احترام به عنوان انگیزه

آیا مطابق نظریه کانت می‌توان احترام را به عنوان انگیزه عمل خیر در نظر گرفت. او مسلماً عملی را خوب و خیر می‌داند که از سر احترام به قانون انجام شود. او هم‌چنین عمل خیر را عملی می‌داند که به خاطر تکلیف انجام شده است. ظاهراً کانت این تعابیر را معادل هم می‌داند. با این همه، به نظر او احترام به نظر می‌رسد که از این آگاهی که اراده ما به وسیله قانون متعین می‌شود، به دست آمده است.

1. CI, 64.

2. KMT, 134; GMM, 66 - 7.

چگونه این حس احترام می‌تواند انگیزه‌ای باشد که اراده‌ی ما را وادارد تا خودش را به وسیله‌ی قانون تعیین بخشد؟

در وهله‌ی اول، با تمایزی که کانت بین اصول عینی و ذهنی برقرار می‌سازد، مشکل حل شده به نظر می‌آید. ممکن است منظور کانت چیزی شبیه این باشد که ما در ابتدا قانون را به عنوان اصل عینی می‌شناسیم؛ یعنی اصلی که هر فاعل عاقلی اگر عقل کنترل کامل بر تمایلاتش داشته باشد از آن پیروی می‌کند و نیز به عنوان اصلی که علی‌رغم تمایلاتمان باید از آن پیروی کنیم.

این شناخت، احساس احترام ما را برمی‌انگیزد. احترام به نوبه‌ی خود ما را وامی‌دارد تا قانون را به عنوان اصل ذهنی یا ماکزیم خود برگزینیم. بنابراین، به خاطر تکلیف یا قانون عمل کنیم. پس احترام حلقه‌ی اتصال بین شناخت ما از قانون به عنوان اصل عینی و برگزیدن آن به عنوان اصل ذهنی یا ماکزیم خود است. کانت، احترام را انگیزه‌ای می‌داند که قانون را ماکزیم ما قرار می‌دهد.^۱

اما آن‌جا که تأکید می‌کند قانون اخلاقی باید بی‌واسطه و بدون مداخله هیچ نوع احساسی اراده را متعین کند - چنان که می‌گوید: آن‌چه در ارزش اخلاقی اعمال، اساسی است این است که قانون اخلاقی باید مستقیماً اراده را متعین و ملزم کند.^۲ - ظاهراً باید نظر دیگری داشته باشد.

در واقع، در این‌جا می‌توان گفت که منظور او حذف احترام آن‌طور که توصیف شد، نیست، بلکه منظورش تنها حذف هر احساسی از جمله احترام، است که به عنوان اساس و مبنای قانون لحاظ شود نه به عنوان نتیجه‌ی آن. کانت هم‌چنین به صراحت می‌گوید که قانون اخلاقی به خودی خود نه تنها باید مبنای عینی تعیین‌کننده‌ی فعل ما باشد، بلکه در عین حال، باید مبنایی ذهنی باشد که عمل ما را تعیین می‌کند. به نظر می‌رسد که قانون به خودی خود بدون کمک هیچ احساسی، انگیزه‌ی ضروری فعل اخلاقی است. این نظر، مانعی است برای کسانی که اعتقاد دارند تنها احساس می‌تواند اراده را به عمل وادارد.

شاید خود کانت به این امر آگاه نبوده که وی ظاهراً از دو نوع انگیزه متفاوت سخن گفته است. واژه انگیزه، به خودی خود مبهم است. انگیزه چیزی است که ما را به حرکت

1. CPRb, 323.

2. Ibid, 321.

وامی دارد و بسیاری از مردم ظاهراً تصور می‌کنند که انگیزه باید چیزی باشد که گویی ما را از پشت سر سوق می‌دهد، همان طور که ممکن است گفته شود که احساس چنین می‌کند. آنان فراموش می‌کنند که ممکن است ما به وسیله چیزی تحریک شویم که ما را می‌کشد یا جذب می‌کند، (مثل کشش بین عاشق و معشوق)، همان طور که شاید بتوان گفت مفهوم قانون چنین می‌کند.^۱

مطابق نظر کانت ما فعل را آن چنان که در ذیل خواهد آمد تعیین می‌کنیم. نخست ما چیزی را ادراک می‌کنیم، خواه یک قانون اخلاقی الزام‌آور باشد یا جام شراب. این ادراک، موجب بروز احساس می‌شود و آن هم به نوبه خود انگیزه را پدید می‌آورد و به دنبال آن انگیزه (با همکاری عقل) موجب بروز فعل (مطابق با ماکزیم) می‌شود. کل این فرایند سلسله ای از علت و معلول به حساب می‌آید. تنها تفاوت در این است که جام شراب به وسیله حس درک می‌شود، ولی قانون اخلاقی به وسیله عقل.

ما ممکن است این مسأله را از دو زاویه و دیدگاه بنگریم. دیدگاه بیرونی و دیدگاه درونی. از دیدگاه درونی بیان قبلی کاملاً نارساست، زیرا واقعیت بنیادین انتخاب آزاد ما را نادیده می‌گیرد. از دیدگاه درونی خواستن چیزی غیر از پدیده علی است و عمل نمی‌تواند به عنوان اثر علت قبلی توصیف شود، بلکه این فعل، محصول بی‌واسطه اراده آزاد ماست، خواه مابه دلیل لذت، جام شراب را بنوشیم، یا قانون را به دلیل اطاعت از قانون، اطاعت کنیم.

بدین ترتیب، از دیدگاه ظاهری انگیزه ما می‌تواند حس احترام باشد، در حالی که از دیدگاه درونی، انگیزه ما صرفاً قانون اخلاقی، یعنی قانون اراده عقلانی و آزاد ما، بدون دخالت هیچ احساسی است. شاید بتوانیم بگوییم از یک دیدگاه احترام علت فعل است، اما از دیدگاه دیگر، قانون اخلاقی علت آن است.

کانت معتقد است که در انسان‌های متناهی احساس احترام با درک قانون اخلاقی تلازم انفکاک ناپذیر دارد. بنابراین، عمل به خاطر قانون اخلاقی، عمل از سر احترام به قانون است. آن جا که احساس احترام نکردیم اصلاً تکلیفی نداریم. اما قانون ما را به احترام و می‌دارد و احترام جنبه احساسی شناخت ماست که قانون الزام‌آور است.^۲

1. CI, 66.

2. Ibid, 66 - 8.

چکیده

کانت در فصل قبل مطرح کرد که اراده‌ای که به خاطر تکلیف عمل کند، اراده خیر است. در این فصل می‌خواهیم عمل کردن از سر تکلیف را روشن‌تر بیان کنیم.

۱ - کانت تکلیف را این چنین تعریف می‌کند: ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون.

کانت معتقد است که این گزاره و تعریف، نتیجه دو گزاره پیشین است که عبارتند از:

الف) عملی اخلاقی است که از سر تکلیف انجام شود نه از سر تمایل و نفع شخصی.

ب) ارزش اخلاقی یک عمل که از سر تکلیف انجام شده، به دلیل اصل صوری یا ماکزیمی

است که بر اساس آن، عمل صورت گرفته است نه به دلیل نتایج آن.

ولی گزاره فوق نمی‌تواند نتیجه این دو گزاره باشد، زیرا تعبیر احترام و قانون در آنها

وجود ندارد. تکلیف، یعنی تبعیت از قانونی که به آن احترام می‌گذاریم. بعضی گفته‌اند که

اخلاق کانت، اخلاقی خشک و بی‌روح است، ولی این نظر درست نیست، زیرا کانت اعتقاد به

احساس احترام دارد. این احساس احترام شبیه چه چیزی است؟ کانت بر آن است که این

احساس تقریباً چیزی شبیه احساس دینی یا تحسین و اعجاب و دهشت است. او چنین

احساسی را با احساسی که نسبت به آسمان پرستاره دارد مقایسه می‌کند.

احترام، حالتی است که تنها برای انسان به کار می‌رود نه اشیا.

۲ - به نظر کانت، احساس احترام منحصر به فرد است. احساس احترام، احساسی نیست

که برای برخورداری از آن نیاز به تلاش ما داشته باشد، بلکه به محض تصور از قانون پدیدار

می‌شود.

احساس احترام در این جهت شبیه احساس دینی است که ما در آن به یکباره خود را

خاضع و سرشار از شوق و متعالی می‌بینیم. نفس وقتی به قانون مقدس برفراز خویش و به

ناتوانی خود می‌نگرد، خود را متعالی می‌یابد.

احترام از این جهت شبیه ترس است که ممکن است قانون اخلاقی از ما بخواهد که حب

ذات را کنار بگذاریم. هم‌چنین از این جهت که ما تصدیق می‌کنیم این قانون اخلاقی از عقل ما

نشأت گرفته و چیزی است که ما بر خودمان تحمیل می‌کنیم، شبیه میل است.

۳ - کانت هم‌چنین از احساس احترام به عنوان انگیزه سخن می‌گوید. ما ابتدا قانون را به

عنوان اصل عینی می‌شناسیم. این شناخت، احساس احترام ما را بر می‌انگیزد. احترام به نوبه

خود ما را و می‌دارد تا قانون را به عنوان اصل ذهنی یا ماکزیم خود برگزینیم. پس کانت احترام را انگیزه‌ای می‌داند که قانون را ماکزیم ما قرار می‌دهد. انگیزه را می‌توان به دو صورت تصور کرد: انگیزه‌ای که ما را از پشت سر سوق می‌دهد و انگیزه‌ای که می‌توان گفت ما را می‌کشد یا جذب می‌کند، مثل کشش بین عاشق و معشوق. انگیزه‌ای را که از تصور قانون حاصل می‌شود می‌توان از نوع دوم دانست.



اوامر

۱ - عقل عملی و امر

اعمال انسان را می‌توان به عقلانی و غیر عقلانی تقسیم کرد. اعمال هنگامی غیر عقلانی‌اند که از سر میل کور و بی‌هدف باشند، مانند عمل فرد عصبانی و یا عملی که از روی غریزه انجام می‌شود. اعمال عقلانی، اعمالی هستند که عقل عملی آنها را بر اساس اصل هدایت‌گری انجام دهد. در این نوع عمل صرف این که عامل فقط بداند که چه می‌خواهد انجام دهد و یا چگونه به آن می‌رسد، کافی نیست، بلکه شخص هنگامی عمل عقلانی دارد که عملش را از روی سیاست یا خط مشی شخصی^۱ و سازگار با آن انجام دهد. کانت چنین سیاست شخصی یا قاعده عام عمل را «اصل» می‌نامد.^۲

هر عملی خواه انسانی و خواه غیرانسانی مطابق قانون انجام می‌شود. موجودات عاقل نه تنها بر طبق قوانین طبیعت عمل می‌کنند، بلکه آنها را به نفع خود نیز به کار می‌گیرند. علوم کاربردی چیزی بیش از به کارگیری قوانین طبیعت به نفع ما نیست. در مقابل قوانین طبیعت، قوانین دیگری وجود دارند که ما خودمان آنها را می‌آفرینیم، مانند قوانین مدنی و اخلاقی. اختلاف اساسی بین قوانین طبیعت و قوانین انسانی در این است که قوانین طبیعت، کاملاً توصیفی بوده و گزاره‌های کلی در مورد شیوه عمل کردن یکنواخت حوادث طبیعی‌اند و چون فقط توصیفی‌اند، فرمان و دستور نمی‌دهند. بنابراین، نمی‌توانیم از نافرمانی آنها سخن بگوییم.^۳

1. Personal Policy.

2. KFM, 104 - 5.

3. Ibid, 105.

از سوی دیگر، قوانین انسانی، دستوری‌اند؛ یعنی فرمان و دستور می‌دهند و در بیشتر اوقات نیز مورد مخالفت قرار می‌گیرند. شناخت محض قانون انسانی، فی نفسه به اجابت فرمان و امر منجر نمی‌شود. رابط و حلقه ارتباط بین شناخت قانون (اصل، قاعده و یا خط مشی) و اجابت عمل، اراده است که کانت آن را با عقل عملی یکی می‌داند؛ یعنی توانایی ما برای تبدیل اصل و خط مشی به عمل. اگر ما بر اساس خط مشی و اصول عمل کنیم، عقلانی عمل کرده‌ایم. به عبارت دیگر، فاعل عقلانی، فاعلی است که قدرت عمل کردن بر اساس ایده قوانین را دارد؛ یعنی عمل کردن بر اساس اصول. این روند، شناخت، اراده کردن و عمل کردن، اعمال عقل عملی است.

گاهی از اوقات ما ممکن است مطابق با اصول و خط مشی‌هایمان عمل نکنیم. قدیسی ممکن است گناه کند و فرد هرزه ممکن است مخالف میلش عمل کند. اما در اینجا این سؤال مطرح است که اگر ما برخلاف اصول عمل کنیم آیا عملی غیرعقلانی انجام داده‌ایم؟ نه ضرورتاً. درست است که ما ممکن است عملی خلاف اصل انجام دهیم، اما این بدان معنا نیست که ما بدون اصل عمل کرده‌ایم. بعضی از اوقات ممکن است اصل و سیاستی را به نفع اصل و سیاستی دیگر نفی کنیم. البته چنین عملی، مستلزم ناسازگاری در ارزش‌های ماست. بنابراین، هنگامی که ما بر اساس اصول و سیاستی عمل می‌کنیم، عقلانی عمل می‌کنیم، ولی چنین نیست که همواره این اصل و سیاست خوب باشد.^۱

۲ - اوامر به طور کلی

منظور از اوامر به طور کلی، اوامری است که در همهٔ اوامر مشترک است. نظر کانت را در مورد اوامر تنها هنگامی می‌توانیم به طور شایسته درک کنیم که نظریهٔ او را در مورد اصول عینی و ذهنی عقل عملی و ارتباط آنها را با انواع خیر درک کرده باشیم.^۲ قبلاً بین اصول ذهنی یا ماکزیم‌ها و اصول عینی تمایز قائل شدیم و دیدیم که لازم نیست اصول عینی عقل عملی، اصول ذهنی هم باشند؛ یعنی لازم نیست آنها، ماکزیم‌هایی باشند که ما بر مبنای آنها عمل می‌کنیم، به این دلیل که شاید تمایلات مانعی برای عقل عملی باشند. بسیاری از افراد به وسیلهٔ احساس هدایت می‌شوند، به طوری که گاهی ممکن است هدف آنها

1 KFM, 105 - 6; GMM, 76.

2 CI, 113.

با غایت مطلوب تصادم داشته باشد و حتی ممکن است برای سعادشان زیانبار باشد. حتی از این هم بدتر زمانی است که هیجانات و عواطف آنان را به مسیری بکشاند که به لحاظ اخلاقی بد و مذموم است. بدیهی است انسان‌ها همواره آنچه را فاعل عقلانی باید ضرورتاً انجام دهد، در صورتی که عقل کنترل کاملی بر احساسات داشته باشد، انجام نمی‌دهند. این واقعیت نشان دهنده آن است که تمام اصول عینی عقل عملی که همواره اصول نوعی خیر هستند (زیرا عمل بر طبق اصول عینی، عمل نیک است)، در نظر ما به عنوان اصول الزام، فرامین و یا امر جلوه می‌کنند. (پس اوامر به ما فرمان می‌دهند که امور نیک را انجام دهیم). آن اصول به جای این که قوانین ضروری طبیعت عقلانی درونی ما باشند، چیزی بیگانه یا خارجی به نظر می‌رسند که تنها اراده عقلانی ناقص ما را مجبور، ملزم و یا ایجاب می‌کنند. البته مقصود کانت از این که می‌گوید: اصل عینی برای اراده الزام‌آور است، این نیست که اراده انسانی ناگزیر از اطاعت از قانون است، بلکه مقصود این است که اراده ضرورتاً از حکم عقل تبعیت نمی‌کند.^۱

اگر اراده‌های ما اراده‌هایی قدسی بود، موضوع الزام و امر منتفی می‌بود، زیرا اراده مقدس یا اراده خدا از پیش و به خودی خود و به حکم ضرورت، با قانون مطابق است و تنها خود را در اعمال خیر نمودار می‌سازد.^۲ به تعبیر دیگر اگر اراده مقدس بالطبع کاملاً تحت هدایت عقل است، الزام در مورد چنین اراده‌ای، معنا ندارد. به تعبیر ساده‌تر، اراده مقدس همواره وبالضروره تنها چیزی را می‌خواهد که «باید» انجام دهد. پس الزام اخلاقی برای چنین موجودی بی‌معناست، زیرا نیازی به «باید» ندارد؛ یعنی «باید» هنگامی کاربرد دارد که انتخاب جایگزینی ممکن باشد و در مورد اراده خدا چنین احتمالی وجود ندارد. «باید» و اخلاق در حوزه انسانی معنا دارد و خدا برای این که مره تکلیف را بچشد باید انسان شود.^۳ در اینجا یک مسأله کلامی مهم مطرح می‌شود و آن این که آیا در مسیحیت، عیسی به عنوان پسر خدا می‌تواند غیر از امر خیر را انتخاب کند؟ چگونه وسوسه و اغوا می‌شود؟ اگر او ندای تکلیف را تجربه می‌کند آیا اراده او در آن صورت کاملاً خیر نیست؟ اگر او الزام و تکلیف را شناسد چگونه حقیقتاً انسان است.^۴ پس او نه تکلیفی دارد و نه احساس احترام به قانون

1. CI, 113 4; ML, 25 - 6. Copleston, op.cit. p. 114.

2. GMM, 76 - 8

3. KFM, 111 - 2.

4. Ibid, 264.

اخلاقی، بلکه بیشتر چیزی شبیه عشق را دارد.

اراده خیر ناقص، شاید به دلیل احساسات، در تبعیت از اصل عینی خیر، احساس اکراه و دشواری می‌کند، بنابراین، اصل عینی براراده ما، اعمال فشار و اجبار می‌کند.^۱ الزام به هیچ وجه به این واقعیت بستگی ندارد که ما دنبال غایتی خاص هستیم و یا با عمل کردن بر اساس قانون احتمالاً به سعادت نایل می‌شویم. بر عکس، قانون و اصل عینی، حتی اگر مخالف تمایل ما و مضر به سعادت باشد، باز صادق است.^۲

۳ - تعریف امر

کانت امر را این‌گونه تعریف می‌کند: مفهوم اصل عینی تا حدی که برای اراده الزام‌آور یا ایجاب‌کننده است فرمان (عقل) و صورت‌بندی فرمان، «امر» نامیده می‌شود.^۳ آقای لیدل می‌گوید: اگر کسی بخواهد تأسیس مابعدالطبیعه اخلاق را بازنویسی کند، می‌تواند قاعده اخلاقی یا گزاره‌ای را که به صورت «باید» بیان می‌شود، به جای اوامر قرار دهد.^۴

اگر چه کانت می‌گوید که همه اوامر با واژه «باید» اظهار می‌شوند، ولی او در بیان صورت‌بندی‌های مختلف امر مطلق هرگز از واژه «باید» استفاده نمی‌کند و تنها حالت امری را شرط می‌داند.^۵ تعریف کانت از «امر» تقریباً بی‌اشکال است، ولی ذکر پاره‌ای از نکات در این جا سودمند است:

الف) کانت ظاهراً از تمایز بین فرمان و امر هیچ استفاده‌ای نکرده است یا به تعبیری، او در عمل تمایز واضحی بین فرمان و امر قرار نداده است. بنابراین، می‌توان این تمایز را نادیده گرفت.^۶

ب) آن جا که تمایل، مانعی برای عقل عملی نباشد، مانند اراده مقدس، به راحتی می‌توان گفت که «من می‌خواهم یا اراده می‌کنم» (I Will) و آنجا که تمایل مانعی برای عقل عملی باشد باید گفت که «من باید» (I ought) یا به تعبیر دیگر، هنگامی که عقل و اراده کاملاً

1. CI, 114.

2. Ibid, 116.

3. GMM, 77.

4. KFM, 108.

5. Ibid, 109.

6. ML, 26; CI, 114.

هماهنگ باشند، مانند اراده قدسی، اوامر همواره مطاع هستند. الزام هنگامی واقع می‌شود که عقل، عمل خاصی را به عنوان ضرورت عینی (خیر برای هر کسی) عرضه کند، اما اراده متمایل است خلاف آن را انجام دهد.

ج) اصول خیریت در شرایط انسانی متناهی ما به عنوان اصول الزام ظاهر می‌شوند. این امر صادق است، حتی آن جا که اصل مورد بحث یک اصل مهارت یا خود دوستی عقلانی باشد نه اخلاقی. انسان‌ها در پیجویی سعادت یا حتی در اتخاذ وسایل برای غایات، کاملاً عقلانی نیستند.^۱ یا به تعبیر دیگر، اراده‌های انسانی، ارتباط هماهنگی با عقل ندارند، آنچه عقل فرمان می‌دهد ممکن است همواره اطاعت نشود.^۲

۴ - اقسام امر

ما سه نوع اصل عینی در فعل و متناظر با آنها سه نوع معنای خیر را تشخیص می‌دهیم که عبارتند از:

الف) سودمندی یا خیر به عنوان وسیله،

ب) خیر برای من یا خیر من،

ج) خیر اخلاقی.

برای فاعلی که اراده‌اش ضرورتاً با اصول عینی هماهنگ نباشد، این سه نوع اصل باید به صورت سه نوع امر جلوه کند و به ازای سه نوع فعل خیر، سه نوع فعلی که به گونه‌ای الزامی هستند وجود خواهد داشت. هر جا اصل عینی عقل عملی، مشروط به غایتی باشد، امر شرطی^۳ است. امر شرطی دارای چنین صورتی است: «اگر هر فاعل عاقلی هدفی را اراده کند باید فعل خیر را به عنوان وسیله‌ای برای آن هدف بخواهد». در این جا فرمان عقل به وسیله غایتی مشروط می‌شود. هرگاه غایات تغییر کنند، فعلی را نیز که عقل مقرر کرده تغییر می‌کند. مثل این قضیه که «اگر بخواهید زبان انگلیسی بیاموزید، باید فلان کتاب گرامر را بخوانید».^۴

انواع امر شرطی: کانت دو نوع امر شرطی تشخیص می‌دهد. اگر غایت صرفاً چیزی باشد

1. CI, 114.

2. KFM, 112.

3. hypothetical imperative.

4. GMM, 78; KFM, 113.

که یک شخص ممکن است اراده کند یا بخواهد امر شرطی تردیدی^۱ و یا امر مهارت^۲ نامیده می‌شود. امر مهارت در مورد ارزش غایت، مطلبی اظهار نمی‌کند، بلکه تنها وسایل ضروری نیل به غایت را توصیه می‌کند.

اما آنجا که غایت، مانند سعادت غایتی است که هر فاعل عاقلی به طور طبیعی آن را می‌خواهد، چرا که خواستن سعادت، مانند یادگیری زبان انگلیسی غایتی نیست که به دلبخواه خود نصب العین قرار دهیم، بلکه موکداً سعادت را می‌خواهیم، چنین امری، امر شرطی قطعی (یا تأکیدی)^۳ یا امر حزم و احتیاط یا امر حب - نفس عقلانی یا امر عملی نامیده می‌شود. شکل امر شرطی قطعی چنین است: «اگر شما خواهان نیل به سعادتید - که مطمئناً خواهانید - باید کارهایی، مانند ... انجام دهید». ما هرچه بیشتر وسایل نیل به سعادت را بشناسیم و بر مبنای آنها عمل کنیم، محتاط‌تریم. بعضی از نظام‌های اخلاقی، مانند نظام ارسطو معتقدند که سعادت مبنای واقعی اخلاق است؛ یعنی این نوع امر (امر شرطی قطعی) را امر اخلاقی دانسته‌اند، ولی کانت جایز نمی‌داند که امر شرطی چه تردیدی و چه تأکیدی امر اخلاقی باشند.

اما جایی که اصل عینی عقل عملی مشروط به غایتی نیست، بلکه عمل به خاطر خودش، یعنی به عنوان خیر فی نفسه و بدون ارجاع به غایتی دیگر خواسته می‌شود، در این صورت، امر، مطلق یا تنجیزی^۴ است؛ یعنی مشروط به شرطی که غایت خاصی طلب شود، نیست. صورت کلی این نوع امر چنین است: «هر فاعلی عاقلی باید فعل خیر را فی نفسه بخواهد». این نوع امر را کانت امر یقینی^۵ می‌نامد که امر اخلاقی است. بنابراین، در امر اخلاقی غایت در عمل است نه در نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «دروغ نگو»، بدی عمل در خود عمل است نه در نتیجه آن، مثلاً بدنامی. ولی در اوامر غیر اخلاقی پای غایتی غیر از عمل و نیز سود و زیان در کار است، مثل این قضیه: «دروغ نگو تا خوشنام شوی».^۶ بنابراین، امر به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱ - امر مطلق یا تنجیزی یا یقینی. ۲ - امر شرطی. باز

1. Problematic imperative

2. Imperative of skill.

3. assertoric Imperative.

4. Categorical imperative

5. apodeictic imperative

6. GMM, 78 - 80; CI, 114 - 5; ML, 27; KFM, 113 - 22

امر شرطی خود به دو قسم تقسیم می‌شود: الف) امر شرطی تردیدی یا امر مهارت، ب) امر شرطی قطعی یا امر حزم و احتیاط.

هم‌چنین این سه نوع امر را می‌توان بر طبق گستره‌ی شرایطی که از آنها، اعتبار خود را اخذ می‌کنند، فهرست کرد. امر مهارت، بستگی به غایت مطلوب خاص یک فاعل دارد. امر احتیاطی، همه اعمال یک فاعل را تحت پوشش قرار می‌دهد، ولی باز بستگی به میل خود شخص برای کسب سعادت و بر این اعتقاد دارد که عمل خاص مورد بحث، برای نیل به آن سعادت کمک می‌کند. امر اخلاقی، کلی، نامشروط و مستقل از میل فاعل است. امر اخلاقی امر می‌کند که هر کسی اگر قرار است اخلاقی باشد باید در یک موقعیت خاص آن امر و قانون را اطاعت کند. اخلاق موضوع ضرورت نامشروط است و برخواست اخلاقی بودن بستگی ندارد. تکلیف، تکلیف است خواه فاعل بخواهد آن را انجام دهد یا نخواهد. این سه امر، سه راهی است که از طریق آنها عقل به اراده فرمان می‌دهد تا عملی را انجام دهد.^۱

تفاوت دیگر اوامر شرطی و اوامر مطلق این است که سرپیچی از اوامر شرطی عمل غیراخلاقی به حساب نمی‌آید، ولی نافرمانی در امر مطلق عمل غیر اخلاقی به حساب می‌آید. فرمان عقل در اوامر شرطی چیست؟ ما از این فرمان اطلاعی نداریم، مگر این که بدانیم چه غایتی انتخاب شده است. عقل نمی‌تواند به من فرمان بدهد که از شیر استفاده کن، مگر این که بخواهم با آن بستنی درست کنم (یا این که کتاب گرامر انگلیسی را بخوان مگر این که بخواهم، زبان انگلیسی بیاموزم). به همین دلیل، اوامر شرطی به معنای دقیق فرمان نیستند، بلکه آن چیزهایی هستند که ممکن است آنها را قواعد سازگاری عملی بنامیم. اگر من تلاش کنم که بستنی را با سیمان و سقز درست کنم، هیچ فرمانی را سرپیچی و تخلف نکرده‌ام، مگر قانون سازگاری عملی را. نهایت چیزی که در این مورد گفته می‌شود این است که من عملی احمقانه و نامعقول و مانند اینها را انجام داده‌ام. هر چند عمل من نمی‌تواند به عنوان نتیجه بخش بستنی توجیه شود (چرا که صورت امر انجام گرفته، اما محتوا خیر) ولی به هر حال یک عمل غیر اخلاقی به حساب نمی‌آید.^۲

در اوامر مطلق، ما فرمان را به معنای دقیق ملاحظه می‌کنیم. هنگامی که امر مطلق را نافرمانی می‌کنم، عمل غیر اخلاقی انجام داده‌ام، زیرا ما کزیم من با قانون اخلاقی منطبق

1. KFM, 121 - 2.

2. Ibid, 131 - 2.

نیست. قانون اخلاقی می‌گوید: «این عمل را انجام بده»، در حالی که ما کزیم من می‌گوید: «در این موقعیت خاص کار دیگری انجام بده». قانون اخلاقی، اصلی عینی است که محدود به من نمی‌شود، بلکه به طور نامشروط در یک موقعیت مشابه نسبت به هر موجود عاقلی اعمال می‌شود.^۱

اصطلاحات کانت در این جا کاملاً رضایت‌بخش نیست، لذا بی‌وجه نخواهد بود که بگوییم کانت بی‌جهت در این مورد تحت تأثیر احکام ظنی، قطعی و یقینی بوده است. او در جای دیگر می‌گوید: که امر ظنی، تناقض در بیان و گفتار است و بیان و تعبیر درست آن امر فنی یا تکنیکی^۲ یا امر مهارت است. هم‌چنین می‌گوید: امر عملی خود - دوستی نوعی امر فنی است.^۳

۵ - الزام و خیر

سه نوع امر کانت به سه نوع یا به سه معنای فعل خیر فرمان می‌دهد. به نظر کانت الزام، از نوعی خیر انفکاک‌ناپذیر است. هر چند که ممکن است خیری وجود داشته باشد که هیچ الزامی در آن نباشد، همانند اراده مقدس. خیر بنیادی‌تر از الزام است، زیرا الزام به دلیل نقص عقلانی ما حاصل می‌شود. جدای از خیر، هیچ نوع الزامی وجود ندارد. این اصل کلی در مورد الزام اخلاقی نیز معتبر است. امر اخلاقی به خیر اخلاقی فرمان می‌دهد و ما را وامی‌دارد تا عمل اخلاقی انجام بدهیم؛ یعنی همان‌طور که در گذشته مطرح کردیم به خاطر قانون یا تکلیف عمل کنیم. فرمان اخلاقی عام چنین است: «مطابق با تکلیف و به خاطر تکلیف عمل کن». اگر امر اخلاقی عام را امری بدانیم که فرمان به انجام فعل به خاطر تکلیف می‌دهد، باید اذعان کنیم که وقتی این امر در موارد خاص به کار می‌رود، نوع خاصی از عمل را فرمان می‌دهد، مثل فرمان دادن به ادای دین، آنگاه که مقروض هستیم. او امر اخلاقی ما را وامی‌دارد تا دین خود را از سر تکلیف ادا کنیم، یعنی صرفاً به نوعی فعل فرمان نمی‌دهند، بلکه به انجام این فعل از سرانگیزه تکلیف فرمان می‌دهند. این چیزی است که قانون صرف را از قانون اخلاقی متمایز می‌گرداند. اگر ما فعل فرمان داده شده را بدون انگیزه اخلاقی انجام دهیم، آن را فعلی می‌دانیم که مطابق با تکلیف انجام شده است؛ یعنی تحت عنوان *Pflichtmassig* که

1. Ibid.

2. Imperative technical.

3. CI, 115.

در انگلیسی واژه مناسب برای آن نداریم، لذا می‌توانیم آن را عمل «مناسب» یا «در خور» (یا عمل مطابق با تکلیف)^۱ بنامیم. ولی هنگامی که عملی به خاطر تکلیف انجام می‌شود، ما آن را صرفاً به عنوان فعل «درخور» توصیف نمی‌کنیم، بلکه آن را «فعل تکلیفی»^۲ می‌نامیم که تعبیر انگلیسی آن dutiful است و تنها در این صورت است که فعل اخلاقی خوب است. این سؤال که آیا کسی که عمل مناسب یا درخوری را انجام داده است تکلیفش را انجام داده یا نه؟ سؤال مناسبی است او به یک معنا تکلیفش را انجام داده است، حتی اگر انگیزه اخلاقی نداشته باشد، اما به معنای دیگر تکلیفش را انجام نداده است، زیرا فعلش از سر تکلیف نیست، بنابراین، امر اخلاقی را برآورده نکرده است.^۳

۶- اوامر چگونه امکان دارند؟

چگونه انواع مختلف امر ممکن است؟ این سؤال را نباید بد فهمید، همان‌طور که گاهی، تفسیر نادرستی از آن می‌شود. سؤال یک سؤال روان شناختی نیست. این سؤال مربوط به روشی نیست که در آن، آگاهی از الزام به تدریج در شخص یا در نژادی به وجود می‌آید. حتی مربوط به روشی نیست که سبب به وجود آمدن احساسی شود و عملی را به وجود آورد.^۴ این سؤال، سؤال مابعدالطبیعی هم نیست. این سؤال در پی آن نیست که چگونه عقل و مخصوصاً عقل محض می‌تواند علت حوادث در جهان پدیداری تجربه باشد. کانت به صراحت اعلام می‌دارد که چنین سؤالی حداقل در مورد امر مطلق غیرقابل جواب است.^۵

این سؤال می‌تواند به عنوان سؤالی منطقی یا معرفت شناسانه لحاظ شود، هر چند این تعابیر کاملاً مناسب نیست. اوامر، قضیه‌اند، ولی قضیه عملی نه نظری. وظیفه ما این است که نشان دهیم چگونه این قضایا می‌توانند توجیه شوند یا معتبر باشند، یا به تعبیر دیگر، وظیفه ما این است که معلوم کنیم چگونه می‌توانیم الزامی را که هر امری نسبت به اراده بیان می‌کند در اندیشه آوریم.^۶ این سؤال و جواب همان سؤال و جوابی است که کانت در نقد عقل

1. the action 'due'.

2. pflichtvoll.

3. Ibid, 116 - 7.

4. GMM, 80; CI, 120.

5. GMM, 119.

6. Ibid, 80.

محض مطرح کرده است، آنجا که وی تلاش می‌کند به این سؤالات پاسخ دهد. ریاضیات محض چگونه ممکن است؟ فیزیک محض چگونه ممکن است؟ ما بعدالطبیعه چگونه ممکن است؟ برای این که پاسخ کانت را بفهمیم باید ابتدا اختلاف منطقی بین قضایای تحلیلی و مخصوصاً خصیصه منطقی آنچه کانت قضایای تألیفی پیشینی می‌نامد، روشن کنیم.^۱ ما قبلاً در این باره توضیح داده‌ایم و دیگر نیازی به تکرار آنها نیست.

۷ - اوامر مهارت، قضایای تحلیلی‌اند

طبق نظر کانت، امکان اوامر مهارت نیازی به تبیین و توضیح خاص ندارد،^۲ زیرا همه آنها قضیه تحلیلی‌اند. او ظاهراً غایت را یک نتیجه فرض می‌کند و تنها وسیله نیل به این غایت را، فعل ممکن فاعل می‌داند. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که در تصور اراده کردن یک غایت (و نه صرفاً تمایل یا خواست آن) مفهوم اراده کردن وسیله برای نیل به غایت مندرج است. از این رو، این قضیه، یعنی اراده کردن غایت، اراده کردن وسیله است، یک قضیه تحلیلی است،^۳ چرا که محمول این قضیه مندرج در مفهوم موضوع است.

کانت به طور مجمل و ناقص در صدد توضیح راهی است که در آن قضیه تحلیلی نظری، امر شرطی و بنابراین، قضیه تحلیلی عملی بشود و این نقص را باید جبران کرد. ما ابتدا، اصل عینی عقل عملی داریم که هر فاعل عاقلی که غایتی را اراده کند ضرورتاً تا آنجا که عقل تأثیر قطعی بر اعمالش دارد، وسیله‌ای را که در قدرتش هست اراده خواهد کرد. این قضیه که باز تحلیلی است برای ما به عنوان یک امر ظاهر می‌شود، زیرا عقل، اگرچه در ما حضور دارد، ولی تأثیر قاطعی ندارد. بنابراین، این قضیه چنین صورتی به خود می‌گیرد. «اگر هر فاعل عاقلی غایتی را بخواهد (یا اراده کند)، او باید وسیله را هم بخواهد». ممکن است به این تفسیر از استدلال کانت چنین اعتراض شود که بگوییم که آن واجد تناقض است. اگر اراده کردن غایت، همان اراده کردن وسیله است، چگونه می‌توان گفت که فاعل عقلانی باید وسیله را اراده کند؟ آیا عبارت اخیر به این معنا نیست که در واقع، می‌توان غایت را اراده کرد، با وجود این، وسیله را اراده نکرد. این تناقض ناشی از این واقعیت است که (همان‌طور که قبلاً مطرح کردیم) اصلی

1. CI, 120.

2. GMM, 80; CI, 124.

3. GMM, 81; CI, 124.

که به لحاظ عینی ضروری است، به لحاظ ذهنی ضروری نمی‌باشد. ما یک اراده عقلانی داریم، اما در عمل این اراده عقلانی ممکن است با آنچه کانت تمایل می‌نامد، مغایر باشد. شاید بهتر باشد بگوییم حداقل آنجا که تمایل غالب است خواست عقلانی، مغلوب خواست عقلانی کمتر می‌شود. امکان چنین شکستی است که امر را پدید می‌آورد. هیچ امری تحقق پیدا نمی‌کند، مگر این که این دو نوع خواست در ما حضور داشته باشند یا حداقل در ما ممکن باشند. فرض اساسی کانت آشکارا این است که عقل عملی مانند عقل نظری نمی‌تواند با خودش در تناقض باشد. فاعل عقلانی تا آنجا که عقلانی است به طور سازگار هم ضرورتاً عمل می‌کند و هم به طور ضروری فکر می‌کند.^۱

۸ - قضایای تألیفی چندی، پیش فرض گرفته می‌شوند

اصل کلی مهارت مورد بررسی قرار گرفت، اما باید توجه داشت که حتی این اصل هم شناخت قضایای تألیفی را مفروض می‌گیرد. آن اصل، این شناخت‌ها را مفروض می‌گیرد: پدیده‌ها دارای علت‌اند و این که ما ممکن است قدرت ایجاد پدیده‌ها را داشته باشیم، زیرا اراده کردن وسیله یک غایت، مساوی با اراده کردن علت حادثه مطلوب است. این قضایای تألیفی، نظری‌اند و اگر بناست اصل کلی را در مورد جزئی به کار ببریم، نیاز به قضایای تألیفی بیشتری داریم. آنها برای تعیین وسیله‌ای که ما را به غایت مورد نظر برساند، لازم هستند، برای مثال این امر خاص را در نظر بگیرید: «اگر من می‌خواهم به خوبی ببینم باید عینک بزنم». هیچ امری بدون این شناخت که عینک زدن، نقص بینایی را برطرف می‌کند، نمی‌تواند تدوین شود. شناخت این امر، درک قضیه تألیفی است. با وجود این، کانت تاکید می‌کند که امر خودش تا آنجا که به اراده مربوط می‌شود، قضیه تحلیلی باقی می‌ماند. اصل اوامر شرطی مهارت صرفاً این قضیه است: اراده کردن غایت، تا آنجا که عقل تأثیر قاطع بر عمل دارد، همان اراده کردن وسیله است. این یک قضیه تحلیلی است و تا آنجا که به عمل مربوط می‌شود این قضیه تحلیلی باقی می‌ماند، بدون این که در نظر بگیریم که چه تعداد قضایای تألیفی برای تشخیص وسیله مناسب برای یک غایت خاص در یک موقعیت خاص لازم است. کانت در نقد حکم از تمام قواعد فنی به عنوان نتایج شناخت نظری محض سخن می‌گوید و آنها را تنها در صورت بندی‌شان با شناخت نظری متفاوت می‌داند نه

۹ - اوامر احتیاط، قضایای تحلیلی اند

همان تبیینی که در مورد اصول مهارت صادق است در مورد اوامر حزم یا خود - دوستی نیز صادق است.^۲ اصل کلی اوامر حزم و احتیاط، همانند اصل اوامر مهارت تحلیلی هستند؛ یعنی موجود عاقلی که غایتی را می‌خواهد بالضروره تا آنجا که عاقل است وسیله را هم می‌خواهد. این اصل عملی به صورت تحلیلی باقی می‌ماند، هر چند که ممکن است قضایای تألیفی نظری زیادی برای تعیین وسیله سعادت‌مان نیاز باشد.^۳ تنها مشکل این است که مفهوم ما از غایت بسیار مبهم و غیر دقیق است. هر کسی خواهان سعادت است، ولی هیچ‌کس نمی‌داند یا نمی‌تواند بداند دقیقاً آن‌چه می‌خواهد چیست. کانت در این باره می‌گوید: متأسفانه مفهوم سعادت آن‌چنان مبهم است که هر چند هر کسی جویای آن است، ولی هرگز به طور قطع نمی‌تواند بگوید که واقعاً چه می‌خواهد یا اراده می‌کند. دلیل این امر این است که همه عناصری که متعلق به مفهوم سعادتند، بدون استثنا تجربی‌اند؛ یعنی باید از تجربه گرفته شوند. ولی با وجود این، ایده و مفهوم سعادت که عبارت است از حداکثر خوشی در حال حاضر و همه احوال آینده محال است که باهوش‌ترین و در عین حال، تواناترین کسی که وجود متناهی دارد بتواند یک مفهوم دقیقی از آن‌چه او واقعاً می‌خواهد داشته باشد. آیا سعادت، ثروتی است که او می‌خواهد؟ چه مقدار نگرانی و رشک و سختی را باید به دوش بکشد. آیا سعادت، دانش و بصیرت است؟ این دانش ممکن است دید بسیار تیزی به او بدهد. دیدی که بدی‌ها را که در حال حاضر از چشم او مخفی است و از آنها گریزی ندارد ببیند یا بر آرزوهای که تاکنون داشته و به اندازه کافی مایه نگرانی بوده‌اند نیازهای تازه بیفزاید. آیا سعادت، عمر طولانی است؟ چه کسی تضمین می‌کند که عمر دراز، مایه بدبختی طولانی نشود. آیا سعادت، حداقل سلامتی و تندرستی است؟ چه مقدار ضعف و نقص بدن، انسان را از افراط‌گری‌ها باز داشته است که اگر تندرست بود به آنها روی می‌آورد. به همین ترتیب، تا آخر.^۴

خلاصه آن‌که، انسان با کمک هیچ اصلی نمی‌تواند به یقین معلوم دارد که چه چیزی واقعاً

1. GMM, 81; CI, 125.

2. GMM, 81; CI, 126.

3. ML, 28 - 9; CI, 126.

4. GMM, 81

او را سعادتمند می‌سازد، زیرا انجام چنین کاری علم مطلق می‌طلبد. بنابراین، ما نمی‌توانیم بر اساس اصول مشخصی برای نیل به خوشی عمل کنیم، بلکه تنها می‌توانیم بر اساس توصیه‌های تجربی، برای مثال رژیم غذایی، صرفه‌جویی، ادب، خوشتن‌داری و غیره عمل کنیم. اموری که تجربه به ما می‌آموزد اغلب باعث حد متوسط خوشی و بهروزی می‌شود. نتیجه این که اوامر احتیاطی به تعبیر دقیق، اصلاً فرمان نیستند؛ یعنی اعمال را به طور عینی از آن جهت که به لحاظ عملی ضروری هستند، عرضه نمی‌کنند. آنها بیشتر توصیه‌ها و اندرزهای عقل‌اند نه فرامین عقل. پس مسأله تعیین این که به طور قطع چه کاری باعث سعادت موجود عاقل می‌شود، یک سره حل‌ناپذیر است. لیکن اگر ما فرض کنیم که وسیله نیل به سعادت را می‌توان به یقین معین کرد، در آن صورت، امر احتیاط یک قضیه عملی تحلیلی باقی می‌ماند، زیرا تفاوت آن با امر مهارت تنها در این است که در امر مهارت غایت صرفاً ممکن است، ولی در امر احتیاطی، غایت معین و مفروض است. علی‌رغم این اختلاف، چون هر دو، برای نیل به غایت مفروض وسیله را امر می‌کنند، پس امری که فرمان می‌دهد که انسان غایتی را اراده کند تا وسیله نیل به آن غایت را نیز اراده کند، تحلیلی است.^۱

۱۰ - اوامر مطلق، قضایای تألیفی پیشینی‌اند

اوامر مطلق، اختلاف فاحشی با اوامر قبلی دارند. اوامر مطلق به ما فرمان نمی‌دهند که وسیله نیل به غایت را اراده کنیم، هم‌چنین مشروط به غایتی نیستند، به همین دلیل می‌گوییم که آنها نامشروط، مطلق و تنجیزی‌اند. یک امر مطلق صرفاً و به طور نامشروط می‌گوید: هر «فاعل عاقلی باید این گونه اراده کند» این امر به نفس عمل امر می‌کند و هیچ انگیزه و غایت دیگری غیر از خوبی و یا بدی عمل ندارد. به تعبیر دیگر، امر مطلق عمل خاصی را بی‌واسطه فرمان می‌دهد، بدون این که غایتی را به عنوان شرط داشته باشد. از این رو، تبیینی که برای اوامر شرطی آورده می‌شود به هیچ وجه در مورد امر مطلق صادق نیست.^۲

کانت تأکید می‌کند که به هیچ وجه ما نمی‌توانیم امر مطلق را با توسل به تجربه اثبات کنیم، زیرا تجربه به ما نمی‌گوید چه باید باشد، بلکه تنها می‌گوید چه هست. بنابراین، امر مطلق یک قضیه عملی تجربی نیست، بلکه پیشینی است. اوامر مطلق، گرچه قضیه پیشینی‌اند،

1. Ibid, 82.

2. GMM, 82 - 3; CI, 127 - 8; ML, 29.

ولی تحلیلی نیستند. برای توجیه امر مطلق باید نشان دهیم که فاعل کاملاً از آن نظر که عقلانی است به طور ضروری و به شیوه خاصی عمل می‌کند. کانت می‌گوید: با صرف تحلیل مفهوم اراده عقلانی یا موجود عقلانی که در اینجا موضوع است، ما نمی‌توانیم محمول را که لزوم اراده کردن به طریق خاصی است، به دست آوریم. پس این قضایا تحلیلی نیستند، بلکه تألیفی‌اند.

تبیین قضایای تألیفی ماتقدم کاری بسیار مشکل است و همان مشکلاتی که در تبیین قضایای تألیفی پیشینی نظری در نقد عقل محض مطرح شد، در مورد قضایای اخلاقی نیز مطرح است و برای اثبات رابطه ضروری میان موضوع و محمول نیازمند حد وسطی هستیم که در اینجا این حد وسط را باید در مفهوم اختیار و آزادی یافت.^۱

ما از فصل هفتم تا پایان فصل دوازدهم به بیان صورت بندی‌های پنج‌گانه امر مطلق می‌پردازیم.

چکیده

مطالبی که در فصل ششم مطرح شد، درباره امر است که به صورت ذیل خلاصه می‌شود:

۱ - عقل عملی و امر: اعمالی را که آدمی انجام می‌دهد ممکن است عقلانی و یا غیر عقلانی باشند. اعمال هنگامی غیر عقلانی‌اند که از سر میل کور و بی‌هدف و یا از روی غریزه انجام شوند.

اعمال هنگامی عقلانی‌اند که بر اساس قانون و اصولی انجام شوند. موجودات عاقل نه تنها بر طبق قوانین طبیعت عمل می‌کنند، بلکه آنها را به نفع خود نیز به کار می‌گیرند. علوم کاربردی، چیزی بیش از به کارگیری قوانین طبیعت، به نفع ما نیست. در مقابل قوانین طبیعت، قوانین دیگری وجود دارند که ما آنها را می‌آفرینیم، مانند قوانین اخلاقی که ویژگی این قوانین دستوری بودن آنهاست که اغلب نیز مورد مخالفت قرار می‌گیرند. شناخت محض قانون، فی نفسه به امثال و اجابت امر و دستور منجر نمی‌شود. قدیسی ممکن است گناه کند و فرد هرزه‌ای ممکن است مخالف میلش عمل کند. آیا در این موارد، برخلاف قانون، یعنی غیر عقلانی عمل شده است؟ جواب آن است که نه ضرورتاً، ممکن است قانونی به نفع قانون دیگر کنار گذاشته شود ولی همواره چنین نیست که اصل یا قانون، خوب باشد.

۲- اوامر به طور کلی: کانت در این بخش خصیصه مشترک همه اوامر را مورد بحث قرار می‌دهد.

نظر کانت در مورد اوامر را تنها هنگامی می‌توانیم به طور شایسته درک کنیم که نظریه او را در مورد اصول عینی و ذهنی عقل عملی و ارتباط آنها را با انواع خیر درک کرده باشیم. قبلاً روشن کردیم که لازم نیست اصول عینی عقل عملی، اصول ذهنی هم باشند. و این هم به دلیل این است که شاید تمایلات مانعی برای عقل عملی باشند. از این رو، تمام اصول عینی عقل عملی که همواره اصول نوعی خیر هستند در نظر ما به عنوان اصول الزام یا امر جلوه می‌کنند. البته مقصود کانت از این که می‌گوید: اصل عینی برای اراده الزام‌آور است، این نیست که اراده انسانی ناگزیر از اطاعت قانون است. اگر اراده‌های ما اراده‌های قدسی بود، موضوع الزام و امر منتفی می‌بود، زیرا اراده مقدس بالطبع کاملاً تحت هدایت عقل است. از این رو، الزام در مورد چنین اراده‌ای، معنا ندارد.

اراده خیر ناقص، مانند اراده آدمیان شاید به دلیل احساسات در تبعیت از اصل عینی خیر، احساس اکراه و دشواری می‌کند. بنابراین، اصل عینی بر اراده ما، اعمال فشار و اجبار می‌کند. ۳- کانت امر را این گونه تعریف می‌کند، مفهوم اصل عینی تا حدی که برای اراده الزام‌آور یا ایجاب کننده است، فرمان (عقل) و صورت بندی فرمان «امر» نامیده می‌شود.

۴- اقسام امر: کانت اوامر را به اقسامی تقسیم می‌کند:

امر یا شرطی است یا تنجیزی و مطلق.

هر جا که اصل عینی عقل عملی، مشروط به غایتی باشد امر شرطی است. امر شرطی دارای چنین صورتی است: «اگر هر فاعل عاقلی هدفی را اراده کند باید فعل خیر را به عنوان وسیله‌ای برای آن هدف بخواهد». در اینجا فرمان عقل به وسیله غایتی مشروط می‌شود و بر دو قسم است: ۱- اگر غایت صرفاً چیزی است که یک شخص ممکن است اراده کند، امر شرطی تردیدی یا امر مهارت نامیده می‌شود. ۲- آنجا که غایت، مانند سعادت، غایتی است که هر فاعل عاقلی به طور طبیعی آن را می‌خواهد، چنین امری، امر شرطی قطعی یا امر حزم و احتیاط نامیده می‌شود.

اما جایی که اصل عینی عقل عملی مشروط به غایتی نیست، بلکه عمل به دلیل خودش و به عنوان خیر فی نفسه و بدون ارجاع به غایتی دیگر خواسته می‌شود، در این صورت، امر، مطلق یا تنجیزی است. صورت کلی (و مادر) این نوع امر چنین است: «هر فاعل عاقلی باید فعل خیر

را فی نفسه بخواهد». این نوع امر را کانت امر یقینی می‌نامد که امر اخلاقی است. این سه امر، سه راهی است که از طریق آنها، عقل به اراده فرمان می‌دهد که یک عملی را انجام دهد. اگر اوامر شرطی نافرمانی شوند، عمل غیر اخلاقی انجام نداده‌ایم، ولی اگر امر اخلاقی نافرمانی شود، عمل غیر اخلاقی انجام داده‌ایم.

۵ - سه نوع امر کانت، به سه نوع فعل خیر فرمان می‌دهد. به نظر او الزام، از نوعی خیر انفکاک‌ناپذیر است، اگر چه ممکن است خیری باشد که در آنجا هیچ الزامی نباشد، همانند اراده مقدس. خیر بنیادی‌تر از الزام است، زیرا الزام به دلیل نقص عقلانی ما حاصل می‌شود.

۶ - اوامر چگونه امکان دارند؟ یا چگونه انواع مختلف امر ممکن است؟ اوامر، قضایای عملی‌اند و وظیفه ما این است که نشان دهیم چگونه این قضایا قابل توجیه‌اند. این سؤال شبیه سؤالات در نقد عقل محض است که بیان می‌کند، ریاضیات محض چگونه ممکن است یا مابعدالطبیعه چگونه ممکن است.

۷ - اوامر مهارت، قضایای تحلیلی‌اند: کانت بر آن است که امکان اوامر مهارت نیازی به تبیین و توضیح خاص ندارد، زیرا آنها قضیه تحلیلی‌اند. صورت کلی این نوع اوامر چنین است: «اگر هر فاعل عاقلی غایتی را بخواهد باید وسیله را هم بخواهد». او ظاهراً فرض می‌کند که غایت یک نتیجه است و تنها وسیله برای نیل به این غایت، فعل ممکن فاعل است. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که در تصور اراده کردن یک غایت، مفهوم اراده کردن وسیله برای نیل به آن غایت مندرج است. از این رو، این قضیه تحلیلی است.

۸ - اصل و امر مهارت، شناخت قضایای تألیفی را پیش فرض می‌گیرد: یعنی این شناختها را مفروض می‌گیرد: پدیده‌ها دارای علت‌اند و این که ما ممکن است قدرت ایجاد پدیده‌ها را داشته باشیم و شناخت این امر مستلزم درک قضایای تألیفی است. با وجود این، کانت تأکید می‌کند که امر خودش، تا آنجا که به اراده مربوط می‌شود، به صورت قضیه تحلیلی باقی می‌ماند.

۹ - اوامر احتیاط، قضایای تحلیلی‌اند: اصل کلی اوامر احتیاط، همانند اصل اوامر مهارت تحلیلی است؛ یعنی موجود که غایتی را می‌خواهد بالضروره، تا آنجا که عاقل است، وسیله را هم می‌خواهد. این اصل عملی به صورت تحلیلی باقی می‌ماند، هر چند که ممکن است قضایای تألیفی نظری زیادی برای تعیین وسیله سعادت‌مان نیاز باشد. تنها مشکل در اینجا این است که مفهوم ما از غایت (یعنی سعادت) بسیار مبهم است.

۱۰ - اوامر مطلق، قضایای تألیفی پیشینی‌اند: صورت کلی این اوامر به این صورت است. «هر فاعل عاقلی باید این گونه اراده کند». این امر به نفس عمل امر می‌کند و هیچ انگیزه و غایت دیگری غیر از خوبی و بدی عمل ندارد.

کانت معتقد است این امر پیشینی است، زیرا امر مطلق دارای «باید» است که نمی‌توان آن را از طریق تجربه به دست آورد. هم‌چنین این امر تألیفی است، زیرا ما با صرف تحلیل مفهوم اراده عقلانی یا موجود عقلانی که در اینجا موضوع است نمی‌توانیم محمول را که لزوم اراده کردن به طریق خاصی است، به دست آوریم. پس این قضیه تحلیلی نیست، بلکه تألیفی است.

تبیین قضایای تألیفی چه در عقل نظری و چه در عقل عملی، کاری بسیار مشکل است.



صورت بندی امر مطلق

۱ - پنج صورت بندی

همان طور که قبلاً مطرح شد، ارزش اخلاقی عملی که از سر تکلیف انجام می شود نه به دلیل نتایجی است که به دست آمده یا به دست خواهد آمد، بلکه به دلیل اصل صوری، دستور و ماکزیمی است که به موجب آن تصمیم به اقدام به آن عمل گرفته شده است.^۱

ماکزیم و دستوری اخلاقی است که با قانون اخلاقی مطابقت داشته باشد، ولی تعیین این که چه ماکزیم یا عملی اخلاقی است چیزی به ماده و مضمون ماکزیم نمی افزاید، بلکه فقط داوری اخلاقی درباره آن را امکان پذیر می سازد. کانت معتقد است همان طور که اصل صوری استدلال قیاسی، کلیه قیاس ها را از نظر صحت به دو دسته منتج و عقیم تقسیم می کند، اصل صوری اخلاق نیز همه ماکزیم ها و بنابراین، جملگی اعمال مبتنی بر آنها را به دو دسته اخلاقی و غیر اخلاقی تقسیم می کند. بنابراین، صورت اعتبار دهنده یا اخلاقی کننده عمل اخلاقی، فرمان و امر مطلق عقل است؛ یعنی تنها بر اساس آن ماکزیمی عمل کنید که در عین حال بتوانید اراده کنید که آن ماکزیم، کلی شود. آدمیان بر خلاف موجود قدسی هرگز قادر نیستند اصل صوری اخلاق را جز در قالب امر دریابند و امر همان طور که قبلاً اشاره کردیم اقسامی دارد و امر اخلاقی، امر مطلق است.^۲

امر مطلق که ما آدمیان اصل صوری اخلاق را در قالب آن در می یابیم صورت بندی های متفاوتی دارد، هر چند کانت اظهار می دارد که ما تنها یک امر مطلق داریم. او برای ما پنج صورت بندی

1. GMM, 65.

2. KFM, 134 - 5; Korner, op.cit. p, 135.

را مطرح می‌کند، اگر چه گرایش به این امر دارد که بگوید فقط سه صورت‌بندی وجود دارد.^۱ ما به ارتباط این صورت‌بندی‌ها می‌پردازیم و تا آن‌جا که امکان دارد این نظریه را تأیید می‌کنیم که سه صورت‌بندی اصلی وجود دارد. برای سهولت به هر صورت‌بندی با یک شماره اشاره می‌کنیم.^۲

الف) صورت‌بندی I یا صورت‌بندی قانون کلی

«تنها بر طبق ماکزیم یا دستوری عمل کن که به وسیله آن بتوانی در عین حال، اراده کنی که ماکزیم یا دستور مزبور قانون کلی و عمومی بشود».^۳

ب) صورت‌بندی Ia یا صورت‌بندی قانون طبیعت

«چنان عمل کن که گویی ماکزیم عمل شما بناست به وسیله اراده، قانون کلی طبیعت شود».^۴

ج) صورت‌بندی II یا صورت‌بندی غایت فی نفسه

«چنان عمل کن که انسانیت را چه در شخص خودت و چه در شخص دیگران همواره و در عین حال، به عنوان غایت به کاربری نه صرفاً به عنوان وسیله».^۵

د) صورت‌بندی III یا صورت‌بندی خودمختاری اراده

«چنان عمل کن که اراده بتواند در عین حال، به واسطه ماکزیم یا دستور اراده، خود را واضع قانون عام لحاظ کند».^۶

ه) صورت‌بندی IIIa یا صورت‌بندی کشور غایات

«چنان عمل کن که همواره به واسطه ماکزیم‌هایت (دستورهایت)، عضو قانون‌گذار در کشور عام غایات باشی».^۷

۲ - روابط بین پنج صورت‌بندی

ما می‌توانیم روابط بین این صورت‌بندی‌ها و استدلال‌ها را که از یکی به دیگری عبور

1. GMM, 98; CI, 129; KFM, 138.

2. CI, 129.

3. GMM, 84; CI, 129.

4. GMM, 84; CI, 129.

5. GMM, 91; CI 129.

6. GMM, 93, CI, 129.

7. GMM, 5; CI, 129.

می‌کند، به دست آوریم. آشکار است که ارتباط نزدیک و دقیقی بین صورت‌بندی I و صورت‌بندی Ia و باز بین صورت‌بندی III و صورت‌بندی IIIa وجود دارد، هر چند صورت‌بندی IIIa ارتباط بسیار زیادی با صورت‌بندی II دارد. ممکن است در وهله اول مشاهده شود که تشابه نزدیکی بین صورت‌بندی I و صورت‌بندی III وجود دارد تا بدان حد که اختلاف بین آنها گاهی نادیده گرفته می‌شود. اگر چه نادیده گرفتن این اختلاف به طور روشن مخالف با قصد و نظر کانت نیست، ممکن است صورت‌بندی III را با صورت‌بندی I یکی بگیریم و صورت‌بندی I را در صدر صورت‌بندی‌ها قرار دهیم. ما می‌توانیم صورت‌بندی Ia، صورت‌بندی II و صورت‌بندی IIIa را صورت‌بندی‌های فرعی و تبعی بدانیم که ما را در کاربرد صورت‌بندی I یاری می‌رساند و اصل کلی و اعلای اخلاق را به شهود نزدیک‌تر می‌سازند. در تأسیس مابعدالطبیعة اخلاق صورت‌بندی I است که جایگاه ممتاز به خود می‌گیرد، در حالی که در نقد عقل عملی صورت‌بندی III چنین جایگاهی دارد.^۱

۳- صورت‌بندی‌های کانت و سیسرو

کانت با صورت‌بندی‌های مختلف امر مطلق مسأله بغرنجی را پیش می‌آورد. او صراحتاً بیان می‌کند که یک امر مطلق وجود دارد، سپس سه صورت‌بندی و بعضی از مواقع پنج صورت‌بندی از آن عرضه می‌کند. آیا آنها صرفاً تعابیر مختلف از یک امر مطلق‌اند که از دیدگاه‌های مختلف نگریسته می‌شود؟ یا این که کانت بیش از یک صورت‌بندی از امر مطلق عرضه می‌کند؟ برای پاسخ به این سؤالات بگذارید دین اخلاقی کانت را بر روایان مورد بحث قرار دهیم که کانت تحت تأثیر روایان واقع شده است. سیسرو در کتاب De officiis اصول فضیلت‌مندان‌های را ارائه می‌دهد که شخص از طریق آنها می‌تواند تکلیفش را تعیین کند. کریستیان گارو^۲ (۱۷۴۲-۱۷۹۸) از معاصران کانت این کتاب را همراه با برخی نکات تفسیری به آلمانی ترجمه کرده بود. کانت یک نسخه از آن را داشت و برای او تفکر سیسرو، مظهر فلسفه اخلاقی عامه پسند بود. کانت تلاش کرد که اصول سیسرو را در نظام اخلاقی پیشینی بگنجانند. چنین کاربردی، یک مابعدالطبیعة اخلاق مختصر، یعنی کاوش برای استنتاج قواعد اخلاقی خاص از مبنای پیشینی را شکل می‌داد. سیسرو به دنبال قاعده عامی بود که

1. CI. 130.

2. Garve.

به وسیله آن تعارض بین تکلیف و میل را حل کند. او در واقع، سه قاعده کشف کرد که هر کدام را کانت به عنوان اساس امر به کار برد. قاعده‌های سیسرو عبارتند از:

- ۱ - بر طبق طبیعت، یعنی طبیعت آن گونه که تحت شرایط آرمانی است، زندگی کن.
- ۲ - هر انسانی را به عنوان انسان محترم بشمار، زیرا او یک انسان است.
- ۳ - به عنوان عضوی از جامعه عمومی و فراگیر موجودات معقول زندگی کن.^۱

شباهت آشکاری بین این قواعد و صورت‌بندی‌های امر مطلق کانت وجود دارد که در اینجا به مقایسه آنها می‌پردازیم:

- ۱ - همواره بر اساس ماکزیمی عمل کن که بتوانی اراده کنی که قانون عام طبیعت شود.
 - ۲ - همواره چنان عمل کن که انسانیت را چه در شخص خودت و چه در شخص دیگران به عنوان غایت تلقی کنی نه صرفاً به عنوان وسیله.
 - ۳ - همواره چنان عمل کن که اراده به واسطه ماکزیم‌هایت بتواند خود را واضح قانون عام برای کشور ممکن غایات (انسان‌ها) لحاظ کند.^۲
- کانت سعی می‌کند این سه صورت‌بندی را انواع مختلف یک صورت‌بندی کلی بداند. با این که او از گارو یا سیسرو یا سه اصل سیسرو ذکر به میان نمی‌آورد، اما این تفسیر ما را مجاز می‌دارد که بگوییم تنها یک امر مطلق وجود دارد که آن صورت‌بندی کلی است. این صورت‌بندی کلی به عنوان مبنای مستقیم یا بی‌واسطه اراده خیر یا نیک به کار می‌رود. صورت‌بندی‌های دیگر، در حالی که ممکن است نسبت به وضعیت‌های اخلاقی به شیوه مشابهی به کار روند، تنها به طور غیر مستقیم به اراده نیک مربوط می‌شوند. آنها ایده‌های فلسفه اخلاق عامیانه هستند که تحت صورت‌بندی کلی گنجانده می‌شوند. ما ممکن است حتی آنها را صور مختلف توضیحی یک امر مطلق بدانیم.^۳

چکیده

در این فصل برای روشن‌تر شدن امر مطلق به صورت‌بندی‌ها یا جلوه‌های مختلف امر مطلق می‌پردازیم:

1. KFM, 138 - 9.

2 Ibid, 139.

3. Ibid, 139 - 40.

۱ - پنج صورت بندی: کانت ارزش اخلاقی عملی را که از سر تکلیف انجام شده باشد به دلیل اصل صوری یا ماکزیم و دستور آن می دانست نه به دلیل نتایج آن. حال ماکزیم و دستوری اخلاقی است که با قانون اخلاقی مطابقت کند. او معتقد است همان طور که اصل صوری استدلال قیاسی، کلیه قیاس ها را از نظر صحت به دو دسته عقیم و منتج تقسیم می کند، اصل صوری اخلاق نیز همه ماکزیم ها را به دو دسته اخلاقی و غیر اخلاقی تقسیم می کند. آدمیان، اصل صوری اخلاق را در قالب امر در می یابند و امر اقسامی داشت که یک قسم آن امر اخلاقی یا امر مطلق است. امر مطلق، که ما آدمیان اصل صوری اخلاق را در قالب آن در می یابیم، صورت بندی های متفاوتی دارد. هر چند کانت می گوید تنها یک امر مطلق داریم، ولی پنج صورت بندی (و گاهی سه صورت بندی) از آن مطرح می کند که عبارتند از:

الف) صورت بندی I یا صورت بندی قانون کلی.

ب) صورت بندی Ia یا صورت بندی قانون طبیعت.

ج) صورت بندی II یا صورت بندی غایت فی نفسه.

د) صورت بندی III یا صورت بندی خود مختاری اراده.

ه) صورت بندی IIIa یا صورت بندی کشور غایات.

۲ - روابط بین پنج صورت بندی: روابط بین این صورت بندی ها به گونه ای است که می توان از یکی، دیگری را نتیجه گرفت. در تأسیس، صورت بندی I است که جایگاه ممتاز به خود می گیرد، در حالی که در نقد عقل عملی، صورت بندی III است که چنین جایگاهی را دارد.

۳ - صورت بندی های کانت و سیسرو: کانت تحت تأثیر یکی از رواقیان به نام سیسرو واقع شده است.

سیسرو در کتاب De offiis اصولی را ارائه می دهد که شخص از طریق آنها می تواند تکلیفش را مشخص کند. کریستیان گارو از معاصران کانت این کتاب را همراه برخی نکات تفسیری به آلمانی ترجمه کرده است. کانت این کتاب را مطالعه و سعی کرده است اصول سیسرو را در نظام اخلاقی پیشینی خود بگنجاند. اصول سیسرو عبارتند از:

الف) بر طبق طبیعت، یعنی طبیعت آن گونه که تحت شرایط آرمانی است، زندگی کن.

ب) هر انسانی را به عنوان انسان محترم بشمار، زیرا او یک انسان است.

ج) به عنوان عضوی از جامعه عمومی و فراگیر موجودات معقول زندگی کن.

این سه اصل با سه صورت‌بندی (کانت)، یعنی صورت‌بندی قانون طبیعت، صورت‌بندی غایت فی نفسه و صورت‌بندی خودمختاری اراده، منطبق است. کانت سعی می‌کند این صورت‌بندی‌ها را انواع و جلوه‌های مختلف یک صورت‌بندی، یعنی صورت‌بندی قانون کلی بدانند.



صورت بندی قانون کلی

۱ - صورت بندی I

«فقط بر طبق ماکزیم یا دستوری عمل کن که به وسیله آن می توانی در عین حال، اراده کنی که ماکزیم مزبور قانون کلی و عمومی شود.»

در این جا می خواهیم روشن کنیم که اصل عینی نامشروط و امر مطلق چیست؟ ما به صراحت سؤال نمی کنیم که امر مطلق به چه امر می کند؟ چرا که کشف ماهیت امر مطلق همان کشف امر مطلق است به این که چه امر می کند یا به تعبیر دیگر، اگر امر مطلق را تصور کنیم بی درنگ محتوای آن را می دانیم.^۱

یک اصل عینی نامشروط اصلی است که هر فاعل عاقلی صرف نظر از امیال خاص خود برای اغراض خاص، اگر عقل کنترل کافی بر احساساتش داشته باشد، ضرورتاً از آن اطاعت می کند. امر مطلق، الزام یا فرمان را برای اطاعت از این اصل نامشروط تدوین و تنسیق می کند، اصلی که غایات خاص را در نظر نمی گیرد، بلکه تنها صورت اصل یا اصل صوری یا قانون کلی، از آن نظر که کلی است، می باشد. آن چه امر مطلق به ما امر می کند، عمل کردن بر اساس قانون است، به دلیل قانون بودنش و این بدین معناست که ماکزیم عمل ما باید اطاعت از قانون کلی بما هو کلی باشد. بنابراین، تنها یک امر مطلق وجود دارد که ما آن را امر مطلق می نامیم.

اگر به خاطر بیاوریم که امر مطلق انجام اعمال خیری را به ما امر می کند که وسیله ای برای غایت دیگر یا ارضای یک میل خاص نیست، بلکه خیر فی نفسه است، بی روحی و کسل کنندگی این صورت بندی کمتر می شود، زیرا عمل فی نفسه خیر، عملی است که هر فاعل

1. GMM, 84; CI, 133.

عاقلی، از آن نظر که عاقل است، آن را انجام می‌دهد، هر چند که امر مطلق آن را به عنوان اصل الزام نمایان می‌کند؛ یعنی اصلی که با توجه به عقلانیت ناقصمان باید از آن اطاعت کنیم. هم‌چنین ما نباید قانون کلی را به عنوان اصلی خارج از عمل یا به عنوان غایت دیگری که به خاطر آن عمل باید انجام شود، در نظر بگیریم، بر عکس، آن قانون، اصل عمل و اصلی صوری است که در عمل مجسم می‌شود و عمل به خاطر آن، خیر است.^۱

نقد: صورت‌گرایی کلی نمی‌تواند ملاک درستی برای قوانین اخلاقی باشد، زیرا چه بسیار ماکزیم‌هایی که به صورت قانون کلی در می‌آیند، ولی قانون اخلاقی نیستند، مثل «هرگاه در تاریکی تنها هستی فریاد بزن»، «به درماندگان کمک نکن». ما می‌توانیم این ماکزیم‌ها را، قانون عمومی گردانیم. ممکن است کسی بگوید که این ماکزیم‌ها اخلاقی نیستند. این درست است، ولی کانت روشی ارائه نمی‌دهد که مشخص کنیم کدام اخلاقی‌اند و کدام اخلاقی نیستند.

۲ - یک امر مطلق

هنگامی که کانت از امر مطلق سخن می‌گوید و اظهار می‌دارد که تنها یک امر مطلق وجود دارد، او اصل همه اوامر مطلق خاص را مد نظر دارد.^۲ دقیقاً همان طور که امر شرطی «اگر شما غایتی را بخواهید، وسیله را باید اراده کنید»، اصل همه اوامر شرطی است. اوامر شرطی خاص کاربردهای امر شرطی کل هستند؛ یعنی تمام اوامر شرطی خاص را می‌توانیم در قالب آن اصل کلی بیان کنیم. اوامر مطلق خاص، مانند «تو نباید بکشی» یا «تو باید به وعده وفا کنی» کاربردهای امر مطلق کل هستند. آن امر مطلق کل چنین است: «تنها بر اساس آن ماکزیم یا دستوری عمل کن که به وسیله آن می‌توانی در عین حال، اراده کنی که ماکزیم و دستور مزبور قانون کلی و عمومی بشود». به تعبیر کانت، آنها از آن امر مطلق کل، گو این که از اصلشان، اخذ شده‌اند، اما لازم نیست که به این معنا بگیریم یا در واقع به این معنا نیست که از آن استنتاج شده‌اند،^۳ مانند نتیجه که از مقدمات قیاس استنتاج می‌شود؛ یعنی اوامر مطلق خاص به عنوان نتیجه از امر مطلق کل به عنوان مقدمه استنتاج نشده‌اند. اما چرا مسأله استنتاج مطرح شده است؟

1. CI, 131 - 2.

2. GMM, 84.

3. CI, 134; KFM, 134; GMM, 84.

پیتن در این باره می‌گوید: ابوت این واژه (obgeleitet) را به استنتاج شده (deduced) ترجمه کرده است، اگر چه بررسی کاربرد کانت نشان می‌دهد که به ندرت به این معنا به کار رفته یا هرگز به این معنا نبوده است. کانت واژه مأخوذ (the derived) یا اشتقاقی (derivatory) را در مقابل اصلی [original (ursprünglich)] قرار می‌دهد، بدون این که یکی از دیگری استنتاج شود.^۱ در این جا مسأله استنتاج قواعد و ماکزیم رفتار از مفهوم قانون اخلاقی من حیث هو به هیچ وجه مطرح نیست. این مفهوم به عنوان معیار و محکی برای قابل قبول بودن یا قابل قبول نبودن ماکزیم‌های اخلاقی به کار می‌رود، نه به عنوان مقدمه‌ای که از آن بتوان ماکزیم‌های اخلاقی را استنتاج کرد.^۲

اما به یک تعبیر می‌توان گفت که قوانین اخلاقی از امر مطلق قابل استنتاج است. فرض کنید من به مرد فقیری که در وضع سختی قرار دارد پول می‌دهم و کس دیگری که از او مستحق‌تر باشد، سراغ ندارم. ماکزیم عمل من، یعنی اصل ذهنی اراده من این است که من به شخصی که به یاری من محتاج است و کسی از او مستحق‌تر نیست، صدقه می‌دهم. از خود می‌پرسم که آیا می‌توانم اراده کنم این ماکزیم قانون کلی بشود و برای همه کس معتبر باشد. یعنی باید به کسی که واقعاً محتاج است و کسی دیگری نیست که از او احق و اولی باشد مساعدت کرد و حکم می‌کنم که من می‌توانم چنین اراده کنم و لذا ماکزیم من اخلاقاً موجه است. اما قانون اخلاقی را که به این نحو اراده کنم به صرف تحلیل از امر مطلق قابل استنتاج نیست زیرا مفاهیمی را متضمن است که در امر مطلق (کل) مندرج نیست. در عین حال می‌توان گفت که این قانون مأخوذ از امر مطلق (کل) است به این معنا که از اطلاق و اعمال آن، حاصل گردیده است.

پس مقصود کلی کانت این است که قانون عملی یا اخلاقی من حیث هو کلی است و کلیت به اصطلاح صورت آن است. از این جهت کلیه اصول انضمامی و جزئی رفتار باید از این کلیت بهره‌مند گردد تا صلاحیت اخلاقی بودن را دارا باشند. اما درست روشن نمی‌سازد که مقصود از «قادر بودن» یا «قادر نبودن» این که اراده شود که قاعده و ماکزیم شخص قانون کلی گردد، چیست. شاید تمایل طبیعی این است که بگوییم مقصود او اشاره به وجود یا عدم تناقض منطقی است وقتی که سعی می‌کنیم ماکزیم خود را تعمیم دهیم و کلی گردانیم. اما کانت

1. CI, 134.

2. Copleston, op.cit. (in note 20 on page 243).

تمایزی قائل می‌شود: ماهیت بعضی اعمال چنان است که ماکزیم آنها ممکن نیست بدون تناقض به عنوان قانون کلی حتی تعقل شوند در اینجا اشاره کانت ظاهراً به تناقض منطقی بین ماکزیم و صورت‌بندی آن به عنوان قانون کلی است. اما در موارد دیگر این «امتناع ذاتی» وجود ندارد ولی هنوز محال است که اراده شود که ماکزیم به کلیت قانون طبیعی برسد. زیرا چنین اراده‌ایی با خود متناقض خواهد بود.

در اینجا ظاهراً کانت به مواردی اشاره می‌کند که در آنها می‌توان ماکزیم را بدون تناقض منطقی به صورت‌بندی قانون کلی و عمومی مبدل کرد، هر چند نتوان این قانون را اراده کرد، زیرا اراده به گونه‌ای که در قانون ظاهر می‌شود معارض، یا به قول کانت متناقض با خود، خواهد بود، چرا که مستمسک به غرض یا خواهشی است که حصول آن معارض با تبعیت از قانون است.^۱

چکیده

در این فصل، توضیحاتی درباره صورت‌بندی قانون کلی داده می‌شود:

۱ - صورت‌بندی قانون کلی چنین است: «فقط بر طبق ماکزیم یا دستوری عمل کن که به وسیله آن بتوانی و در عین حال، اراده کنی که ماکزیم مزبور قانون کلی و عمومی شود». بر اساس این صورت‌بندی ماکزیم و عملی فی نفسه خیر است که هر فاعل عاقلی از آن نظر که عاقل است آن را انجام می‌دهد.

این اصل را نباید به عنوان اصلی خارج از عمل در نظر گرفت، بلکه آن اصل، اصل عمل و اصل صوری است که در عمل مجسم می‌شود و عمل خیر به خاطر آن، خیر است، یا به تعبیری این اصل صورت عمل است.

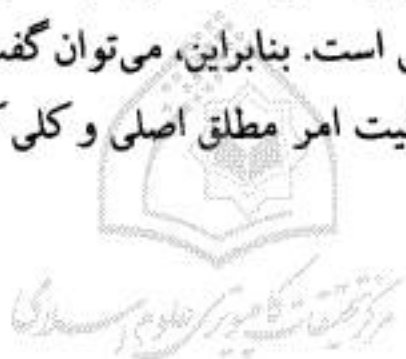
نقد: بر این صورت‌بندی کانت این اشکال وارد است که کلیت ملاک درستی برای قوانین اخلاقی نیست، زیرا چه بسیار ماکزیم‌هایی که به صورت قانون کلی در می‌آیند، ولی اخلاقی نیستند و کانت روشی را هم ارائه نمی‌دهد که مشخص کند کدام اخلاقی و کدام غیر اخلاقی است.

۲ - یک امر مطلق: هنگامی که کانت از امر مطلق سخن می‌گوید و اظهار می‌دارد که تنها

۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه (ار ولف ما کانت، ترجمه سماعیل سعادت، منوچهر بررگمهر، ص ۳۳۱ - ۳۳۲؛

Copleston, op.cit, 116 - 7; GMM, 86 - 7; KEF, 146; KFM, 142

یک امر مطلق وجود دارد، او اصل همهٔ اوامر مطلق خاص را مدنظر دارد. دقیقاً همان طور که همهٔ اوامر شرطی جزئی و خاص را می توان به یک اصل برگرداند، او هم چنین همهٔ اوامر مطلق خاص را هم به یک امر مطلق اصلی (یا مادر) بر می گرداند که آن امر مطلق اصلی چنین است: تنها بر اساس آن ماکزیم یا دستوری عمل کن که به وسیلهٔ آن می توانی در عین حال، اراده کنی که ماکزیم یا دستور مزبور قانون کلی و عمومی شود. کانت می گوید: آن امر مطلق اصلی و کلی چنان است که گویی اوامر مطلق خاص از آن اخذ شده اند. این سخن کانت به این معناست که این امر مطلق اصلی، محکی است برای قبول و یا عدم قبول ماکزیم های اخلاقی، نه به این معنا که اوامر مطلق خاص از امر مطلق اصلی، همانند نتیجه که از مقدمات قیاس استنتاج می شود، استنتاج می شوند، یا به تعبیر دیگر، امر مطلق اصلی و کلی، مانند صورتی است که به اوامر مطلق خاص پوشیده می شود. اگر امر مطلق خاص قابلیت آن صورت را داشت امر اخلاقی والا غیر اخلاقی است. بنابراین، می توان گفت که اوامر مطلق خاص اگر بخواهند اخلاقی باشند باید از کلیت امر مطلق اصلی و کلی که به اصطلاح صورت است، بهره مند شوند.





صورت‌بندی قانون طبیعت

۱ - صورت‌بندی la

«چنان عمل کن که گویی ماکزیم و دستور عمل شما بناست به وسیله اراده، قانون کلی طبیعت شود»^۱.

به نظر کانت طبیعت، نظامی از اشیای موجود است تحت حاکمیت قوانینی که الگوهای حوادث را توصیف می‌کنند. این قوانین دو ویژگی دارند.

الف) هر قانونی کلی است و استثنایی ندارد.

ب) هر قانونی با قوانین دیگر سازگار است.

طبیعت بر ضد خودش عمل نمی‌کند، طبیعتی را که سیسرو از آن سخن می‌گوید یک طبیعت آرمانی است، طبیعتی که به طور سازگار با علم الهی برای انجام اغراض الهی عمل می‌کند. رواقی می‌تواند هر عملی را چون هماهنگ با قانون طبیعت است به عنوان تکلیف برگزیند. اگر اونا سازگاری را کشف کند، اذعان می‌کند که این عمل پیشنهادی هماهنگ با طبیعت نیست، از این رو، قانون اخلاقی را نقض کرده است و اگر هیچ ناسازگاری وجود نداشته باشد، عمل او هماهنگ با غرض الهی و منطبق با قانون اخلاقی است. کانت نیز این ایده را اتخاذ کرده و مطرح می‌کند که عمل مورد نظر را چنان در نظر بگیرد که گویی مطابق قانون طبیعت یک رخداد طبیعی است. اگر هیچ قانون دیگری با قانونی که ماکزیم‌تان در آن متبلور شده است ناسازگار نباشد عمل‌تان مطابق با تکلیف خواهد بود.^۲

1. GMM, 84.

2 KFM, 140.

اختلاف بین این صورت‌بندی و صورت‌بندی گذشته دقیق است و نباید آن را نادیده گرفت. صورت‌بندی گذشته با قانون کلی آزادی سروکار داشت؛ یعنی قانونی که هر موجود عاقلی، تا آنجا که عقل کنترل کامل بر احساسات او دارد، بر اساس آن عمل می‌کند. بهترین روشی (اگر نه تنها روش) که می‌تواند چنین قانونی را نزد ما روشن‌تر سازد، تصویر جهانی است که در آن هر کسی در واقع، بر طبق آن عمل می‌کند. این روش بسیار محسوسی است که کانت آن را توصیه می‌کند. «ما می‌توانیم اراده کنیم که ماکزیم عمل ما در عین حال، قانون کلی آزادی شود»؛ به این معنا که ما می‌توانیم عمل‌مان را به عنوان یک نمونه از اصلی اراده کنیم که برای همه فاعل‌های عاقل معتبر باشد نه صرفاً به طور گزافی برای خودمان.

اما ما نمی‌توانیم اراده کنیم که ماکزیم و دستور ما قانون کلی طبیعت شود؛ یعنی طرحی است که خارج از قدرت ماست. از این رو، کانت در این صورت‌بندی جدید، به طور بسیار مناسبی می‌گوید: «چنان عمل کن که گویی (Act as if)». در به کارگیری این صورت‌بندی ما خودمان را به طور خیالی در موقعیت خالق قرار می‌دهیم و فرض می‌کنیم که جهان طبیعت را که خودمان بخشی از آن هستیم، ساخته‌ایم.^۱ کانت در نقد عقل عملی این صورت‌بندی را به طریق ماهرانه‌تری چنین مطرح می‌کند:

«از خودتان سؤال کنید که آیا می‌توانید عمل مورد نظرتان را به عنوان متعلق ممکن ارده‌تان لحاظ کنید، البته اگر بنا باشد که آن عمل بر طبق قانون طبیعتی که شما بخشی از آن هستید، رخ دهد».^۲ از توضیحات و مثال‌هایی که کانت در تأسیس مطرح می‌کند واضح است که در به کارگیری این صورت‌بندی ما شناخت تجربی طبیعت (مخصوصاً طبیعت انسانی) و قوانین کلی آن را فرض می‌گیریم. و این امر باز این نظریه کانت را که برای اعمال قانون اخلاقی، حقایق تجربی را نباید به حساب آورد، خدشه‌دار می‌کند. مثال‌ها در تأسیس همگی صورت‌بندی I را به وسیله صورت‌بندی Ia به کار می‌برند، اگر چه کانت چنان سخن می‌گوید که گویی صورت‌بندی Ia می‌تواند حتی فی‌نفسه بهتر به کار برده شود.^۳

او در نقد عقل عملی اظهار می‌دارد که صورت‌بندی I می‌تواند تنها از طریق Ia به کار برده شود، دقیقاً همان طور که مقوله محض می‌تواند از طریق شاکله استعلایی به کار برده شود.^۴

1. CI, 146.

2. CPRa, 72.

3. GMM, 98; CI, 147.

4. CPRa, 72.

اگر کانت صورت‌بندی قانون طبیعت را صرفاً به عنوان یک امر مفید یا حتی یک امر ضروری لحاظ می‌کرد، باز هم هیچ تردیدی نبود که این صورت‌بندی وسیله‌ای عملی برای ارزیابی اخلاقی بودن ما کزیم‌هاست. ضعف موضع او، آشکارا در این است که ما با این وسیله به یک معیار کاملاً عقلی و غیر اخلاقی (حداقل در مورد تکالیف کامل) برای قانون اخلاقی رسیده‌ایم.^۱

۲ - تکالیف کامل و ناقص

کانت اهمیت زیادی به تمایز بین تکالیف کامل و ناقص می‌دهد، اما به نظر می‌رسد که در هیچ کجا این تمایز را به وضوح تعریف نکرده است. اگر چه می‌پذیرد که از کاربرد متداول این واژه در مدارس تبعیت نکرده است.^۲

کانت می‌گوید: در تکالیف کامل ما موظفیم که یک عمل خاصی را انجام دهیم؛ برای مثال لازم است که وعده دهنده، عمل خاصی را که وفا به عهد است، انجام دهد یا اگر پنجاه ریال بدهکار است باید همان مقدار را بپردازد. اما در تکالیف ناقص، آزادی در شیوه انجام عمل وجود دارد؛ مثلاً هر چند که ما موظفیم که براساس ما کزیم خیرخواهی عمل کنیم، ولی این آزادی به ما داده شده است که به چه کسی، چه مقدار و چه نوع عملی کمک کنیم.^۳ یا به تعبیر دیگر، تکالیف کامل ما را آگاه می‌سازند که هیچ استثنایی را به نفع تمایل نمی‌پذیرند. و این امر حاکی از آن است که تکالیف ناقص چنین استثناهایی را می‌پذیرند. ما می‌توانیم به طور گزافی تصمیم بگیریم چگونه و تا چه حد از ما کزیم تکلیف ناقص پیروی کنیم؛ اما آزاد نیستیم که این ما کزیم را ترک کنیم، بلکه تنها مجازیم که آن را به وسیله ما کزیم تکلیف دیگر محدود کنیم، مانند هنگامی که تکلیف خیرخواهی نسبت به همسایه با تکلیف مشابه نسبت به والدین محدود می‌شود. ولی بعضی از تکالیف (تکالیف کامل)، برای نمونه پرداخت قرض و دین این چنین محدود نمی‌شوند. ما نمی‌توانیم از پرداخت قرض به این دلیل که برای کمک به والدین به پول نیاز داریم، امتناع ورزیم.^۴

اما یک بررسی از خود مثال‌های کانت، تمایز دیگری را عرضه می‌کند: تکلیف کامل سلبی

1. CI, 147.

2. GMM, 84.

3. CI, 148; H.B., "Acton. kant's Moral philosophy", in *New studies in Ethics*, Vol. I, ed, w.D. Hudson, London, Macmillan, 1974, p. 328.

4. CI, 147; Bruce Aune, *kant's theory of Morals*, pp. 188 - 9.

است؛ یعنی یک نوع منع و تحریم مطلق است. آن تکلیف به ما فرمان می‌دهد که همواره و در همه جا از عمل مورد نظر اجتناب کنیم (مثلاً، خودکشی و وعده کاذب دادن). از سوی دیگر، تکلیف ناقص، ایجابی است؛ یعنی ما را ملزم به انجام عملی می‌کند، ولی شیوه کاربرد آن را مشخص نمی‌کند (مثلاً، خیرخواهی نسبت به هم‌نوعان).^۱

تکالیف کامل و ناقص، چنان که هم برای خود و هم برای دیگران باشد، به چهار گروه اصلی تقسیم می‌شوند:

- ۱ - تکلیف کامل نسبت به خود.
- ۲ - تکلیف کامل نسبت به دیگران.
- ۳ - تکلیف ناقص نسبت به خود.
- ۴ - تکلیف ناقص نسبت به دیگران.

کانت برای هر کدام از این تکالیف در صورت‌بندیهای مختلف مثالی می‌زند، ولی هدف مثال‌ها در صورت‌بندی قانون طبیعت، این نکته است که تکلیف از هر نوعی تحت آنها قرار می‌گیرد. ماکزیم‌هایی را که مخالف تکالیف کامل‌اند، بدون تناقض نمی‌توان به عنوان قوانین طبیعت تصور کرد. ماکزیم‌های مخالف تکالیف ناقص را می‌توان به عنوان قوانین طبیعت لحاظ کرد. اما نمی‌توان بدون تناقض اراده کرد.^۲

۳ - قانون علی طبیعت

کانت معمولاً قانون طبیعت را به دقیق‌ترین معنایش، قانون علی می‌داند. چنین قانونی، لازم و اساسی است که هیچ استثنایی را نپذیرد؛ علت یکسان، باید همواره معلول‌های یکسان ایجاد کند. می‌توان تصور کرد که اگر ما بتوانیم در یک ماکزیم، هنگامی که به عنوان قانون طبیعت در نظر گرفته می‌شود، تناقض بیابیم، باید به این دلیل باشد که علت یکسان، معلول‌های متفاوت ایجاد می‌کند. شاید بتوانیم بحث کانت را در مورد خودکشی بر این اساس تفسیر کنیم. ماکزیم به این صورت فرض می‌شود: «اگر رنج زندگی بیشتر از لذت آن بود، مرتکب خودکشی می‌شوم».^۳ این اصل حب ذات و خود - دوستی است. ما براساس شناخت

1 KFM, 142

۲. عبدالرحمن بدوی، همان، ص ۱۸۰ - ۱۸۱؛ KFM, 142; CI, 148.

3. GMM, 85; CI, 148.

تجربی فرض می‌کنیم که حب - ذات که اتفاقاً در این جا به عنوان یک احساس توصیف می‌شود، عزم آن دارد که برای ادامه زندگی فعالیت کند. اگر ما این ماکزیم را قانون کلی طبیعت قرار دهیم، ما فرض کرده‌ایم که حب ذات که علت حیات در زندگی است، در اوضاع و شرایط خاصی علت مرگ شده است. به طور خلاصه، ما یک قانون طبیعی را فرض کرده‌ایم که استثنای گزافی و دلبخواهی را پذیرفته است، بنابراین، گرفتار تناقض شده‌ایم. از این مطلب، این نتیجه گرفته می‌شود که این ماکزیم باید مخالف قانون اخلاقی باشد.^۱

کانت در این بیان بر حق است که قانون اخلاقی و قانون طبیعت هیچ استثنای گزافی را نمی‌پذیرند: یافتن نقض‌های قانون طبیعت که می‌توان از آنها نقض‌های قانون اخلاقی را نتیجه گرفت، با این روش، آشکارا غیرممکن است. اگر بگوییم غذا که به طور متعارف علت حیات و زندگی است، در اوضاع و شرایط خاصی - مثلاً در بعضی از انواع بیماری - سبب مرگ می‌شود، نقض قانون علی طبیعت نیست. اگر حب ذات که به طور متعارف علت حیات و زندگی است، در اوضاع و شرایط خاصی علت مرگ بشود، نقض قانون علی نیست. در واقع، ما می‌توانیم به طور کلی، بگوییم که هر تلاشی که قانون علی طبیعت را آزمون قانون اخلاقی قرار دهد، محکوم به شکست است. بر این اساس، کانت به قوانین علی اهمیت نمی‌دهد، البته نه به دلیل یافتن نقض‌هایی در آنها، بلکه به این دلیل که اگر استدلال‌های او به این طریق تفسیر شوند، کاملاً اشتباه خواهند بود. در هر صورت، او به بررسی‌های غایت‌شناسانه تمسک می‌کند. برای فهم نظریه او هیچ امکانی وجود ندارد، مگر این که دریا بیم قوانین طبیعی مد نظر او قوانین علی نبوده، بلکه قوانین غایی هستند.^۲

۴ - قانون غایی در طبیعت

طبیعت، مجموعه‌ای از پدیده‌های تحت حاکمیت قانون است. پدیدارها، موضوع و ماده طبیعت‌اند، اما صورتی که طبیعت را می‌سازد، صورت قانون است نه بی‌نظمی صرف. این قانون در درجه اول، قانون علی است که نه تنها علیت میکانیکی اجسام فیزیکی و مادی را فرامی‌گیرد، بلکه هم‌چنین رفتار غریزی حیوانات و حتی از یک دیدگاه، همه تجربه و عمل انسانی را نیز شامل می‌شود. با وجود این، در طبیعت، قانون علی تنها قانونی نیست که کانت به

1 CI, 148.

2 Ibid, 14.

آن اذعان می‌کند. در فهم طبیعت مادی، حتی ما می‌توانیم از مفهوم دیگری غیر از مفهوم قانون علی، یعنی مفهوم غرض و غایت بهره بگیریم. این مفهوم (غرض و غایت) برای مطالعه موجودات زنده، لازم و ضروری به نظر می‌رسد. منظور از این مطلب، این نیست که بگوییم موجودات زنده و اعضای آنها محصول غایت آگاهانه‌اند یا خودشان غایت آگاهانه‌ای دارند، بلکه بیشتر بیان این مطلب است که ما باید آنها را چنان بررسی کنیم که گویی غرض و هدفی دارند و ملاحظه کنیم که آیا به این طریق می‌توانیم آنها را بهتر بفهمیم. برای فهم طبیعت انسانی، مفهوم غرض یا غایت ضرورت بیشتری دارد، زیرا خصیصه اساسی طبیعت انسانی این است که اغراضی را در پیش خود وضع کند، حتی به نظر می‌رسد که اخلاق نیازمند این امر باشد که چنان عمل کنیم که گویی طبیعت خودش هدف‌مند است و یک غرض نهانی در پیش دارد. این درست است که قوانین غایی به همان معنایی که قوانین علی مقوم طبیعتند، مقوم طبیعت نیستند، اما شاید بتوانیم از قوانین غایی هم به عنوان قوانین طبیعت سخن بگوییم.^۱

برای فهم نظریه کانت باید به خاطر بیاوریم که به نظر او نه تنها موجود زنده (ارگانیسم) به عنوان یک کل، سازگار با غایت و هدفی است، بلکه هر عضوی چنین است. کانت در نقد عقل محض به وضوح بیان می‌دارد که عقل در بررسی موجودات زنده باید بالضرورة این اصل را بپذیرد که هیچ عضو، قوه و انگیزه‌ای با کاربردش نامربوط و بی‌تناسب نیست، بلکه هر چیزی دقیقاً با هدفی که در حیات دارد، سازگار است. این که پیش فرض کانت در طبیعت‌شناسی چه بوده، محل بحث نیست (در قرن هیجدهم هدف‌مندی و غایت‌مندی طبیعت امری معقول و پسندیده بوده است). آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که در نظر کانت، تصور طبیعت انسانی، آن گونه که تحت حاکمیت قانون غایی است، همان فرض هماهنگی کامل غایات هم در حوزه نوع و هم در حوزه فرد است. ما می‌توانیم طبیعت انسانی را چنان بررسی کنیم که گویی چنین هماهنگی نظام‌مندی در غایات بر طبق قانون طبیعت وجود دارد.

ما می‌توانیم سؤال کنیم که آیا هر ماکزیم مورد نظر، اگر قانون طبیعت شود، متناسب با چنین هماهنگی نظام‌مند هست یا نه؟ بعضی از ماکزیم‌ها، چنین هماهنگی نظام‌مندی را از بین می‌برند، در حالی که بعضی دیگر صرفاً ناتوان از ترویج و پرورش آن هستند و این امر به نظر می‌رسد که اساس تمایز بین تکلیف کامل و ناقص است.^۲

1. CI, 149 - 50.

2. Ibid, 150.

۵ - تمسک به قانون غایی

تمسک کانت به قانون غایی طبیعت به جای قانون علی طبیعت در وهله اول ممکن است گزافی به نظر رسد، اما به هیچ وجه چنین نیست.^۱ هنگامی که به ما می‌گویند که ماکزیم مورد نظر را به عنوان قانون طبیعت تصور کنیم، باید آن را به عنوان قانون غایی طبیعت در نظر بگیریم، زیرا آن ماکزیم عمل است و عمل از آن نظر که عمل است (کاملاً جدا از بررسی‌های اخلاقی) اساساً هدف‌مند است. به علاوه، از ما می‌خواهند که در درجه اول آن را به عنوان قانون طبیعت انسانی تصور کنیم و طبیعت انسانی باید اساساً هدف‌مند در نظر گرفته شود. ظاهراً همه اینها را کانت مسلم گرفته است، اما نمی‌تواند آنها را صراحتاً بیان کند. بنابراین، متمایل است که این چنین خوانندگان را گمراه سازد؛ یعنی کانت روشن نمی‌سازد که هدف طبیعت چیست؟ و چرا طبیعت هدف‌مند عمل می‌کند؟ و چگونه می‌توانیم این را بشناسیم؟

هنگامی که سؤال می‌کنیم که آیا ما می‌توانیم ماکزیم مورد نظر را چنان اراده کنیم که گویی قانون طبیعت است، در واقع، ما سؤال می‌کنیم که آیا اراده‌ای که هدفش هماهنگی اغراض در طبیعت انسانی است می‌تواند به طور سازگار، این ماکزیم خاص را به عنوان قانون طبیعت انسانی اراده کند. ما چنین کاری را بدون شناخت تجربی از نیازها، امیال و قوای انسان‌ها به وضوح نمی‌توانیم انجام دهیم و هیچ بخشی از نظریه کانت نیست که قانون اخلاقی بتواند بدون توجه به شناخت تجربی از حقایق زندگی انسانی اعمال شود.

در همه این موارد باید آگاه باشیم که کانت چه می‌کند. او این نظریه را مطرح می‌کند که هماهنگی ایده‌آل اغراض و اراده‌های انسانی آزمون یا معیار عمل اخلاقی است، ولی نه ذات و ماهیت عمل اخلاقی. به این دلیل ما قانون اخلاقی را از قانون طبیعت باید متمایز گردانیم. با وجود این، انسان صرفاً به این دلیل که به دنبال هماهنگی نظام‌مند غایات انسانی است، به لحاظ اخلاقی نیک و خوب نیست، زیرا ممکن است انگیزه‌اش احساس باشد. او به دنبال تبعیت از قانونی است که برای همه فاعل‌های عقلانی، از آن نظر که عقلانی‌اند، معتبر و برای او و برای افراد دیگر، حتی در صورت فقدان احساسات اصیل و در واقع، حتی با وجود بی‌میلی طبیعی، الزام‌آور باشد. از آنجا که چنین اطاعتی، تنها راهی است که در آن اغراض

1. Ibid.

انسان‌ها می‌تواند کاملاً هماهنگ شود، می‌توانیم آن را چنین در نظر بگیریم که هنگامی که یک ماکزیم به عنوان قانون طبیعت کلیت پیدا کند، می‌تواند به چنین هماهنگی اغراض انسانی منتهی شود یا سبب افزایش آن هماهنگی شود، در این صورت، ماکزیم می‌تواند به عنوان قانون اخلاقی اخذ شود. بنابراین، به کمک قانون طبیعت می‌توانیم تصمیم بگیریم که به لحاظ اخلاقی چه عملی را انجام دهیم، البته به عنوان معیار عمل اخلاقی نه ذات و ماهیت عمل اخلاقی.^۱

۶- مثال‌ها

اگر مثال‌های کانت را تحت این صورت‌بندی (صورت‌بندی قانون طبیعت) بررسی کنیم، نظریه او در این مورد روشن‌تر می‌شود مثال‌های اول و دوم مربوط به تکالیف کامل نسبت به خود و دیگران و مثال‌های سوم و چهارم مربوط به تکالیف ناقص نسبت به خود و دیگران است.

مثال اول: خودکشی - تکلیف کامل نسبت به خود

کسی که در اثر شدت گرفتاری از حیات ناامید شده است و می‌خواهد خودکشی کند، آیا می‌تواند به طور مشروع به زندگی خود خاتمه دهد و خود را از این رنج و آزارهاند؟ کانت بررسی می‌کند که آیا می‌توان این اصل را که فردی که حیات فلاکت‌باری دارد و می‌خواهد به زندگی خود خاتمه دهد، قانون طبیعت قرار داد؟ از یک طرف، میل به خودکشی از سر حب ذات است و از طرف دیگر، فرد پی می‌برد که طبیعت غریزه‌ای برای صیانت نفس در او قرار داده است. پس قانون خود ساخته، ناسازگار و معارض با قانون واقعی طبیعت است: «حب ذات او را به نابودی خویش یا خودکشی می‌کشاند و در عین حال، همان حب ذات توصیه به صیانت نفس می‌کند». بنابراین، اگر این ماکزیم بخواهد قانون عام طبیعت شود به تناقض می‌انجامد. در این صورت، نتیجه می‌گیریم که خودکشی متعارض با اخلاق است و انسان تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند بدون نقض قانون اخلاقی به حیات خود خاتمه دهد.^۲ استدلال کانت زمانی معقول‌تر می‌شود که ادعا کنیم اقدام به خودکشی به این دلیل که درد و رنج زندگی بیش از لذت آن است، مغایر با عمل‌کرد عقل است که هدفش خیر مطلق است.^۳ اما استدلال و

1. CI, 151 - 2, 162.

2. GMM, 85; KFM, 143.

3. CI, 154.

بیان کانت دارای اشکالاتی است که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

نقد

۱ - کانت می‌گوید: از سر حب ذات است که من واداشته می‌شوم که وقتی بدبختی و فلاکت زندگی بیش از خوشی و لذت آن باشد، به حیات خود خاتمه دهم و خود را از این رنج و اره‌انم. کانت اگر این مسأله را به این صورت مطرح کند، کاملاً در اشتباه است. این تعبیر «از سر حب ذات است که من آن ماکزیم را اصل خود ساختم»، هیچ سر و کاری با ماکزیم من ندارد، بلکه فقط با محرک‌ها و انگیزه‌هایی سر و کار دارد که سبب شده است که من این ماکزیم را اتخاذ کنم. بنابراین، تعبیر «از سر حب ذات است»، باید حذف شود، چرا که در آن صورت، ماکزیم من صرفاً چنین می‌شود: اگر بدبختی زندگی من بیش از لذت آن است به حیات خود خاتمه می‌دهم. البته کمی عجیب است که بگوییم من قاعده خود ساختم که خودکشی کنم، زیرا تنها من آن را یک بار انجام می‌دهم. این محدودیت ناشی از محدودیت ماکزیم من نیست، بلکه از امر واقع (و ماده واقعی) است که ربطی با ماکزیم من ندارد و احتمالاً می‌توان آن را نادیده گرفت.^۱

حال تناقضی که از کلیت این ماکزیم حاصل می‌شود، چیست؟ البته چنین تناقضی به این دلیل که (اجتناب از) خودکشی تکلیف کامل است و نه ناقص، باید موجود باشد. کانت می‌گوید: غیرقابل تصور است ماکزیمی که تکلیف کامل را نقض می‌کند، بتواند کلی شود. برای متوسط‌ترین عقل‌ها روشن است که در این ایده که کسی که در صورت ارتکاب خودکشی خوشحال‌تر شود، هیچ تناقضی نیست. کانت هیچ تلاشی نمی‌کند که چنین تناقضی را نشان دهد. آنچه او برای نشان دادن آن تلاش دارد، این نیست که هر کسی بر اساس این ماکزیم عمل کند، دچار تناقض شده است، بلکه او سعی دارد که نشان دهد که این گزاره با گزاره دیگر، یعنی با گزاره‌ای از امر واقع، متناقض است؛ یعنی این که غرض حب ذات تشویق به ادامه حیات یا جلوگیری مردم از اقدام به خودکشی است.^۲

می‌توانیم تصور کنیم که یک چیز یا می‌تواند غرضی داشته باشد که معمولاً بر آورده نمی‌شود - همان طور که ساعت من معمولاً غرضش را که نشان دادن وقت است، انجام نمی‌دهد - یا این که نمی‌تواند غرضی داشته باشد.

1. KEF, 233.

2 Ibid.

در مورد اول، آشکارا هیچ تناقضی بین این گزاره که حب ذات معمولاً مردم را به ارتکاب خودکشی وامی‌دارد و این گزاره که غرض حب ذات جلوگیری مردم از اقدام به خودکشی است، وجود ندارد. آیا در مورد دوم تناقض وجود دارد؟ ممکن است پذیرش کلی قاعده من، یعنی ارتکاب خودکشی، در صورتی که بامرگ خوشحال‌تر شوم، به این معنا گرفته شود که حب ذات معمولاً مردم را به خودکشی وامی‌دارد، و حال آن که چنین معنایی را نمی‌دهد.

قاعده من - که به نظر می‌رسد کانت آن را فراموش کرده است - صرفاً اقدام به خودکشی نیست، بلکه خودکشی توأم با خوشحالی است. از آنجا که فرض این نکته نامعقول نیست که کسانی که با مرگ خوشحال‌تر می‌شوند در اقلیت هستند، پذیرش کلی ماکزیم من به این معنا نخواهد بود که مردم معمولاً مرتکب خودکشی می‌شوند، بنابراین، به این معنا نیست که حب ذات معمولاً (یا حتی بیشتر) مردم را به ارتکاب خودکشی وامی‌دارد. پس این گزاره که هر کسی بر اساس ماکزیم من عمل کند مرتکب خودکشی می‌شود، در صورتی که با مرگ خوشحال‌تر بشود، با این گزاره که غرض حب ذات تشویق به ادامه زندگی است متناقض نیست. هم‌چنین ضروری است که گزاره دوم صادق باشد، هر چند صدق و کذب این گزاره مربوط به فیلسوف اخلاق نیست.^۱

یا به تعبیر دیگر، می‌توان گفت شرط این که گزاره یا ماکزیمی با گزاره و ماکزیم دیگر متناقض باشد، این است که دو گزاره از هر جهت باید وحدت داشته باشند (وحدت‌های نه گانه بین آنها ساری و جاری باشد)، ولی در اینجا میان این گزاره که حب ذات مردم را، در صورتی که با مرگ خوشحال‌تر شوند به خودکشی وامی‌دارد. و این گزاره که حب ذات مردم را به ادامه حیات تشویق می‌کند، از هر جهت وحدت حاکم نیست، زیرا در گزاره اول قید «با مرگ خوشحال‌تر می‌شوند» وجود دارد، در حالی که در گزاره دوم این قید وجود ندارد. بنابراین، اگر گزاره اول قانون عام طبیعت شود متناقض با خود نخواهد شد. زیرا بین دو گزاره تناقضی وجود ندارد.

۲ - آیا انسان با خودکشی نابود می‌شود؟ اگر همان طور که کانت معتقد است نفس فناپذیر است و زندگی جاویدان دارد و بعد از مرگ نیز به تکامل می‌رسد و به سمت خیر اعلی در حرکت است؛ یعنی در جهت آن است که خیر اعلی را در خود متحقق کند، خودکشی معنایی ندارد.

بنابراین، با مرگ زندگی تباه نمی‌شود، بلکه مرگ ادامهٔ حیات است. یا به تعبیر دیگر، خودکشی، یعنی وارد مرحلهٔ دیگری از زندگی شدن. با توجه به این تفسیر، دوباره به دو گزاره، نظر می‌افکنیم: حب ذات، انسان را وادار به خودکشی کرده و نیز او را به ادامهٔ زندگی ترغیب می‌کند.

مشاهده می‌کنیم که هیچ تناقضی بین این دو گزاره وجود ندارد. خودکشی ختم زندگی نیست، بلکه ادامهٔ آن است. در شکل دیگر، زندگی این دنیا موضوعیت ندارد، زیرا هدف چه در این دنیا و چه در آخرت رسیدن به کمال مطلق و خیر اعلی است که در هر دو جهان میسر است. شاید بتوان گفت که انسان با دوری از رنج و مصیبت‌های بدن بهتر بتواند خیر اعلی را در خود متحقق کند. البته کانت دربارهٔ کیفیت جهان آخرت سخن نگفته که این نقیصه‌ای بر تفکر اوست، پس خودکشی، خاتمه دادن به حیات نیست بلکه وارد مرحلهٔ جدیدی از زندگی شدن است.

مثال دوم: وعده به بازپرداخت قرض - تکلیف کامل نسبت به دیگران

شخصی را در نظر بگیرید که احتیاج به وام دارد و با این که می‌داند پرداخت آن در موعد مقرر برایش مقدور نیست، ولی باز وعدهٔ قطعی به بازپرداخت آن می‌دهد، چون اگر وعدهٔ قطعی ندهد کسی به او قرض نمی‌دهد. ولی او هنوز آن اندازه وجدان دارد که از خود بپرسد اگر به این شیوه خود را از مشکلات برهاند آیا خلاف قانون یا تکلیف نیست؟ اگر فرض کنیم که چنین کاری را انجام دهد، ماکزیم او این طور خواهد شد: هر کسی در هنگام احتیاج می‌تواند وام بگیرد و وعدهٔ پرداخت دهد، با این که می‌داند قادر به پرداخت آن در موعد مقرر نیست. اصل حب ذات یا سودمندی، مناسب با سعادت آیندهٔ من است و می‌توانم به تنهایی بر اساس آن عمل کنم، ولی آیا درست نیز هست؟ آیا هر کسی می‌تواند بر اساس آن عمل کند؟ اگر من این ماکزیم را قانون عام طبیعت قرار دهم چه خواهد شد. اگر این ماکزیم قانون عام طبیعت شود با خود متناقض می‌شود و دیگر نمی‌توان وعدهٔ کاذب داد، زیرا هیچ کسی حاضر به شنیدن وعده‌ای نخواهد شد و چنین گفته‌ای را به دلیل این که ادعایی میان تهی است به ریشخند خواهد گرفت.^۱ یا به تعبیر دیگر، ما وعدهٔ کاذب می‌دهیم که از مشکلات مالی رهایی یابیم، ولی اگر وعدهٔ کاذب به یک قانون مبدل شود، دیگر وعده راست باقی نمی‌ماند تا در پناه آن بتوان وعدهٔ کاذب داد و دیگر کسی به کسی اعتماد نمی‌کند تا به او قرض

دهد. بنابراین، قانون وعده کاذب، خودشکن می‌شود^۱ و هیچ کسی قادر نخواهد بود که حتی بر اساس همین ماکزیم عمل کند.^۲

نقد

بر این مثال کانت انتقادات چندی وارد است:

۱- کانت به روشنی این ماکزیم را که تنها مربوط به کسب پول و قرض با وعده قطعی به بازپرداخت آن می‌شود، مورد بحث قرار نداده است. کلیت این ماکزیم منجر به توقف وعده دادن به طور کلی نمی‌شود، چنان که کانت نتیجه گرفته است، بلکه تنها به توقف وعده برای بازپرداخت قرض و یا وام می‌انجامد. به عبارت دیگر، ماکزیم مورد بحث مربوط به مورد خاصی از وعده، یعنی بازپرداخت وام است که اگر به صورت کلی درآید، دیگر کسی قادر نخواهد بود بر اساس این ماکزیم که وعده به بازپرداخت وام است عمل کند. از این مطلب نمی‌توان نتیجه گرفت که به طور کلی، وعده متوقف می‌شود. در جواب این انتقاد می‌توان گفت: مورد خاص که مخصص نیست، بلکه مراد هرگونه وعده‌ای است، زیرا در هر وعده‌ای قرار وفا به وعده هست وگرنه وعده نخواهد بود، حال این وعده خواه در مورد وام باشد یا چیز دیگر.

۲- کانت مدعی است این ماکزیم اگر به صورت قانون کلی درآید با خود متناقض می‌شود. بنابراین، نمی‌توان آن را به عنوان قانون کلی و خود سازگار در نظر گرفت. اما او متناقض بودن این گزاره و ماکزیم را نشان نداده است. او حداکثر این امر را نشان می‌دهد که غیر ممکن است هر کسی بر اساس ماکزیم من که کسب کمک و خدمات با وعده‌های کاذب است، عمل کند، البته به شرطی که بعضی از گزاره‌های ممکن صادق باشند که عبارتند از:

الف) مردم مکرر خود را در اوضاع و شرایطی می‌یابند که به هنگام نیاز به کمک مالی تنها می‌توانند آن را از طریق وعده کاذب کسب کنند.

ب) مردم معمولاً وعده‌هایی را که در گذشته به آنها وفا نشده است، به یاد می‌آورند. اگر آنان، همواره این امر را فراموش کنند، می‌توانند با خوشحالی کمک مالی را با وعده کاذب کسب کنند و بنابراین، وعده متوقف نمی‌شود.

ج) مردم آن قدر خودخواه هستند که کمک مالی به کسی نمی‌دهند، مگر این که فکر کنند

1. KFM, 144.

2. KEF, 234.

به لحاظ عقلانی احتمال زیادی وجود دارد که این وعده، وعده‌ای باشد که به آن وفا می‌شود. تردیدی در صدق هیچ یک از این گزاره‌ها وجود ندارد. اینها گزاره‌های ممکن هستند و اگر کلیت ماکزیم مورد بحث با توجه به صدق بعضی از گزاره‌های ممکن، غیرممکن است، پس کلیت آن ماکزیم منطقاً غیرممکن نیست.^۱

۳- این درست است که اگر کسی بر اساس ماکزیم مورد بحث عمل کند، وعده دادن از بین خواهد رفت، ولی این بدین معنا نیست که برای هر فردی غیرممکن است بر اساس ماکزیم و قاعده من عمل کند، زیرا قاعده من شرطی است؛ یعنی اگر اوضاع و شرایطی به وجود آید که شما بتوانید کمک مالی را با وعده دروغ به دست آورید، آن وعده را بدهید، لذا هر کسی می‌تواند این را ماکزیم خودش قرار دهد. حال اگر هر کسی آن را ماکزیم خود قرار دهد چنین اوضاع و شرایطی هیچ گاه به وجود نمی‌آید که آنان بتوانند با وعده دروغ کمک مالی را کسب کنند.^۲

۴- قرض دادن و وعده به بازپرداخت قرض به عوامل مختلفی از جمله به نوع نیاز، مقدار نیاز و قرض و فرد وام گیرنده بستگی دارد. اگر فرد وام گیرنده از افراد بسیار نزدیک باشد یک حکمی دارد و اگر از افراد دور باشد حکمی دیگر.

هم چنین احکام قرض دادن بر حسب نوع نیاز فرق می‌کند. گاهی فرد برای معالجه بیماری قرض می‌گیرد که آن یک حکمی دارد و گاهی نیز برای خرید یک وسیله غیر ضروری که آن هم حکم دیگری دارد. هم چنین حکم قرض دادن بر حسب مقدار نیاز نیز فرق می‌کند، گاهی فرد مبلغ کلانی برای ساخت استراحت‌گاهی قرض می‌گیرد و گاهی مقدار ناچیزی برای تهیه مایحتاج زندگی. اگر فردی در موارد ضروری و بسیار لازم قرض می‌گیرد، با این که شما می‌دانید وعده دروغ می‌دهد باز به او قرض می‌دهید. بنابراین، برای همه این موارد، حکم واحد صادر کردن صحیح نیست. به علاوه، عدم عمل به این ماکزیم با ماکزیم خیرخواهی و نیکوکاری در تعارض است. بر فرض که همه بر اساس این ماکزیم عمل کنند و هیچ کس به وعده اعتماد نکند ولی باز این طور نیست که کسی به دیگری قرض ندهد، زیرا ماکزیم نیکوکاری و هم‌دردی با دیگران می‌تواند قانون عام طبیعت شود که یک حکم اخلاقی است. بنابراین، می‌توان بر اساس ماکزیم هم‌دردی و نیکوکاری به دیگران، به افراد قرض داد، با آن که

1. KEF, 235.

2. Ibid, 236.

می‌دانیم پس نمی‌دهند و یا کمک بلاعوض کرد، زیرا قرض و کمک بلاعوض از مصادیق هم‌دردی و نیکوکاری است.

از طرف دیگر، در صورت‌بندی غایت فی‌نفسه بحث خواهد شد که «تلقی انسان‌های دیگر به عنوان غایت فی‌نفسه باید به این معنا باشد که غایات آنها را، یعنی غایات شخصی و نسبی آنان را، تا آنجا که امکان دارد، غایت خودمان بسازیم»^۱. بنابراین، اگر فردی نیاز به قرض دارد ما باید نیاز او را نیاز خودمان فرض کنیم و در رفع آن بکوشیم و یا به تعبیر دیگر، طبیعت عقلانی را در دیگران پیش‌رفت دهیم. پس چنین نخواهد شد که وعده از بین برود و کسی به دیگری قرض ندهد. بنابراین، به طور خلاصه می‌توان گفت که انگیزه قرض دادن متفاوت است، گاهی انگیزه آن، اعاده قرض، گاهی محبت و گاهی نیز نیکوکاری است و این طور نیست که اگر یک انگیزه از بین رفت، انگیزه‌های دیگر هم از بین بروند. پس انگیزه قرض دادن هم‌چنان باقی است. از طرف دیگر، کانت می‌گوید: در امر مطلق، خوبی عمل به دلیل خود عمل است نه آثار مترتب بر آن. کسی که به افراد نیازمند قرض می‌دهد، به این دلیل قرض می‌دهد که قرض دادن به افراد نیازمند یک تکلیف است و دیگر توجهی به غایت آن که اعاده قرض است ندارد. بنابراین، فرد قرض‌گیرنده چه دین خود را ادا کند چه نکند، باز فرد قرض‌دهنده، عمل نیک خود را تداوم می‌دهد.

مثال سوم: پرورش استعدادها - تکلیف ناقص نسبت به خود

فرد در خود استعدادهایی را می‌یابد که پرورش آنها او را در بسیاری از جهات، فرد مفیدی قرار می‌دهد. اما خود را در اوضاع و شرایط راحتی می‌بیند و ترجیح می‌دهد به جای این‌که زحمت پرورش و بهبود استعدادهای طبیعی را به خود بدهد، تن به کامجویی و خوش‌گذرانی دهد. لیکن از خود می‌پرسد که آیا این عمل موافق تکلیف نیز هست؟ ممکن است افرادی، مانند جزیره‌نشینان دریای جنوب به این ماکزیم عمل کنند؛ یعنی زندگی را به تنبلی و سرگرمی و زاد و ولد و در یک کلمه به خوش‌گذرانی (تن‌آسانی) بگذرانند. ولی چنین کسی هرگز نمی‌تواند خواهان آن باشد که این ماکزیم یک قانون عام طبیعت شود یا به وسیله غریزه طبیعی در نهاد ما ریشه گیرد، زیرا او به عنوان موجودی عاقل ضرورتاً خواهان آن است که همه قوایش پرورش پیدا کنند، چون این قوا به حال او سودمندند و برای انواع مقاصد ممکن به او داده شده‌اند.^۲

1. GMM, 92; CI, 173.

2. GMM, 86.

مبنای کانت در مورد پرورش استعدادها مخصوصاً استعدادهایی که انسان‌ها را از حیوانات متمایز می‌گرداند، قوی‌تر است. غایت شناسی او در این‌جا آشکارتر است. حتی او آن را به زبان دین مطرح می‌کند. زیرا می‌گوید که موجود عاقل باید ضرورتاً خواهان آن باشد که قوایش را پرورش دهد نه تنها به این دلیل که به حال او سودمندند، بلکه به دلیل این‌که آنها برای انواع مقاصد ممکن به او داده شده‌اند. کانت معتقد است که این مطلب هم‌چنان صادق است، اگر چه هیچ تناقضی در این تصور نیست که قانون طبیعت آن چنان باشد که همه انسان‌ها خوش‌گذرانی کنند.

صرف نظر از تعبیر کلامی، اگر من تصور کنم که انسان‌ها با انواع مختلف استعدادها آفریده شده‌اند، مسلماً اگر بخواهم که پرورش نیافتن استعدادها قانون طبیعت شود، احساس ناسازگاری می‌کنم. این استدلال بسیار متفاوت از این استدلال است که من باید استعدادهایم را پرورش دهم، زیرا این کار را مفید و سودمند برای خود یافته‌ام.^۱

قوایی را که کانت مد نظر دارد، هر چند شامل قوای بدن می‌شوند، ولی در درجهٔ اول آنها مربوط به قوای متمایزکننده انسانها از حیوانات‌اند؛ یعنی قوای تفکر علمی، قوهٔ فهم و زیبا شناختی و مهم‌تر از همه قوهٔ هدایت به سوی حیات عقلانی یا اخلاقی. در همهٔ بحث‌های کانت دربارهٔ تکلیف نسبت به خود، گرایش مشخصی از اخلاق غایت‌انگارانه یا ارسطویی وجود دارد و این امر مخصوصاً در مورد پرورش قوای متمایز انسان‌ها از حیوانات صادق است.

ما باید استدلال کنیم که انسان به عنوان یک انسان یک تکلیف نسبت به خود دارد که قوای خود را برای غرضی که ذاتی آنهاست، مورد استفاده قرار دهد و مهم‌تر آن‌که قوا را به دلیل این‌که فقط انسان است پرورش و یا مورد استفاده قرار دهد.^۲ به طور خلاصه، ما یک امر ذاتی و غریزی داریم که قوای خود را مخصوصاً قوای عقلانی خود را پرورش دهیم. حال اگر بخواهد قانون تن‌آسانی به صورت یک قانون عام درآید که ریشه در ذات ما داشته باشد، احساس ناسازگاری می‌کنیم.

نقد

جان‌اتان هاریسون مثال سوم کانت را به این صورت تقریر و سپس اشکالی بر آن وارد می‌کند. او

1. CI, 155.

2. Ibid.

می‌گوید: دلیل این که انسان نمی‌تواند اراده کند که هرکسی این ماکزیم را بپذیرد یا بر اساس آن عمل کند این است که «انسان به عنوان موجود عقلانی ضرورتاً خواهان آن است که همه قوایش پرورش پیدا کند، چون این قوا به حال او سودمند بوده و برای انواع مقاصد ممکن به او داده شده‌اند». انتقاد هاریسون: من تا حدی متحیرم که معنا و مفهوم تعبیر «به عنوان موجود عقلانی» در گزاره «زیرا انسان به عنوان موجودی عقلانی ضرورتاً خواهان آن است که همه قوایش پرورش پیدا کند...» چیست. این گزاره نمی‌تواند معادل گزاره «او ضرورتاً خواهان آن است که همه قوایش پرورش پیدا کند»، باشد که تعبیر «به عنوان موجود عقلانی» در آن حذف شده است. کاملاً آشکار است که گزاره دوم کاذب است و کانت باید می‌دانست که کذب این گزاره آشکار است. شاید گزاره «او به عنوان موجود عقلانی ضرورتاً خواهان آن است که همه قوایش پرورش پیدا کند»، به این معنا باشد که اگر او موجود کاملاً عقلانی بود (به جای موجود عقلانی ناقص) ضرورتاً خواهان آن می‌شد که همه قوایش پرورش پیدا کند. نهایت چیزی که این گزاره اثبات می‌کند این خواهد بود که موجود کاملاً عقلانی نمی‌تواند سهل‌انگاری در پرورش استعدادهایش را اراده کند. این گزاره ادعای کانت را که تلاش برای اثبات آن دارد، اثبات نمی‌کند. ادعای کانت چنین است: من که یک موجود عقلانی کامل نیستم، نمی‌توانم خواهان سهل‌انگاری کلی در پرورش استعدادها باشم.^۱

جی کمپ، سخن کانت را توجیه کرده و تفسیر هاریسون را اشتباه می‌داند.

کمپ می‌گوید: کلید فهم مثال سوم در جمله آخر آن است؛ یعنی این جمله: «زیرا انسان به عنوان موجودی عاقل ضرورتاً خواهان آن است که همه قوایش پرورش پیدا کند، چون این قوا به حال او سودمندند و برای انواع مقاصد ممکن به او داده شده‌اند».^۲

طبق نظر کانت، وجه تمایز انسان از سایر موجودات، برخورداری او از آزادی و اختیار است و این به نوبه خود مبتنی بر برخورداری او از عقل است. البته نه به این معنا که او بر فعالیت نظری تواناست، بلکه به این معنا که اغراض و یا غایاتی را فراروی خود قرار می‌دهد (در حالی که سایر موجودات صرفاً منفعلانه و بی‌اراده اغراض طبیعت را برآورده می‌سازند).^۳

1 KEF, 238 - 9.

2. GMM, 89.

3. J. Kemp, "Kant's examples of the categorical Imperative", in *Kant, A collection of Critical Essays*, ed. wolff, London, 1968, p, 254.

این امر، این سخن را که هاریسون آن را مبهم یافته بود روشن می‌کند، یعنی جمله «زیرا او به عنوان یک موجود عقلانی، ضرورتاً خواهان آن است...». این واقعیت که انسان هدف و غرضی دارد (هر هدف شخصی که باشد)، علامت عقلانیت اوست، حتی اگر چه انسان‌ها به عنوان موجود عقلانی ناقص، اهدافی دارند که اگر کاملاً عقلانی بودند، آنها را نداشتند. اکنون هر غرض انسانی نیازمند اعمال استعداد و یا توانایی برای برآوردن آن است، زیرا استعداد یا قابلیت، دقیقاً توانایی برای اخذ وسایل مناسب برای اغراض خاص است. توانایی انسان برای تصور غایات، هیچ ارزشی نخواهد داشت و آزادی او ناقص خواهد بود، البته اگر توانایی برای کشف و اخذ بهترین وسیله برای نیل به آن اغراض نباشد. از این رو، امتناع و خودداری از پرورش استعدادها، غیر عقلانی خواهد بود.

اما می‌توان سؤال کرد که چرا من نباید تلاش‌هایم را محدود به استعدادهایی کنم که مرا قادر به زندگی خوش‌تر می‌کند؟ چرا باید در مورد پرورش امکانات و شایستگی اخلاقی یا فزونی و رشد تواناییم برای کمک به دیگران نگران باشم؟ کانت چنین پاسخ می‌دهد: چون شما یک انسان و یک موجود عقلانی هستید، محدود کردن پرورش استعدادها به آنهایی که باعث فزونی لذت و خوش‌گذرانی می‌شوند، تنزل دادن انسان به سطح حیوانات است و عمل کردن به شیوه غیر عقلانی و غیر انسانی است. به دلیل همین امر است که انسان به لحاظ عقلی نمی‌پذیرد که عضو نظامی از طبیعت شود که در آن پرورش نفس کاملاً مورد غفلت قرار گرفته است.^۱

مثال چهارم: کمک به دیگران در حال بدبختی - تکلیف ناقص نسبت به دیگران

توان‌گری را در نظر بگیرید که می‌بیند دیگران در بدبختی به سر می‌برند. او می‌تواند به آسانی به آنان کمک کند، ولی فکر می‌کند و با خود می‌گوید که این مسأله چه ربطی به من دارد؟ بگذار هر کسی بر حسب خواست آسمانی (یا خدا) یا توانایی شخصی خوش‌زندگی کند. من از او چیزی نخواهم گرفت و بر او رشک هم نمی‌برم و هنگامی هم که در سختی است کمترین تمایلی برای کمک به او ندارم و به بهروزی او نیز یاری نخواهم رساند. مسلماً اگر چنین نگرش یا ماکزیمی قانون عام طبیعت شود، چه بسا نوع انسان‌ها بتوانند تداوم پیدا کنند و بدون شک، در وضعیتی بهتر از زمانی قرار می‌گیرند که مردم از هم‌دردی و نیک‌خواهی دم می‌زنند یا حتی زحمت عمل کردن به آن را نیز به خود می‌دهند، اما از سوی دیگر، تا آنجا که

بتوانند به حقوق هم‌نوعان خیانت می‌کنند و آنها را زیر پا می‌گذارند. اما اگر بخواهیم چنین اصل و ماکزیمی قانون عام طبیعت شود، غیر ممکن است، زیرا اراده‌ای که بر اساس چنین قانونی عمل می‌کند با خود متناقض یا ناسازگار خواهد شد. مواقع بی‌شماری پیش می‌آید که انسان به عشق، مهربانی و هم‌دردی دیگران نیاز دارد، ولی بر طبق چنین قانونی که از اراده و خواست او برخاسته است، خود را از هر گونه امیدی به یاری دیگران محروم سازد. (به تعبیر دیگر، خواست عدم هم‌دردی با دیگران اگر قانون عام طبیعت شود، با خواست هم‌دردی تناقض دارد). بنابراین، چون هر یک از ما سرانجام در زمانی نیاز به کمک و هم‌دردی دیگران داریم، خواهان استثنا برای قانون طبیعت (یعنی قانون عدم هم‌دردی) هستیم. پس ما نمی‌توانیم اراده کنیم که چنین ماکزیمی قانون عام طبیعت شود.^۱

ارائه این مثال به این صورت بر رفع نیاز خود فرد دور می‌زند، ولی پیتن می‌گوید: این استدلال بیشتر بر این واقعیت مبتنی است که انسان‌ها نیاز به کمک طرفینی دارند و تنها از طریق کمک طرفینی می‌توانند به هماهنگی نظام‌مند غایاتشان نایل شوند.^۲ اما محوریت حب ذات در این مثال نفی نمی‌شود.

نقد

۱ - این مثال مبتنی بر این گزاره شرطی است: «اگر همه افراد بر اساس اصل ماکزیم من عمل کنند، هیچ کس هنگامی که من در بدبختی هستم به من کمک نمی‌کند». ولی از آنجا که پذیرش و عمل من بر اساس این ماکزیم، سبب نمی‌شود که در حقیقت، دیگران نیز آن را بپذیرند و براساس آن عمل کنند، (پس شرط گزاره شرطی برآورده نمی‌شود) در نتیجه، هیچ دلیلی وجود ندارد که عمل به دلیل نتایج ناگوار داشتن برای من، خطاست.^۳

۲ - باید خاطر نشان کرد اراده‌ای که پذیرش کلی قاعده مرا مبنی بر کمک نکردن به دیگران در حالت بدبختی می‌خواهد، در تعارض با خودش است، به این بیان نیست که برای من محال است که پذیرش عام و کلی ماکزیمم را اراده کنم. من علی‌رغم محرک‌هایی که مرا وادار به عدم انجام اموری می‌کنند بیشتر آنها را انجام می‌دهم. از این واقعیت که اراده من در صورتی که اتخاذ کلی این ماکزیم را اراده کند در تعارض با خودش است، نتیجه نمی‌شود که

1. GMM, 86.

2. CI, 152.

3. KEF, 237.

نمی‌توانم کلیت ماکزیمم را اراده کنم. تمام آن چه نتیجه می‌شود این است که من نمی‌توانم آن را از صمیم قلب اراده کنم.^۱

۷ - اشکالات کلی به صورت‌بندی قانون طبیعت

به صورت‌بندی قانون طبیعت اشکالات چندی وارد است که عبارتند از:

۱ - کانت برای مشکلاتی که از تعارض میان تکالیف ناشی می‌شود، راه حلی ارائه نداده است. گاهی ممکن است انسان به دلیل وفای به عهد و پیمانی، از کمک به کسی که گرفتار مشکل و بدبختی است، بازداشته شود. شاید کانت در این مورد بتواند بگوید که نقض عهد برای کمک به شخصی که مشکل دارد، صواب است و این می‌تواند قاعده کلی شود. اما کانت این گونه نمی‌اندیشد و چنان صحبت می‌کند که گویی می‌تواند اثبات کند که هیچ گاه نباید پیمان‌ها را نقض کرد.^۲

۲ - ملاک کلیت و قانون عام طبیعت شدن برای اخلاقی بودن کافی نیست. آیا هر اصلی که از محک کانت بگذرد تکلیف و وظیفه است. مسلماً جواب منفی است، زیرا چه بسا اصولی که بتوانند قانون عمومی شوند، ولی تکلیف نیستند؛ برای مثال اصل‌های: «وقتی در تاریکی تنها هستی، سوت بزنی» و «بند کفش چیت را اول ببند». در اینجا ممکن است کسی پاسخ دهد که چنین مسائلی اخلاقی نیستند، البته این درست است، اما کانت نمی‌گوید که چگونه تعیین کنیم که آنها اخلاقی‌اند. هم‌چنین ممکن است استدلال شود که کانت تمام اصولی را که می‌توانیم آنها را قانون عمومی بدانیم، تکلیف نمی‌داند، بلکه تنها معتقد است ضد اخلاقی یا خطاست که بر اساس اصولی عمل کنیم که نمی‌توانیم آنها را قانون عمومی بدانیم. ولی باز ملاک او درباره صواب و خطا کافی نیست، زیرا عملاً تمام اصول ضد اخلاقی را رد نمی‌کند، مانند اصل هرگز به دیگران کمک نکنید.

بنابراین، ملاک کانت کافی نیست، بلکه بیشتر بستگی به این دارد که از کدام دیدگاه می‌خواهد عموماً از قواعدش پیروی کنند. ممکن است کسی از دیدگاهی استحصانی یا به احتمال قوی‌تر از دیدگاهی مصلحت‌اندیشانه چنین کند، مثلاً ممکن است بخواهد عموم مردم درستکار باشند، به این دلیل که درستکار بودن همه افراد از جمله خودش را به سود

1. Ibid.

2. William, K. Frankena, *Ethics*, America: rentice - hall, inc., 1963, p.27.

خود می‌بیند. اگر کسی چنین استدلالی را به کار ببرد نمی‌تواند ادعا کند که دیدگاهی اخلاقی اتخاذ کرده است.^۱

۳ - صورت‌بندی کلیت، امر مطلق کامل را نمودار نمی‌سازد، بلکه صرفاً یک امر شرطی را که مستند به اصل تبادل است نمودار می‌سازد. دلیل آن این است که کانت می‌گوید: «من نمی‌توانم کذب و دروغ را به قانون کلی تبدیل کنم، زیرا در آن صورت، هیچ کس سخن مرا تصدیق نمی‌کند و با من مقابله به مثل می‌کند» و نیز سخن دیگر او که می‌گوید: هر فردی راغب است که دیگران به او کمک کنند، هر چند که آشکارا تصریح کند که اصل عمل او این است که به دیگران کمک نکند و دیگران نیز خودشان را در موضعی می‌یابند که به او کمک نکنند. بنابراین، اصل حب ذات، خودش، خودش را نقض می‌کند. این دو عبارت و عبارات دیگر کانت، استنادات نظریه شوپنهاور در اصل تبادل هستند که فرض ضمنی است که ما صحت آن را ابتدا مسلم فرض کرده‌ایم. مثل این است که کانت به ما می‌گوید: «اگر می‌خواهی که دیگران به تو بدی نکنند، به آنها بدی نکن». بنابراین، اخلاق کانت مبتنی بر اصل حب ذات است؛ یعنی به این دلیل اصل اخلاق را محترم می‌شمارم که خواهان آنم که از اذیت و آزار اخلاقی دیگران در امان باشم.^۲

چکیده

در این فصل درباره صورت‌بندی قانون طبیعت بحث می‌کنیم که به صورت ذیل خلاصه می‌شود.

۱ - صورت‌بندی قانون طبیعت چنین است: «چنان عمل کن که گویی ماکزیم و دستور عمل شما بناست به وسیله اراده قانون کلی طبیعت شود».

به نظر کانت، طبیعت، نظامی از اشیای موجود، تحت حاکمیت قوانینی با دو ویژگی است: الف) هر قانونی کلی است و استثنا ندارد.

ب) هر قانونی با قوانین دیگر سازگار است.

کانت مطرح می‌کند که عمل مورد نظر را چنان در نظر بگیرید که گویی مطابق قانون طبیعت یک رخداد طبیعی است. اگر هیچ قانون دیگری با قانونی که ماکزیمتان در آن متبلور

1. Ibid.

۲. زکریا ابراهیم، المشكلة الخلقية، ص ۲۱۰؛ همو، کانت و الفلسفة النقدية، ص ۱۹۴.

شده است ناسازگار نباشد، عملتان مطابق با تکلیف خواهد بود. البته ما نمی‌توانیم اراده کنیم که ماکزیم ما قانون کلی طبیعت شود، چون طرحی است خارج از قدرت ما. کانت به دلیل همین امر می‌گوید: «چنان عمل کن که گویی»؛ یعنی ما به طور خیالی خود را در موقعیت خالق قرار می‌دهیم و فرض می‌کنیم که جهان طبیعت را که ما بخشی از آن هستیم، ساخته‌ایم. اشکال این مطلب در این است که ما برای تشخیص قانون اخلاقی به معیاری کاملاً عقلی و غیراخلاقی رسیده‌ایم.

۲ - تکالیف کامل و ناقص: کانت اهمیت زیادی به تمایز بین تکالیف کامل و ناقص می‌دهد، ولی به وضوح این تمایز را بیان نکرده است.

کانت می‌گوید: در تکالیف کامل ما موظفیم عمل خاصی را انجام دهیم؛ مثلاً وعده دهنده باید عمل خاصی را که وفای به عهد است انجام دهد. اما در تکالیف ناقص، آزادی در شیوه انجام عمل وجود دارد؛ مثلاً ما بر اساس ماکزیم خیرخواهی عمل می‌کنیم، ولی این آزادی به ما داده شده است که به چه کسی، چه مقدار و با چه نوع عملی کمک کنیم.

بررسی مثال‌های کانت، تمایز دیگری را عرضه می‌کند: تکلیف کامل، سلبی است؛ یعنی یک نوع منع و تحریم مطلق است. آن تکلیف به ما فرمان می‌دهد که همواره و در همه جا از عمل مورد نظر اجتناب کنیم. از سوی دیگر، تکلیف ناقص، ایجابی است؛ یعنی ما را ملزم به انجام عمل می‌کند، ولی شیوه کاربرد آن را مشخص نمی‌کند.

اگر ما تکالیف کامل و ناقص را هم برای خود و هم برای دیگران داشته باشیم، بدین ترتیب تکالیف به چهارگروه اصلی تقسیم می‌شوند.

۱ - تکلیف کامل نسبت به خود.

۲ - تکلیف کامل نسبت به دیگران.

۳ - تکلیف ناقص نسبت به خود.

۴ - تکلیف ناقص نسبت به دیگران.

ماکزیم‌هایی را که مخالف تکالیف کاملند نمی‌توان بدون تناقض به عنوان قوانین طبیعت تصور کرد.

ماکزیم‌هایی را که مخالف تکالیف ناقصند، می‌توان به عنوان قوانین طبیعت لحاظ کرد، اما نمی‌توان بدون تناقض اراده کرد.

۳ - قانون علی طبیعت: کانت معمولاً قانون طبیعت را قانونی علی می‌داند. چنین قانونی

هیچ استثنایی را نمی‌پذیرد، زیرا علت یکسان باید همواره معلول‌های یکسان ایجاد کند. اگر ما در یک ماکزیم هنگامی که به عنوان قانون طبیعت در نظر گرفته شود، تناقض بیابیم، به این دلیل است که علت یکسان، معلول‌های متفاوت ایجاد می‌کند؛ مثلاً کسی که رنج زندگی را بیش از لذت آن می‌داند، تصمیم به خودکشی می‌گیرد. او بر اساس حب ذات تصمیم به خودکشی گرفته است، از طرف دیگر، همین حب ذات او را به ادامه زندگی ترغیب می‌کند. بنابراین، حب ذات که علت واحد است معلول‌های متفاوت، یعنی خودکشی و حیات را ایجاد کرده است. از این رو، اگر ماکزیمی به این صورت به تناقض بینجامد، غیراخلاقی است.

هر تلاشی برای این که قانون علی طبیعت را آزمون قانون اخلاقی قرار دهیم، محکوم به شکست است، زیرا غذا که به طور متعارف علت حیات است، اگر در اوضاع و شرایط خاصی (مثلاً در بعضی بیماری‌ها) علت مرگ شود، نقض قانون طبیعت نیست.

از این رو، قوانین طبیعی مدنظر کانت قوانین علی نیستند، بلکه قوانین غایی‌اند.

۴ - قانون غایی در طبیعت: در طبیعت قانون علی تنها قانونی نیست که کانت به آن اذعان می‌کند. در فهم طبیعت می‌توانیم از مفهوم غایت و غرض نیز بهره ببریم؛ یعنی باید موجودات مخصوصاً موجودات زنده را چنان بررسی کنیم که گویی آنها غرض و هدفی دارند. به نظر کانت نه تنها هر موجود زنده‌ای به عنوان یک کل با یک غایت و هدفی سازگار است، بلکه هر عضوی نیز سازگار با یک غایتی است. اما در حوزه انسانی تعبیر تحت حاکمیت قانون غایی بودن، همان فرض هماهنگی کامل غایات، هم در حوزه نوع و هم در حوزه فرد است؛ یعنی غایات هر فردی با غایات فرد دیگر یا غایات هر عضوی با غایات عضو دیگر هماهنگ باشد. بنابراین، ماکزیمی اخلاقی است که بتواند این هماهنگی اغراض را که هم در حوزه نوع انسانی و هم در حوزه فردی وجود دارد، پرورش دهد، در غیر این صورت غیراخلاقی است. البته قوانین غایی به اندازه قوانین علی مقوم طبیعت نیستند، ولی می‌توان از قوانین غایی به عنوان قوانین طبیعت سخن گفت.

پیش فرض این بحث اعتقاد به غایت‌مندی طبیعت است که در روزگار کانت امری معقول و پسندیده بوده است.

۵ - تمسک به قانون غایی: تمسک کانت به قانون غایی طبیعت به جای قانون علی طبیعت، گزافی نیست. اگر ماکزیمی به عنوان قانون طبیعت در نظر گرفته شود منظور از این قانون باید قانون غایی باشد، زیرا آن ماکزیم، ماکزیم عمل است، از طرفی، هر عملی هدف‌مند

است و طبیعت انسانی نیز اساساً هدف‌مند عمل می‌کند.

شناخت هماهنگی اغراض در طبیعت انسانی مستلزم شناخت تجربی نیازها، امیال و قوای انسان‌هاست. از این رو، هیچ بخشی از نظریه کانت نیست که قانون اخلاقی بتواند بدون توجه به شناخت تجربی از حقایق زندگی انسانی، اعمال شود.

هماهنگی ایده‌آل اغراض و اراده‌های انسانی آزمون یا معیار عمل اخلاقی است و محتوای عمل اخلاقی را بیان نمی‌کند. انسان اصولاً به این دلیل از لحاظ اخلاقی نیک و خوب نیست که دنبال هماهنگی نظام‌مند غایات انسانی است، چرا که ممکن است انگیزه‌اش احساس باشد. او به دنبال تبعیت از قانونی است که برای همه فاعل‌های عاقل از آن جهت که عاقلند، الزام‌آور باشد. در اطاعت از چنین قوانین کلی است که اغراض انسان‌ها می‌تواند کاملاً هماهنگ یا سبب پیشرفت چنین هماهنگی شود. بنابراین، چنین عملی اخلاقی است.

۶ - مثال‌های این صورت‌بندی: کانت تکالیف چهارگانه را تحت صورت‌بندی قانون طبیعت مورد بررسی قرار می‌دهد.

الف) خودکشی - تکلیف کامل نسبت به خود: کسی در اثر شدت گرفتاری از حیات ناامید شده است و می‌خواهد خودکشی کند. آیا می‌توان این ماکزیم را به عنوان قانون طبیعت تلقی کرد؟ از یک طرف، میل به خودکشی از سر حب ذات است و از طرف دیگر، طبیعت غریزه‌ای برای صیانت نفس در او قرار داده است. بنابراین، قانون خود ساخته معارض با قانون واقعی طبیعت است.

یا بهتر است این طور بگوییم که خودکشی مغایر با عمل‌کرد عقل است که هدفش خیر مطلق می‌باشد.

نقد - این مثال کانت اشکالاتی دارد که عبارتند از:

- ۱ - این دو گزاره متناقض نیستند، زیرا وحدت‌های متعارف بین آنها حاکم نیست.
- ۲ - انسان با خودکشی نابود نمی‌شود؛ بلکه زندگی او در قالب دیگر تداوم پیدا می‌کند، زیرا هم در این دنیا و هم در دنیای دیگر حرکت تکاملی به سمت برترین خیر وجود دارد و صیانت نفس محفوظ است. بنابراین، هیچ تناقضی بین این دو گزاره وجود ندارد.

ب) وعده به بازپرداخت قرض - تکلیف کامل نسبت به دیگران: شخصی را در نظر می‌گیریم که احتیاج به وام دارد و با این که می‌داند پرداخت آن در موعد مقرر برایش مقدور نیست وعده پرداخت می‌دهد. حال اگر او این ماکزیم را قانون عام طبیعت قرار دهد، با

خودش متناقض می‌شود و دیگر کسی نمی‌تواند وعده کاذب دهد و نیازش را برطرف کند، زیرا دیگر وعده، وعده نیست و هیچ کس آن را نخواهد پذیرفت.

نقد - بر این مثال انتقادات چندی وارد است که عبارتند از:

۱ - ماکزیم در مورد وعده قطعی به بازپرداخت وام است و کلیت این ماکزیم منجر به توقف وعده به طور کلی نمی‌شود بلکه تنها به توقف وعده به بازپرداخت وام می‌انجامد. بنابراین، نتیجه گیری کانت درست نیست. می‌توان در مقابل این اشکال مخصص نبودن مورد را بیان کرد.

۲ - کلیت ماکزیم با توجه به صدق بعضی از گزاره‌های ممکن، غیرممکن است، بنابراین، کلیت این ماکزیم منطقاً غیرممکن نیست.

۳ - قاعده من این است که اگر اوضاع و شرایطی پیش آید که شما بتوانید کمک مالی را با وعده دروغ به دست آورید، آن وعده را بدهید. هر کسی می‌تواند این را ماکزیم خودش قرار دهد. حال اگر این قاعده را ماکزیم خودش قرار داد، چنین اوضاع و شرایطی هیچ گاه پیش نمی‌آید که بتوان با وعده دروغ کمک مالی را اخذ کرد.

۴ - قرض دادن به عوامل مختلفی، از جمله نوع و مقدار نیاز و فرد وام گیرنده بستگی دارد که احکام آنها با هم دیگر فرق می‌کند و نمی‌توان حکم واحدی بر آنها جاری کرد. هم چنین قرض دادن به افراد نیازمند یک امر مطلق و اخلاقی است که به نتیجه آن نباید نگاه کرد. پس وعده دروغ، قرض دادن را متوقف نمی‌کند.

ج) پرورش استعدادها - تکلیف ناقص نسبت به خود: کسی که در خود استعدادهایی را می‌یابد که پرورش آنها او را در بسیاری از جهات، فرد مفیدی قرار می‌دهد، اما تن آسانی و راحت طلبی اختیار می‌کند و در نتیجه استعدادهایش به ثمر نمی‌رسد. چنین کسی نمی‌تواند خواهان آن باشد که این ماکزیم، قانون عام طبیعت شود، زیرا به عنوان موجودی عاقل ضرورتاً خواهان آن است که همه قوانین پرورش پیدا کند. چون این قوا به حال او سودمندند و برای انواع مقاصد ممکن به او داده شده‌اند.

نقد: ۱ - جاناناتان هاریسون می‌گوید: دلیل این که انسان نمی‌تواند اراده کند هر کسی این ماکزیم را بپذیرد این است که انسان به عنوان موجود عاقل ضرورتاً خواهان پرورش همه قوایش است.

هاریسون می‌گوید: این گزاره نمی‌تواند معادل گزاره «او ضرورتاً خواهان آن است که همه

قوایش پرورش پیدا کند» باشد که در آن «به عنوان موجود عاقل» حذف شده است. کذب این گزاره کاملاً آشکار است. او در ادامه می‌گوید: شاید معنای گزاره فوق این باشد که اگر او (انسان) موجود کاملاً عقلانی بود، ضرورتاً خواهان آن می‌شد که همه قوایش پرورش پیدا کند. نهایت چیزی که می‌توان از آن نتیجه گرفت این است که موجود کاملاً عقلانی نمی‌تواند سهل‌انگاری در پرورش استعدادها را اراده کند، ولی این گزاره ادعای کانت را مبنی بر این که «من که یک موجود عقلانی ناقص هستم نمی‌توانم خواهان سهل‌انگاری در پرورش استعدادها باشم»، اثبات نمی‌کند.

جی. کمپ، تفسیر هاریسون را اشتباه می‌داند و از کانت دفاع می‌کند. او می‌گوید: علامت عقلانیت در انسان این است که اغراض و غایاتی را در فرا روی خود قرار می‌دهد، در حالی که سایر موجودات منفعلانه و بی‌اراده اغراض طبیعت را برآورده می‌سازند. هر غرض انسانی نیازمند اعمال استعداد یا توانایی برای برآوردن آن است؛ یعنی این که باید وسایل نیل به آن غایت را داشته باشد. بنابراین، پرورش استعدادها همان وسیله نیل به غایت است. امتناع از پرورش استعدادها، غیرعقلانی خواهد بود.

محدود کردن پرورش استعدادها به آنهایی که باعث فزونی لذت و خوش‌گذرانی می‌شود، تنزل دادن انسان به سطح حیوانات است.

(د) کمک به دیگران در حال بدبختی - تکلیف ناقص نسبت به دیگران: توان‌گری را در نظر بگیرید که می‌تواند به بینوایان مساعدت کند، اما می‌گوید که من با کسی کاری ندارم، نه زیان می‌رسانم و نه سود. اگر این شخص بخواهد این ماکزیم به صورت قانون عام در آید با خود متناقض خواهد شد، زیرا در زندگی قهراً برای هر کسی حالاتی پیش می‌آید که می‌خواهد دیگران با او هم‌دردی داشته باشند. به تعبیر دیگر، خواست عدم هم‌دردی اگر قانون عام باشد با خواست هم‌دردی تناقض خواهد داشت.

نقد: ۱ - کانت در این مثال می‌گوید: اگر هر کسی بر اساس ماکزیم من عمل کند، دیگر کسی به من کمک نمی‌کند. اولاً، عمل من بر اساس این ماکزیم سبب نمی‌شود که دیگران نیز به آن عمل کنند، در نتیجه، شرط قضیه شرطی برآورده نمی‌شود. هم‌چنین هیچ دلیلی وجود ندارد که عمل به دلیل نتایج ناگوار داشتن، خطاست.

۷ - اشکالات کلی به صورت‌بندی قانون طبیعت:

(الف) کانت برای مشکلاتی که از تعارض میان تکالیف ناشی می‌شود، راه‌حلی ارائه نداده

است.

ب) ملاک کلیت و قانون عام طبیعت شدن برای اخلاقی بودن کافی نیست، زیرا چه بسیار اصولی که می‌توانند قانون کلی شوند، ولی تکلیف نیستند.

ج) همه این مثال‌ها مبتنی بر اصل حب ذاتند؛ یعنی اصل «اگر می‌خواهی دیگران به تو بدی نکنند به آنها بدی نکن»؛ یعنی به این دلیل، اصل اخلاق را محترم می‌شمارم که خواهان در امان ماندن از اذیت و آزار دیگران هستم.



صورت‌بندی غایت فی نفسه

۱ - صورت‌بندی II (یا غایت فی نفسه)

کانت صورت‌بندی غایت فی نفسه را چنین بیان می‌کند:

«چنان عمل کن که انسانیت را چه در شخص خودت و چه در شخص دیگران همواره و

در عین حال، به عنوان غایت به کاربری و نه صرفاً به عنوان وسیله».^۱

برای روشنی و توضیح این صورت‌بندی ذکر نکاتی چند، شایسته است:

الف) ما به وضوح مشابهتی را بین این صورت‌بندی امر مطلق و قاعده دوم «سیرو»

مشاهده می‌کنیم: هر انسانی را به عنوان انسان محترم بشمار، زیرا او یک انسان است. دقیقاً

همان‌طور که اولین صورت‌بندی به ما فرمان می‌دهد که ما کزیم عملمان را صرف نظر از این

که چه نوع ما کزیمی است، به عنوان قانون کلی طبیعت لحاظ کنیم. هم‌چنین این صورت‌بندی

به ما فرمان می‌دهد که هر انسانی را صرف نظر از این که چه کسی و در چه موقعیتی است،

واجد ارزش نامشروط، تلقی کنیم نه به عنوان وسیله‌ای برای غایت شخصی.^۲

ب) ما از این واقعیت که چون هر انسانی خود را به عنوان غایت می‌نگرد، نمی‌توانیم

نتیجه بگیریم که باید انسان‌ها را به عنوان غایت فی نفسه تلقی کنیم، زیرا نمی‌توان قانون

اخلاقی را بر حسب حقیقتی کلی که از تجربه آموخته‌ایم، توجیه کرد، بلکه قانون اخلاقی و

توجیه آن باید مبتنی بر عقل باشد. اما اگر انسان خود را ضرورتاً به عنوان غایت بنگرد و

همواره بر اساس مبنای عقلی چنین تلقی داشته باشد، در آن صورت، می‌توانیم نتیجه بگیریم

1. GMM, 91.

2. KFM, 157.

که هیچ انسانی نباید خود و یا هر انسان دیگری را به عنوان وسیله تلقی کند. تنها به این طریق است که می‌توانیم نشان دهیم که این گزاره مبنای ماتقدم و معتبری برای قانون اخلاقی دارد.^۱ (ج) این صورت‌بندی حکایت از آن دارد که اخلاق کانت، اخلاقی صرفاً صوری نیست که هیچ محتوا و ماده و مضمونی نداشته باشد (از نظر کانت غایت، ماده است). کانت در صدد است که برای تکلیف، ماده، مضمون و هدفی قرار دهد. بنابراین، انسان را به عنوان غایت فی نفسه قرار داده و می‌گوید که تنها موضوع و هدف برای تکلیف انسان است. چون در نظر کانت محال است که تکلیف ماده و غایت تجربی داشته باشد، بنابراین، غایت و ماده عقلی برای آن قرار داده و آن طبیعت عقلانی انسان است.^۲

(د) تعبیر «در عین حال» و «صرفاً» را نباید نادیده گرفت. کانت از این مسأله آگاه است که انسان‌ها در زندگی اجتماعی نمی‌توانند از هم استفاده نکنند. بنابراین می‌گوید: صرفاً نباید به عنوان وسیله استفاده کنند هر چند می‌توانند تا حدودی به عنوان وسیله استفاده کنند.^۳ مثلاً زمانی که نامه‌ای را پست می‌کنیم، از مأموران اداره پست به عنوان یک وسیله استفاده کرده‌ایم، اما از آنان صرفاً به عنوان وسیله استفاده نکرده‌ایم. آن چه ما از آنان انتظار داریم این است که مطابق اراده و در واقع، مطابق تکلیفشان عمل کنند. ملاحظاتی از این نوع در مورد تمبر روی پاکت نامه یا جعبه پست به کار نمی‌رود؛ یعنی آن ملاحظات تنها در مورد اشخاص به کار می‌روند نه اشیا. تا آنجا که ما اعمالمان را با چنین ملاحظاتی محدود کنیم، اشخاص را «در عین حال» به عنوان غایت تلقی کرده‌ایم، اگرچه آنان را به عنوان وسیله نیز به کار برده‌ایم.^۴

اما این مسأله یکی از مشکلات نظریه کانت است، البته او روشن نمی‌سازد که اگر بناست همدیگر را هم به عنوان وسیله و هم به عنوان غایت تلقی کنیم، چه نوع عملی را باید انجام دهیم (که مشمول انجام تکلیف برای تکلیف باشد)، هم‌چنین هیچ راه حلی ارائه نمی‌دهد که چه مقدار می‌توانیم از همدیگر استفاده کنیم.^۵

1. Ibid.

۲. رکر یا ابراهام، کانت، ص ۱۸۶. المشكلة الخلقية، ص ۲۰۰.

Roger J. Sullivan, *An Introduction to Kant's Ethics*, Cambridge, 1994, P. 65

3. CI, 165

4. H.B. Acton, op.cit, p, 343

۵. Ibid

۲ - ماهیت غایات

اگر در صدد فهم صورت‌بندی کانت هستیم باید بررسی کنیم که منظور او از غایت چیست. هر عملی غایتی دارد، ما عملی را جز برای غایت انجام نمی‌دهیم. ما قدم می‌زنیم تا به جایی برسیم، برای تحقیق غایتی کاری را انجام می‌دهیم. اعمالی که بی‌هدف باشند واقعاً به هیچ وجه عمل نیستند، بلکه عکس العمل‌ها و پاسخ‌هایی در برابر احساسات هستند.^۱ حال اراده انسان دو جنبه دارد: یک ویژگی اساسی اراده که قبلاً به تفصیل بحث کردیم این بود که فاعل عقلانی بر طبق مفهومش از قوانین، یعنی مطابق با اصول، عمل می‌کند.^۲ خصیصه و ویژگی دیگر اراده که باید بررسی شود این است که اراده فاعل عقلانی همواره متوجه غایتی است که فراروی خود قرار می‌دهد.^۳ بنابراین، هر اراده‌ای یک غایت و اصل دارد. غایت آن چیزی است که اراده در پی تحقق آن است، اما این نکته را نیز باید افزود که ایده و تصور این غایت و تصور ایجاد این غایت، اراده را متعین می‌کند. پس آن ایده و تصور، ما را وادار می‌دارد که وسایل خاصی را برای ایجاد آن غایت اتخاذ کنیم. پس غایت را می‌توان متعلق اراده تعریف کرد که ایده آن می‌تواند اراده آزاد را متعین کند تا عملی را برای تحقق آن ایده انجام دهد.^۴

هم‌چنین به گفته کانت غایات همواره مبنای تعیین‌کننده اراده بر طبق اصولند.^۵ ما غایتی را آزادانه اراده می‌کنیم، اما در اراده کردن این غایت خاص، باید بر طبق ماکزیم خاصی عمل کنیم، آن چنان که می‌توان گفت: غایت، مبنای ماکزیم ماست و بدین ترتیب، مبنایی است که اراده ما را بر طبق اصلی متعین می‌کند. تاکنون ما اصول ذهنی یا ماکزیم را مدنظر داشته‌ایم، اما باید این نکته را (که کاملاً اساسی است) افزود که غایات انتخابی ما می‌توانند مبنای اصول عینی و اوامر شرطی باشند. فاعل عقلانی، اگر غایتی را اراده کند، باید وسیله را نیز اراده کند و به این معنا، غایات، مبناهایی هستند که اراده‌های عقلانی ما را بر طبق اصولی عینی، هر چند شرطی، متعین می‌کنند.^۶

1. KFM, 152.

2. GMM, 90; CI, 166.

3. GMM, 99, CI, 166.

4. CI, 166.

5. CPRa, 61.

6. CI, 167.

۳ - انواع غایات

غایات از یک جهت به غایت فی نفسه یا نهایی و غایت نسبی یا واسطه تقسیم می‌شوند. یک مسیحی را در نظر بگیرید که در مراسم دعای روز یکشنبه شرکت می‌کند و از این عمل خود سه غایت را مد نظر دارد:

- ۱) غایت فوری که همان دعا کردن است.
- ۲) غایت دراز مدت که نجات روح و سعادت ازلی در بهشت است.
- ۳) غایت نهایی او که نیل به زندگی توأم با اتحاد با خداست.

هر سه این غایات، غایات عمل او هستند. به هر غایتی که می‌رسد، عمل خود را تحت هدایت غایت دیگر قرار می‌دهد. غایات فوری و دراز مدت، غایات واسطه‌ای و نسبی هستند که وسیله برای نیل به غایت دیگرند. تنها غایتی که فقط برای خودش طلب می‌شود و نه به عنوان وسیله برای غایت دیگر، که در این جا غایت سوم است، می‌تواند غایت نهایی یا فی نفسه نامیده شود.^۱

غایات از جهت دیگر به غایات ذهنی و عینی تقسیم می‌شوند. غایاتی را که شخص به این دلیل طلب می‌کند که نیازها و امیال شخصی‌اش را برآورده سازد، غایات شخصی یا ذهنی نامیده می‌شوند. هم‌چنین غایاتی وجود دارند که هر کسی باید آنها را طلب کند، این غایات، غایات عینی نامیده می‌شوند و مبتنی بر میل نیستند.^۲ (البته منظور از این که مبتنی بر میل نیستند این است که تنها مبتنی بر میل نیستند و تفاوت بین آنها را قبلاً توضیح داده‌ایم).

کانت تمام غایات ذهنی را غایات مادی می‌نامد، زیرا مبتنی بر میل خاص فرد برای نیل به آنهاست. اگر شما می‌خواهید در بازی فوتبال ماهر شوید، باید هر روز تمرین کنید. این امر، یعنی «هر روز تمرین کن»، تنها تا حدی که فاعل می‌خواهد در فوتبال ورزیده شود، اعتبار دارد. از این رو، غایات ذهنی تنها می‌توانند به عنوان مبنای اوامر شرطی به کار روند. اما غایات عینی مبتنی بر میل خاصی نیستند. غایات عینی که مستقل از میل‌اند باید ارزش خود را به عنوان غایت فی نفسه داشته باشند؛ یعنی باید ارزش ذاتی داشته باشند و آنها را به خاطر خودشان طلب کرد. به تعبیر دیگر، باید غایتی باشند که همه موجودات عاقل صرفاً به دلیل

1 KFM, 152 - 3.

2 GMM, 90; KFM, 153.

این که آنها خیرند و ارزش فی نفسه و ذاتی دارند، آنها را طلب کنند. کانت این غایات را غایات صوری نیز می‌نامد. چنین غایاتی، مبنای قانون را برای همه موجودات عاقل، در هر موقعیتی عرضه می‌کنند؛ یعنی این که چنین غایتی می‌تواند مبنای امر مطلق قرار گیرد.^۱

۴ - غایت امر مطلق: انسان

هر عملی باید غایتی داشته باشد. امر مطلق، به کار و عملی فرمان می‌دهد. غایت امر مطلق چیست؟ اگر امر مطلق غایت دارد که دارد، باید غایت از جانب عقل محض ارائه شود نه عقلی که در خدمت تمایل است، (زیرا اهداف تمایل تنها ارزش مشروط دارند). این غایات باید برای همه موجودات عقلانی معتبر باشند. آنها باید غایات عینی باشند نه صرفاً غایات ذهنی. آنها باید مطلق باشند نه نسبی، آنها باید ارزش مطلق داشته باشند نه ارزش نسبی، یعنی خیر آنها فی نفسه باشد نه این که برای نوع خاصی از فاعل‌ها خیر باشند. به طور خلاصه، آنها باید غایات فی نفسه باشند.^۲

غایت مطلق و عینی نمی‌تواند محصول اراده ما باشد، زیرا محصول صرف اراده نمی‌تواند ارزش مطلق داشته باشد. غایت فی نفسه باید قائم به ذات باشد نه چیزی که به وسیله ما حاصل می‌شود. ما قبلاً دانستیم که اراده نیک، بدون قید و شرط نیک است و ارزش مطلق دارد. این اراده خیر و عقلانی در هر موجود عقلانی و بنابراین، در هر انسانی حضور دارد،^۳ به تعبیر دیگر، مبنای اراده نیک در عقل است و هر چیزی که به عنوان مبنا و منبع خیر و ارزش مطلق است، خودش ارزش ذاتی دارد. در نتیجه، هر انسانی ارزش مطلق دارد، زیرا انسان به عنوان موجود عقلانی مبنای اراده نیک خودش است که ارزش و خیریت مطلق دارد.^۴

استدلال کانت در این مورد مبتنی بر دو ادعاست.

(۱) اراده نیک بدون قید و شرط نیک است، زیرا امور نیک دیگر را می‌توان در جهت اغراض بد به کار گرفت.

1. KFM, 154 - 5; GMM, 90 - 1.

2. CI, 167 - 8; GMM, 90.

3. CI, 168 - 9.

4. KFM, 159.

۲) تنها موجودات عاقل، چنین اراده نیکی دارند. از این دو ادعا می‌توان نتیجه گرفت که موجودات عقلانی به دلیل این که تنها منبع ممکن اراده نیک‌اند، ارزش مطلق دارند.^۱ اما ارزش ذاتی موجود عقلانی مبتنی بر این نیست که او اراده نیک دارد، زیرا در آن صورت، تنها محدودی از انسان‌ها می‌توانند واجد چنین ارزشی باشند (به این دلیل که اکثر انسان‌ها دارای اراده نیک نیستند)، دلیل آن این است که هر انسانی موجودی عقلانی است و از آن نظر که عقلانی است می‌تواند اراده نیک داشته باشد که ما او را موجودی با ارزش ذاتی لحاظ می‌کنیم.

چون امر مطلق برای همه موجودات عاقل معتبر است، بنابراین، غایت آن که واجد ارزش ذاتی و مطلق است نیز می‌تواند به عنوان غایت عینی برای همه موجودات عاقل معتبر باشد. این غایت، خود انسان است نه چیز دیگر و هرگز نباید به عنوان وسیله‌ای صرف برای تحقق غایتی که ارزش آن صرفاً نسبی است به کار برده شود.^۲

۵ - استدلال‌های کانت بر غایت انسان

لایه‌ها و رشته‌های اصلی استدلال کانت را می‌توان به صورت ذیل مطرح کرد.

الف) استدلال از ذات امر مطلق

اگر امر مطلق وجود دارد، باید غایات عینی و مطلق را امر کند. از آنجا که این غایات باید ارزش مطلق داشته باشند، نمی‌توانند غایات نسبی باشند که (معمولاً) در پی تحقق آنها هستیم. آنها باید فاعل‌های عقلانی یا به جهت اهداف عملی، انسان باشند. بدون انسان، ارزش مطلق و بنابراین، امر مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد. از این رو، اوامر مطلق به ما امر می‌کنند که انسان‌ها را به عنوان غایات مطلق و فی نفسه لحاظ کنیم.^۳

ب) استدلال از ذات فاعل‌های عقلانی

کانت می‌گوید: هر انسانی ضرورتاً خودش را به عنوان غایت فی نفسه لحاظ می‌کند، از آنجا که هر انسان دیگری همین عمل را بر اساس همان مبنای عقلانی که برای من نیز معتبر است، در مورد وجود خود انجام می‌دهد، این امر صرفاً یک اصل ذهنی نیست، بلکه اصلی

1. Don Becker, "Kant's moral and Political philosophy," in Routledge History of philosophy, the Age of German Idealism, vol VI, ed, solomon and Higgins, london, Routledge, P. 76.

2. KFM, 156; GMM, 90 - 1.

3. GMM, 90; CI, 176.

عینی است که برای هر فردی معتبر است. در واقع، آن، اساس و مبنای صورت‌بندی کنونی ماست. منظور کانت از این که من خودم را به عنوان غایت فی نفسه لحاظ می‌کنم، این است که من خودم را به عنوان فاعل اخلاقی لحاظ می‌کنم که در معرض یا تابع قانون اخلاقی است و بنابراین، ارزش نامتناهی دارد. من به دلیل طبیعتم که به عنوان فاعل عقلانی در نظر گرفته می‌شود چنین لحاظ می‌کنم و بنابراین، باید هر انسان دیگری نیز چنین لحاظ کند. از این رو، این اصل، یک اصل عینی است که برای تمام فاعل‌های عقلانی از آن نظر که عقلانی‌اند معتبر است و به همان دلیل برای همه فاعل‌های عقلانی به کار می‌رود. بنابراین، من به دلیل طبیعت عقلانی‌ام از آن نظر که عقلانی است باید همه اشخاص (از جمله خودم) را به عنوان فاعل‌های اخلاقی لحاظ کنم.^۱

(ج) استدلال از خصیصه اراده نیک

کانت در خلاصه نهایی استدلالش - همان گونه که عادت اوست - ظاهراً مبنای جدید را نقض کرده است.^۲

در این جا او نه از ذات امر مطلق و نه از ذات و طبیعت اساسی فاعل عقلانی، بلکه از اراده کاملاً نیک شروع می‌کند که مبنای بنیادی کل فلسفه اخلاق اوست. هر اراده عقلانی باید در اعمالش، غایتی را فراروی خود قرار دهد؛ اما در بررسی اراده نیک، باید آن را از غایات مطلوبه‌اش جدا کنیم، زیرا اراده نیک همان‌طور که قبلاً دیدیم نمی‌تواند خیر مطلق بودنش را از نیل به چنین غایاتی اخذ کند. از این رو، کانت فرض می‌کند که در این صورت، باز باید اراده نیک، غایت داشته باشد و این غایت هم غایتی باشد که از قبل موجود است. این بدان معناست که آن غایت، به معنای سلبی غایت است، امری است که اراده نیک هرگز بر خلاف آن نباید عمل کند و بنابراین، چیزی است که هرگز نباید صرفاً به عنوان وسیله تلقی شود.^۳

او می‌افزاید که این غایت باید موضوع و متعلق همه غایات ممکن باشد؛ یعنی خود اراده نیک یا عقلانی باشد. بیان اساسی این است که اراده مطلقاً نیک و حتی انسان‌هایی که می‌توانند چنین اراده‌ای را ظاهر سازند، نمی‌توانند بدون تناقض به عنوان وسیله برای غایتی با

1. GMM, 90 - 1; CI, 176 - 7.

2. GMM, 99.

3. GMM, 99; CI, 177.

ارزش نسبی قرار گیرند.^۱

(د) استدلال از صورت‌بندی قانون کلی

استدلال نهایی و بسیار آشکار کانت این است که اگر ما جنبه صوری و هدف‌مند انسانی را به حساب آوریم، صورت‌بندی II مندرج در صورت‌بندی I است. این استدلال را هم‌چنین می‌توان برگرفته از ذات امر مطلق لحاظ کرد، زیرا صورت‌بندی I صرفاً ذات و اساس امر مطلق را اظهار می‌دارد.^۲ ما‌کزیم‌های مادی من، همواره ما‌کزیم‌های به کارگیری وسایل برای نیل به غایتی هستند. صورت‌بندی I به ما امر می‌کند که بر اساس ما‌کزیم‌هایی که در معرض شرط محدود کننده‌اند، عمل کنیم؛ یعنی آنهایی که بتوانند به عنوان قوانین برای هر فاعل عقلانی معتبر باشند. از آنجا که این قوانین، قوانین آزادی‌اند؛ یعنی قوانینی که هر فاعل عقلانی بماهو عقلانی می‌تواند مطابق آنها اراده کند، این بدین معناست که اراده هر فاعل عقلانی، شرط محدود کننده در استفاده ما از وسایل برای نیل به غایت است و این، به نوبه خود بدین معناست که اتخاذ ما‌کزیم‌های من، در معرض شرط محدود کننده است؛ یعنی شرط این که فاعل‌های عقلانی را صرفاً به عنوان وسیله به کار نگیرم. یا به تعبیر کمتر فنی، صورت‌بندی I به من امر می‌کند که تنها بر اساس ما‌کزیم‌هایی عمل کنم که می‌توانند برای همه انسان‌ها قوانین کلی باشند. از آنجا که این قوانین، قوانین آزادی‌اند، ما در تعیین افعال خویش باید اراده انسان‌های دیگر را نیز به حساب آوریم. من باید تنها به طریقی عمل کنم که موجودات عقلانی می‌توانند بر اساس همان قانونی عمل کنند که من عمل می‌کنم. از این رو، اراده عقلانی آنان اعمال مرا محدود می‌کنند و نباید گزافی و بی‌دلیل آنها را کنار بگذارم یا به آنها توجهی نکنم؛ یعنی من نباید آنها را صرفاً به عنوان وسیله برای ارضای امیالم به کار گیرم. به همان ترتیب، من نباید اراده عقلانی خودم را صرفاً به عنوان وسیله برای ارضای امیالم به کار گیرم. کانت در این استدلال هم بر قانون و هم بر وجود فاعل‌های عقلانی به عنوان شرط‌های محدود کننده اراده گزافی من توجه کرده است.^۳

به طور خلاصه، می‌توان گفت که اخلاق را می‌توان به روش‌های مختلفی از جمله به عنوان اطاعت از امر مطلق، ظهور و نمود اراده نیک و به عنوان بروز و ظهور طبیعت عقلانی

1. CI, 177.

2. GMM, 83; CI, 177.

3. CI, 178; GMM, 93.

ما در عمل، در نظر گرفت. اما نکته اساسی که در همه اینها وجود دارد این است که اگر اخلاق کنترل تمایل به وسیله اراده نیکی است که از قانون کلی اطاعت می‌کند، به کارگیری اراده عقلانی در خود یا دیگران صرفاً به عنوان وسیله برای ارضای تمایل (یا نیل به غایاتی که به وسیله عقل در خدمت تمایل وضع شده) چیزی جز امر غیر اخلاقی نیست.^۱

۶- مثال‌ها

کانت برای روشن شدن مطلب چهار مثال گذشته را به این صورت‌بندی عرضه می‌کند. این صورت‌بندی، یعنی احترام به شخصیت انسان و تلقی انسان به عنوان غایت، اصل محوری در اخلاق کانت است که نتایج زیادی از آن می‌گیرد. ما پیش از پرداختن به مثال‌های چهارگانه مواردی را ذکر می‌کنیم.

کانت با حکومت ستم‌گران و مستبدان مخالف است، زیرا ستم‌گران از تابعین و زیردستان خود صرفاً به عنوان وسیله برای اغراض خود استفاده می‌کنند. از آنجا که هر شخصی به عنوان شخص اعتبار و ارزش ذاتی و بنیادی دارد، بنابراین، هیچ کس حق ندارد در آزادی و سرنوشت دیگران مداخله کرده و از آنها به عنوان وسیله‌ای صرف برای اغراض خود استفاده کند.^۲

هم‌چنین کانت استطراداً از این اصل در رساله صلح دائم استفاده می‌کند و می‌گوید: پادشاهی که از سربازان خود در جنگ‌های تهاجمی برای عظمت خود یا کشورش استفاده می‌کند، موجودات عاقل را به عنوان وسیله‌ای صرف برای غایت مورد نظر به کار می‌برد. به نظر کانت ارتش‌های منظم حاضر به جنگ باید به مرور زمان ملغی شوند؛ زیرا اجیر کردن افراد انسانی برای کشتن یا کشته شدن متضمن این است که آنان به عنوان وسایل صرف در دست دولت به کار روند و این نمی‌تواند به آسانی با حقوق بشریت که مبتنی بر ارزش مطلق موجودات عاقل من حیث هی است سازگار باشد.^۳

ویلیام رایت در مورد کاربرد این اصل می‌گوید: این صورت‌بندی یکی از سودمندترین اصولی است که تاکنون در اخلاق مطرح شده است. این صورت‌بندی در مورد نمونه‌ها و

1. CI, 178

2 Roger J. Sullivan, op. cit, P. 65

3 Copieston, op.cit, pp 120 - 1.

مثال‌های بی‌شماری به کار می‌رود. هر کسی می‌تواند از خود سؤال کند که آیا من به شخصیت خود احترام می‌گذارم؟ آیا من به شخصیت‌های افراد اطراف خود احترام می‌گذارم؟ آیا آنها را خودخواهانه برای منافع خود به کار نمی‌گیرم؟ آیا من آنها را به عنوان وسیله‌ای صرف یا به عنوان غایت فی نفسه تلقی می‌کنم؟

این اصل از زمان کانت به این طرف در مورد بسیاری از مسائل اجتماعی به کار رفته است؛ برای مثال بر اساس این اصل برده‌داری خطاست، زیرا برده برای منفعت دیگران استثمار می‌شود و انسانیت در او به عنوان غایت فی نفسه تلقی نمی‌شود. فاحشگی خطاست، زیرا در این عمل زن به عنوان وسیله‌ای صرف برای لذت مردها به کار گرفته می‌شود. عشق بی‌قید و بند خطاست، زیرا مرد و زن در چنین رابطه‌ای حقیقتاً به هم احترام نمی‌گذارند. به همان دلایل، باده‌گساری و قماربازی خطاست، بیکاری و وقت‌گذرانی در دانشگاه، جذب شدن و شیفتگی به فعالیت‌های فوق برنامه، تا حدی که دانشجو نتواند به آموزش تخصصی خود برسد، مواردی از فقدان احترام به خویش‌اند.^۱ این مثال‌ها هر کدام به طریقی می‌توانند در مثال‌های چهارگانه گنجانده شوند که برای اهمیت، آنها را به صورت مستقل ذکر کردیم. اینک مثال‌های چهارگانه:

مثال اول: خودکشی (تکلیف کامل نسبت به خود)

کسی که در اندیشه خودکشی می‌افتد از خود سؤال می‌کند آیا عمل من می‌تواند هماهنگ با ایده انسانیت به عنوان غایت فی نفسه باشد؟ اگر او برای این که از وضعی رنج‌بار برهد خود را بکشد از شخص خود صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای حفظ وضعی قابل تحمل تا پایان زندگی استفاده کرده است. ولی انسان در حکم یک شی نیست؛ یعنی چیزی نیست که بتوان آن را به منزله وسیله‌ای (صرف) به کار برد. او باید در همه اعمالش به عنوان غایت فی نفسه لحاظ بشود. پس من نمی‌توانم در مورد انسانی که در شخص من است به گونه‌ای رفتار کنم که موجب نقص اندام یا گزند یا کشتن او شوم.^۲

اگر طبیعت عقلانی به عنوان یک غایت فی نفسه وجود دارد، من نمی‌توانم آن را به عنوان وسیله‌ای برای نیل به هدف صرفاً شخصی به کار گیرم. فرقی بین طبیعت عقلانی خود من و

1. H.H. Titus and M. Keeton, *Ethics for today*, Fifth edition, New York, D. Van Nostrand Company, 1973, p. 139; William K. Wright, *General introduction to Ethics* (New York, Macmillan Co 1929) P. 306.

2. GMM, 91 - 2.

دیگری وجود ندارد. قانون به طور یکسان برای هر موجودی که طبیعت عقلانی دارد، معتبر است. من نمی‌توانم به شیوه‌ای عمل کنم که به طبیعت عقلانی خود ضرر بزنم. این امر نه تنها در مورد خود تباه‌سازی، بلکه در مورد ضررهایی، مانند شراب‌خواری و استعمال مواد مخدر هم که ثبات کمتری دارند، صادق است.^۱ (به طور خلاصه، کسی که به دلیل وضع رنج‌بار خودکشی می‌کند، اجتناب از رنج و خوش‌گذرانی را هدف نهایی خود قرار داده است. از طرف دیگر، او عقل عملی را که قادر است ارزش اخلاقی مطلق را متحقق کند به عنوان وسیله‌ای صرف برای نیل به غایت نسبی که اجتناب از رنج است، تابع قرار داده است.)

نقد: کانت در پاسخ این سؤال که تا چه حدی انسان می‌تواند زندگی خود را برای حفظ ارزش‌های اخلاقی به خطر بیندازد؟ و یا این که آیا انسان می‌تواند بعضی از اعضای خود را به نزدیکان یا افراد دیگر بدهد؟ جواب قانع‌کننده‌ای نمی‌دهد.^۲

در مورد انسان‌های مجاهدی که برای نجات از سلطهٔ ستم‌گران یا در برابر هجوم دشمنان به کشورشان مبارزه می‌کنند و در این مبارزه جان خود را از دست می‌دهند، ولی در عوض برای فرزندان خود آزادی را به ارمغان می‌آورند، می‌توان گفت که آیا چنین افرادی مصداق این مثال هستند؛ یعنی مصداق انسان‌هایی که برای رهایی از وضع رنج‌بار خود را به کشتن داده‌اند و از خود به عنوان وسیله‌ای صرف استفاده کرده‌اند؟ پیتن می‌گوید: «اگر حقی برای خودکشی باشد فقط می‌توان آن را بر این اساس که دیگر امکان زندگی اخلاقی و ظهور ارزش اخلاقی میسر نیست، توجیه کرد، ولی خودکشی فقط بر اساس ناراحتی صرف و رسیدن به زندگی خوش، نمی‌تواند توجیه شود.»^۳ پس مبارزه چنین شخصی تا مرز شهادت امر درستی است.

اگر این سخن را بپذیریم معلوم می‌شود که انسان و طبیعت عقلانی غایت فی نفسه نیستند، بلکه آن چه غایت فی نفسه است ارزش‌های اخلاقی، مانند آزادی و نجات از یوغ ستم‌گران و حفظ خانواده خود در برابر هجوم بیگانگان است. بنابراین، می‌توان به خاطر آنها انسانیت خود را صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای نیل به آنها فدا کرد. پس انسانیت در اینجا به عنوان وسیله‌ای صرف به کار برده شده است. اگر گفته شود که این افراد مجاهد به دلیل این که

1. KFM, 158.

2. KFM, 158.

3. CI, 172.

انسان‌های دیگر به عنوان وسیله‌ای صرف به کار نروند و غایت فی نفسه تلقی شوند، فداکاری کرده‌اند، این سؤال مطرح می‌شود که انسانیت فرد مجاهد و مظلوم چه فرقی با هم دارند که یکی فدای دیگری شود. اگر فرقی بین طبایع عقلانی و انسانیت میان آنان نیست و انسانیت همواره غایت فی نفسه است، فداکاری فرد مبارز صحیح نیست و نباید برای نجات از یوغ ستم‌گران انسانیت خود را که غایت فی نفسه است از دست بدهد. بنابراین، این موارد نقضی بر این صورت‌بندی و مثال هستند.

۲ - اشکال دیگری که به این مثال و صورت‌بندی وارد است، این است که بنا بر عقیده کانت که بعداً اثبات خواهد شد، نفس انسانی جاودانه و فناپذیر است. حال بنا بر این فرض، این سؤال مطرح می‌شود که حقیقت انسان یا طبیعت عقلانی یا انسانیت که در شخص ما باید به عنوان غایت فی نفسه تلقی شود چیست؟ آیا بدن مادی است یا نفس جاویدان؟ اگر انسانیت بدن مادی است. در این صورت، هر مقدار که به بدن آسیب برسد، به همان مقدار به احترام به انسانیت آسیب رسیده است. در صورتی که کانت چنین عقیده‌ای ندارد. اگر انسانیت نفس انسانی است که جاویدان است و با خودکشی از بین نمی‌رود، پس با خودکشی چه چیزی را تباه کرده یا کشته‌ایم؟ به نظر می‌رسد که با خودکشی حقیقت انسان ثابت و باقی است و این سخن کانت که «من نمی‌توانم انسانیت را در خودم بکشم» صحیح نیست و این اشکال دیگری بر این مثال و صورت‌بندی است.

مثال دوم: وعده به بازپرداخت قرض (تکلیف کامل نسبت به دیگران)

کسی که برای گرفتن قرض، وعده قطعی به بازپرداخت آن می‌دهد، در صورتی که خود می‌داند قدرت پرداخت آن را ندارد، از دیگری به عنوان وسیله‌ای صرف برای اغراض شخصی خود استفاده می‌کند نه به عنوان غایت فی نفسه. شخصی را که من در نظر دارم از او برای منافع خود سوء استفاده کنم، به هیچ وجه راضی نیست به این طریق با او برخورد شود. در این صورت، من نمی‌توانم او را در اهداف چنین وعده‌ای سهیم کنم یا اراده او را موافق اراده خودم سازم، یا این که او قادر باشد که همین قصد و غایت را هدف خود سازد؛ حال آن که او موجود عاقلی است که باید در اغراض چنین عملی سهیم باشد.^۱

بنابراین، وعده کاذب، اشکارا غیر اخلاقی است. هم‌چنین هر عملی که دیگری را به عنوان وسیله‌ای صرف یا یک شیء تلقی کند و نه به عنوان شخص و غایت، غیر اخلاقی است.

شباهتی که این صورت‌بندی با اصل عامیانه و عالی «آنچه بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران نیز نپسند» دارد، کانت را واداشته تا تأکید کند که چنین اصلی (اصل عامیانه) نمی‌تواند اصل معتبر اخلاقی باشد، زیرا کانت می‌گوید که این قاعده، اعمالی را تجویز می‌کند که مخالف اخلاق است. اشکال اساسی این قاعده در این است که مبتنی بر میل و تنفر است و نه بر عقل تنها. بنابراین چنین قاعده‌ای نمی‌تواند به عنوان اصل اخلاق به کار رود. اما در هر صورت، این قاعده ارزش عملی خاصی دارد، هیچ انسانی نمی‌خواهد که به عنوان وسیله‌ای صرف تلقی شود و بنابراین، در یک حالت منصفانه، دیگری را نباید به عنوان وسیله‌ای صرف تلقی کند. اما سرانجام، چنین قاعده‌ایی فی نفسه اعتبار اخلاقی ندارد.^۱

مثال سوم: پرورش استعدادها [تکلیف ناقص نسبت به خود]

انسان در خود استعدادهایی را می‌یابد که پرورش آنها او را در بسیاری از جهات فرد مفیدی خواهد ساخت، ولی راحت‌طلبی و خوش‌گذرانی را بر پرورش نفس ترجیح می‌دهد. چنین شخصی درست است که از انسانیت خود به عنوان وسیله استفاده نکرده و آن را نابود نساخته است، اما از این امر ناتوان بوده است که انسانیت را در خود به عنوان یک غایت، پیشرفت و پرورش دهد، چون که کانت می‌گوید: غرض طبیعت، پرورش انسانیت در ماست؛ یعنی پرورش استعدادها مخصوصاً قوای متمایز کننده ما از حیوانات.^۲

مثال چهارم: کمک به دیگران در حال گرفتاری آنان (تکلیف ناقص نسبت به دیگران)

کانت می‌گوید غایت طبیعی هر انسانی (که متمایز از غرض طبیعت است) سعادت خود اوست. اگر ما باید با انسانیت دیگران به عنوان یک غایت فی نفسه به طور ایجابی و نه صرفاً به طور سلبی هماهنگی کنیم؛ یعنی این که ما باید انسانیت را به صورت فعال پیشرفت دهیم نه این که صرفاً از نقص و آسیب به آن خودداری کنیم. باید این غایت طبیعی دیگران را، تا آنجا که امکان دارد، غایت خودمان بسازیم.^۳

تعبیر «تا آنجا که امکان دارد» احتمالاً بر دو چیز دلالت می‌کند.

(۱) این که در حیطة قدرت ما نیست که به پیشرفت غایات همه انسان‌ها به یکسان کمک کنیم. بنابراین، تا آنجا که در توان ماست، به دیگران کمک می‌کنیم.

۱. عبدالرحمن بدوی، همان، ص ۸۳: ۱۵۹ - KFM.

۲. GMM, 92: CI, 173.

۳. Ibid.

(۲) ما باید به پیشرفت غایات دیگران تا حدی کمک کنیم که آنها آشکارا احمقانه یا ناسازگار با قانون اخلاقی نباشند.^۱

کانت در مثال‌های سوم و چهارم، غایت در طبیعت را پیش فرض قرار می‌دهد. او می‌گوید که هر انسانی طبیعتاً پیشرفت و اصلاح و سعادت خودش را می‌خواهد. و طبیعت از هر کدام ما می‌خواهد که طبیعت‌های عقلانی‌مان را پیشرفت دهیم. انسان خوش‌گذران، بی‌مسئولیت و سهل‌انگار در پیشرفت استعدادهایش به طبیعت عقلانی خود آسیبی نمی‌رساند، اما مطمئناً آن را بهبود نمی‌بخشد. از آنجا که طبیعت عقلانی خود من طبیعتاً پیشرفت و اصلاح خود را اقتضا می‌کند، بنابراین، در غفلت از پیشرفت، طبیعت عقلانی خود را به جهت ارضای میل به راحتی و لذت، ضایع کرده‌ام. هم‌چنین با عدم پیشرفت و سهل‌انگاری بر خلاف تکلیف پیشرفت طبیعت عقلانی، عمل کرده‌ام.

اما تا چه حد اهداف دیگران می‌تواند اهداف من شوند؟ آیا پیشرفت طبیعت عقلانی دیگران را باید به مثابه تکلیفی لحاظ کنم که برای پیشرفت طبیعت عقلانی خودم دارم؟ جواب کانت منفی است. تکلیف من نسبت به دیگران ارتقای خوشی و سعادت آنهاست. کانت در بخش دوم مابعدالطبیعه اخلاق بین غایات طبیعت (the ends of nature) و غایت طبیعی (natural end) تمایز قائل می‌شود. غایت طبیعی، غایتی است که همه انسان‌ها به عنوان انسان عملاً آن را دنبال می‌کنند، مانند سعادت. اما غایت طبیعت برای انسان، غایتی است که همه انسان‌ها باید طلب کنند، مثل اصلاح و پیشرفت طبیعت عقلانی خود. تکلیف ما نسبت به دیگران کمک به پیشرفت غایت طبیعی آنان، یعنی سعادت است، زیرا هر فردی مسئول پیشرفت طبیعت عقلانی خودش است. از این رو، بیان کانت چنین است «کمال خود و سعادت دیگران را دنبال کن». اما برای این تکلیف که سعادت دیگران را بخواهیم، محدودیت آشکاری وجود دارد: ما نباید سعادت آنان را تا حدی بخواهیم که نتوانیم طبیعت عقلانی خود را پیشرفت دهیم و نه تا حدی که مانع دیگران شویم که کمال خودشان را طلب کنند؛ برای مثال ما نمی‌توانیم به اصرار به دوستان شراب را تا حد مستی تعارف کنیم، به این بهانه که ما تکلیف‌مان را برای خوشحال کردن او انجام می‌دهیم. «خوشحالی»، هر چند ممکن است برای او خوب باشد، ولی به هیچ وجه او را پیشرفت نمی‌دهد.^۲

1. CI, 173.

2. KFM, 160 - 1.

۷- اشکالات کلی به صورت‌بندی غایت فی نفسه

۱. این صورت‌بندی با بیانی که کانت در مورد اراده نیک مطرح می‌کند ناسازگار است. او در فصل‌های قبل مطرح کرد که اراده نیک و یا خیر نه به دلیل نتیجه، آثار و یا شایستگی آن برای نیل به غایتی مطلوب خیر دانسته می‌شود، بلکه صرفاً به حکم اراده خیر است؛ یعنی فی نفسه خیر است.^۱ از این بیان روشن می‌شود که اراده نیک هیچ غایتی جز خود ندارد و خیریت آن فی نفسه است، ولی این صورت‌بندی مطرح می‌کند که اراده غایت دارد و غایت آن انسانیت است. در نتیجه، خیریت اراده به دلیل غایت آن است یا به تعبیر دیگر، خیریت اراده فی نفسه نیست. این دو بیان با همدیگر ناسازگارند.

۲. در اجتماعات، همواره انسان‌های شرور و یا بیماران لاعلاج و اگیرداری (مثل مبتلایان به بیماری هاری) وجود دارند. با اینها چگونه باید رفتار کرد. اگر انسان‌های شرور فرصت یابند به قتل و غارت خود ادامه می‌دهند، آیا جامعه باید با آنان مبارزه کند و به تعبیر دیگر، آنان را اعدام کند، یا این که به آنان بر اساس این صورت‌بندی به دلیل انسانیتشان احترام بگذارد. اگر به آنان احترام گذاشته شود، جامعه روی خوش نخواهد دید. اما اگر آنان اعدام شوند و یا به زندان افکنده شوند، از آنان برای رعایت و احترام به قانون و درس عبرت برای دیگران، صرفاً به عنوان وسیله استفاده شده که این نقضی بر این صورت‌بندی است. هم‌چنین در مورد بیماران لاعلاج و اگیردار که بعضی از آنان را حتی باید پس از مرگ سوزاند تا از سرایت بیماریشان جلوگیری کرد. آیا در این موارد باید به انسانیت آنان به عنوان غایت فی نفسه نگریست. و به آنان احترام گذاشت یا برای مصون ماندن افراد سالم آنان را باید سوزاند که در این موارد از آنان به عنوان وسیله‌ای صرف استفاده شده است. کانت در این موارد راه‌حلی ارائه نداده است.

۳. کانت مشخص نمی‌کند هنگامی که دو امر اخلاقی با هم متعارض بودند، چه باید کرد؛ برای مثال در تعارض بین وفای به عهد و حفظ زندگی (وضعیتی را تصور کنیم که این دو تکلیف با هم متعارض باشند). آیا باید به انسانیت به عنوان غایت نگریست و در حفظ آن تلاش کرد و از وفای به عهد دست کشید، یا به عهد خود وفا کرد و انسانیت را به عنوان وسیله‌ای برای وفای به آن عهد به کار برد. این امر نقضی بر این صورت‌بندی است.

چکیده

این فصل دربارهٔ صورت‌بندی غایت فی نفسه است که به صورت ذیل خلاصه می‌شود:

۱ - صورت‌بندی غایت فی نفسه: «چنان عمل کن که انسانیت را چه در شخص خودت و چه در شخص دیگران همواره و در عین حال، به عنوان غایت به کاربری نه صرفاً به عنوان وسیله».

این صورت‌بندی به ما می‌گوید که هر انسانی را صرف‌نظر از این که چه کسی و در چه موقعیتی است، واجد ارزش نامشروط تلقی کنیم نه به عنوان وسیله‌ای صرف. این قانون را نمی‌توان از تجربه اخذ کرد، بلکه باید مبتنی بر عقل باشد.

این صورت‌بندی حکایت از آن دارد که اخلاق کانت، اخلاقی کاملاً صوری نیست که هیچ ماده و مضمونی نداشته باشد، بلکه کانت در صدد است که برای تکلیف، ماده، مضمون و هدفی قرار دهد، چون ممکن نیست که غایت تکلیف، تجربی باشد، بنابراین، این غایت را عقلی قرار داده است که آن غایت، انسان است.

تعبیر «صرفاً» و «در عین حال» را نباید نادیده گرفت. کانت می‌گوید: نباید از انسان صرفاً به عنوان وسیله استفاده کرد، هر چند که می‌تواند تا حدودی به عنوان وسیله استفاده کرد. کانت راه‌حلی ارائه نمی‌دهد که تا چه مقدار می‌توانیم از هم دیگر استفاده کنیم.

۲ - ماهیت غایات: منظور از غایت چیست. هر عملی غایتی دارد. اعمال بی‌هدف، اصلاً عمل نیستند. اراده فاعل عاقل همیشه متوجه غایتی است، هم‌چنین مطابق اصل عمل می‌کند. غایت را می‌توان متعلق اراده دانست که ایده و تصور آن اراده را متعین می‌کند تا عملی را انجام دهد.

۳ - انواع غایت: غایات از یک جهت به غایت فی نفسه یا نهایی و غایت نسبی یا واسطه تقسیم می‌شوند.

غایات نسبی، غایاتی‌اند که وسیلهٔ نیل به غایت دیگرند. اما غایتی که برای خودش به تنهایی طلب می‌شود نه به عنوان وسیله‌ای برای غایت دیگر، غایت فی نفسه نامیده می‌شود. غایت از جهت دیگر به غایت ذهنی و عینی تقسیم می‌شود.

غایاتی را که شخص به این دلیل طلب می‌کند که نیازها و امیال شخصی‌اش برآورده شود، غایات شخصی یا ذهنی نامیده می‌شوند غایاتی را که هر کسی باید آنها را طلب کند، غایات

عینی نامیده می‌شوند.

کانت غایات شخصی را غایات مادی می‌نامد، چون مبتنی بر میل خاص فرد برای نیل به آنهاست. هم‌چنین غایات عینی را صوری می‌نامد، و چون ارزش آنها فی نفسه و ذاتی است، همه موجودات باید آنها را طلب کنند. چنین غایاتی است که مبنای امر مطلق قرار می‌گیرند.

۴ - غایت امر مطلق: انسان. هر عملی باید غایتی داشته باشد. امر مطلق به کار و عملی فرمان می‌دهد. غایت امر مطلق چیست. اگر امر مطلق غایت دارد که دارد باید غایت آن از جانب عقل محض ارائه شود، به تعبیر دیگر، باید غایت فی نفسه باشد. استدلال کانت در این مورد مبتنی بر دو ادعاست:

(الف) اراده نیک، بدون قید و شرط نیک است.

(ب) تنها موجودات عاقل چنین اراده‌ای را دارند.

از این دو ادعا می‌توان نتیجه گرفت که موجودات عقلانی به دلیل این که تنها منبع ممکن اراده نیک‌اند، ارزش مطلق دارند. ارزش ذاتی موجودات عاقل به دلیل داشتن اراده نیک نیست، چون محدودی از آنان واجد چنین اراده‌ای هستند، بلکه به دلیل عقلانی بودن آنان است و از آن نظر که عقلانی‌اند می‌توانند اراده نیک داشته باشند. چون امر مطلق برای همه موجودات عاقل معتبر است، غایت آن هم که دارای ارزش ذاتی و مطلق است برای همه موجودات عاقل معتبر است و این غایت خود انسان است.

۵ - استدلال‌های کانت بر غایت انسان: کانت از راه‌های مختلفی این امر را معلوم می‌کند

که انسان غایت اوامر مطلق است.

(الف) استدلال از ذات و اساس امر مطلق: اگر امر مطلق وجود دارد باید غایات عینی و

مطلق را امر کند. در آن صورت، این غایات ارزش مطلق و فی‌نفسه دارند نه نسبی. بنابراین، آنها باید فاعل‌های عاقل یا به تعبیری انسان باشند.

(ب) استدلال از ذات فاعل‌های عاقل: کانت می‌گوید: هر انسانی ضرورتاً خودش را به

عنوان غایت فی‌نفسه لحاظ می‌کند. از آنجا که هر فرد دیگری همین عمل را بر اساس مبنای عقلانی، در مورد وجود خود انجام می‌دهد، پس این اصل یک اصل عینی است که برای هر فرد از آن نظر که عقلانی است معتبر است.

(ج) استدلال از خصیصه اراده نیک: کانت معتقد است که اراده نیک باید غایت داشته

باشد و این غایت چیزی جز خود اراده نیک و عقلانی نیست. بنابراین، اراده نیک و حتی خود

انسان‌ها که واجد این اراده هستند نمی‌توانند بدون تناقض به عنوان وسیله برای غایتی با ارزش نسبی قرار بگیرند.

(د) استدلال از صورت‌بندی قانون کلی: صورت‌بندی غایت فی نفسه را می‌توان از صورت‌بندی قانون کلی به دست آورد. صورت‌بندی I به من امر می‌کند که تنها بر اساس ماکزیم‌هایی عمل کنم که می‌توانند برای همه انسان‌ها قوانین کلی باشند. بنابراین، در تعیین اعمال باید اراده انسان‌های دیگر را به حساب آوریم. به تعبیر دیگر، اراده‌های عقلانی آنان، اعمال مرا محدود می‌کنند و نباید گزافی آنها را کنار بگذارم؛ یعنی نباید آنها را و هم‌چنین اراده عقلانی خودم را به عنوان وسیله به کار گیرم.

۶- مثال‌های این صورت‌بندی: کانت برای وضوح و روشنی، چهار مثال گذشته را به این صورت‌بندی عرضه می‌کند. او معتقد است که حکومت استبدادی و ارتشهای منظم، برده‌داری و فاحشگی خطاست، زیرا در همه اینها از انسان صرفاً به عنوان وسیله استفاده می‌شود. اما مثال‌های چهارگانه:

(الف) خودکشی: کسی که خودکشی می‌کند طبیعت موجود عاقل را غایت رفتار خویش ندانسته، بلکه آن را وسیله‌ای برای وصول به مقاصد شخصی قرار داده است.

نقد: ۱- کانت معلوم نمی‌سازد که آیا انسان می‌تواند برای حفظ ارزش‌های اخلاقی جان خود را به عنوان وسیله به خطر بیندازد یا نه.

۲- بر اساس جاودانگی نفس، حقیقت انسان بر اثر خودکشی از بین نمی‌رود و باقی است.

(ب) وعده به بازپرداخت قرض: کسی که برای گرفتن قرض، وعده قطعی به بازپرداخت آن می‌دهد، در صورتی که می‌داند قدرت پرداخت آن را ندارد، از شخص دیگری صرفاً به عنوان وسیله استفاده کرده است.

(ج) پرورش استعدادها: کسی که راحت طلبی را بر پرورش نفس ترجیح می‌دهد، از انسانیت به عنوان وسیله استفاده نکرده است، ولی از این امر ناتوان بوده است که انسانیت در خود را به عنوان یک غایت، رشد دهد، چون کانت می‌گوید که غرض طبیعت پرورش انسانیت در ماست.

(د) توان‌گری که قدرت مساعدت به دیگران را دارد، اما کمک نمی‌کند، انسانیت را به طور فعال پیشرفت نداده است. ما باید غایت طبیعی دیگران را تا آنجا که امکان دارد غایت طبیعی خودمان بسازیم و این بدین معناست که ما باید تا آنجا که امکان دارد به پیشرفت آن

کمک کنیم. تلقی انسان‌های دیگر به عنوان غایات فی نفسه باید به این معنا باشد که غایات (غایات نسبی و شخصی) آنان را تا آنجا که امکان دارد، غایت خودمان بسازیم.

قید «تا آنجا که امکان دارد» احتمالاً به دو چیز دلالت می‌کند: ۱ - در حیطه قدرت ما نیست که به پیشرفت غایات همه انسان‌ها به یکسان کمک کنیم. ۲ - ما باید به پیشرفت غایات دیگران تا حدی کمک کنیم که با قانون اخلاقی ناسازگار نباشد.

این سؤال مطرح است که تا چه حد اهداف دیگران می‌تواند اهداف من شوند؟ کانت پاسخ می‌دهد که ما وظیفه داریم سعادت دیگران را طلب کنیم، مادامی که به طبیعت عقلانی ما یا او صدمه وارد نکند.

۷ - اشکالات کلی به صورت‌بندی غایت فی نفسه:

الف) این صورت‌بندی با بیان کانت در مورد اراده نیک ناسازگار است. او درباره اراده نیک می‌گوید: اراده نیک فی نفسه نیک است و غایتی جز خود ندارد، ولی در این جا مطرح می‌کند که اراده نیک غایت دارد.

ب) مجازات انسان‌های شرور برای احترام به قانون، استفاده از انسانیت آنان است.

ج) کانت برای تعارض اوامر اخلاقی راه‌حلی ارائه نمی‌دهد. (وضعیتی را تصور کنیم که وفای به عهد مستلزم استفاده از انسان به عنوان وسیله است)

صورت‌بندی خودمختاری اراده

۱ - صورت‌بندی III یا صورت‌بندی خودمختاری (یا خودآیینی) اراده

«چنان عمل کن که اراده بتواند در عین حال، به واسطهٔ ماکزیم اراده، خود را واضع قانون عام لحاظ کند».^۱ این صورت‌بندی مبتنی بر این اصل است که ارادهٔ عقلانی، قوانینی را که از آنها اطاعت می‌کند خودش وضع می‌کند؛ یعنی اصل خودمختاری اراده. خودمختاری اراده^۲ در مقابل دگر آیینی^۳ است. هر دوی این واژه‌ها مأخوذ از واژه‌های یونانی است، autonomy و autos و nomos به معنای خود قانونی یا قانونی است که خود شخص بر خودش وضع می‌کند، و heteronomy از heteros و nomos به معنای قانون دیگری یا قانونی است که از بیرون و یا به وسیلهٔ غیر وضع می‌شود.^۴

کانت در نقد عقل عملی این صورت‌بندی را به عنوان قانون اساسی عقل عملی محض توصیف می‌کند و بدین صورت اظهار می‌دارد: «چنان عمل کن که ماکزیم اراده همواره بتواند خود را در عین حال، به عنوان اصل واضع قانون عام معتبر بداند».^۵ در ابتدا به نظر می‌رسد که این صورت‌بندی چیزی اضافه بر صورت‌بندی I (یا صورت‌بندی قانون کلی) ندارد. صورت‌بندی I که به ما امر می‌کند که تنها بر اساس ماکزیمی عمل کنیم که از طریق آن در عین حال، بتوانیم اراده کنیم که قانون عام یا عمومی شود، می‌گوید که 'ارادهٔ عقلانی واضع قانون

1. GMM, 93; CI, 180.

2. autonomy.

3. heteronomy.

4. KFM, 267.

5. CPRa, 30.

خودش است. با وجود این، در صورت‌بندی I تأکید بر عینیت قانون اخلاقی و ایجاب و الزامی است که بر اراده عقلانی ناقص اعمال می‌شود. صورت‌بندی III آنچه را فقط به طور ضمنی در صورت‌بندی I است، آشکار می‌کند و در واقع، ایجاب و الزام را انکار نمی‌کند، زیرا که صورت‌بندی تکلیف است. اما این صورت‌بندی بر این امر تأکید دارد که ایجاب و الزام از جانب خود اراده عقلانی ما اعمال می‌شود. ما از قانونی اطاعت می‌کنیم که خود وضع می‌کنیم. اراده صرفاً تابع قانون نیست، بلکه تابع قانونی است که خود وضع می‌کند. خودمختاری، منبع ارزش نامشروط یا مطلق است که به اشخاص اخلاقی به عنوان واضع قانون متعلق است و نه صرفاً مطیع آن قانون.^۱

۲ - رهیافت یا نحوه تقرّب به این صورت‌بندی

کانت همان‌طور که عادت اوست، به شیوه‌های چندی که دقیقاً از یکدیگر متمایز نکرده، به این صورت‌بندی رسیده است. او می‌گوید که صورت‌بندی III از ترکیب صورت‌بندی I و صورت‌بندی II حاصل می‌شود.^۲ او هم‌چنین می‌گوید که صورت‌بندی II می‌تواند مستقیماً از صورت‌بندی I و صورت‌بندی III مستقیماً از صورت‌بندی II به دست آید.^۳ او باز در عبارت دیگری چنان سخن می‌گوید که گویی استنتاج از صورت‌بندی I به صورت‌بندی II و از صورت‌بندی II به صورت‌بندی III بوده است.^۴ او هم‌چنین مطرح می‌کند که صورت‌بندی III، مانند صورت‌بندی‌های دیگر از ذات امر مطلق بماهو مطلق اخذ می‌شود.^۵ نکته‌ای که باید در مورد همه اینها مطرح کرد این است که کانت همه این استدلال‌ها را به طور مبهم بیان کرده است. حال راه‌های مختلف رسیدن به این صورت‌بندی عبارتند از: الف) از ترکیب ایده قانون (آن گونه که در صورت‌بندی I مطرح شد) و ایده غایت فی نفسه (آن گونه که در صورت‌بندی II بیان شد) به ایده خودمختاری اراده یا صورت‌بندی III می‌رسیم. همان‌طوری که قبلاً ملاحظه شد، ما به دلیل کلیت قانون ملزم به اطاعت از آن هستیم، زیرا قانون اخلاقی، قانونی کلی است؛ یعنی همواره بر طبق ماکزیمی رفتار کنیم که در

1. CI, 180; Don Becker. op.cit, 17 - 8.

2. GMM, 93.

3. Ibid, 96.

4 Ibid, 99

5 CI, 182.

عین حال، بتواند قانون عمومی شود (کلیت، اعتبار عینی آن قانون برای همه فاعل‌های عقلانی است). هم‌چنین قبلاً ملاحظه کردیم که فاعل‌های عقلانی بما هم عقلانی، اساس این امر مطلق هستند؛ یعنی کلیت قانون اخلاقی از عقلانیت فاعل‌های عقلانی حاصل می‌شود. اگر این چنین است، پس قانونی که ما ملزم به اطاعت آن هستیم باید از آن حیث که ما فاعل‌های عقلانی هستیم محصول اراده خود ما باشد؛ یعنی آن قانون، مبتنی بر ایده اراده موجود عقلانی به عنوان اراده‌ای باشد که واضع قانون عام است.^۱

ب) اگر فاعل عقلانی واقعاً غایت فی نفسه است، باید واضع قوانینی باشد که ملزم به اطاعت از آنهاست، زیرا قوانینی را که اراده واضع آنها نباشد، در اجرای آنها از شخص انسان یا فاعل عقلانی به عنوان وسیله‌ای صرف استفاده می‌کند. بنابراین، از غایت فی نفسه بودن انسان یا فاعل عقلانی می‌توانیم نتیجه بگیریم که فاعل عقلانی باید واضع قوانین خود باشد.^۲

ج) کانت برای اخذ این صورت‌بندی مستقیماً از ذات امر مطلق نیز استفاده می‌کند.^۳ چون امر اخلاقی مطلق و نامشروط است، هر تدوینی از آن باید ضمناً و تلویحاً هرگونه علاقه و میلی (میل حسی و غیر عقلی) را طرد کند. امر اخلاقی، مانند امر شرطی نیست که مشروط و مقید به خواهرش یا تمایل نفسانی یا مصلحت باشد، زیرا امر مطلق می‌گوید: «من باید آن عمل را انجام دهم» نه این که اگر بخواهم باید آن را انجام دهم. اراده‌ای که به دلیل میل تابع قانون نیست، فقط می‌تواند تابع قانونی باشد که خود وضع می‌کند. صورت‌بندی III نیز صراحتاً هرگونه میل را طرد می‌کند. بیان این امر که اراده اخلاقی خودمختار، قانون خود را وضع می‌کند، عین آن است که بگوییم اراده اخلاقی با هیچ گونه میلی متعین نمی‌شود؛ زیرا متعین شدن به وسیله میل، خواهرش و تمایل، دیگر آیینی است؛ یعنی تابع قانونی است که خود وضع نکرده است و در نهایت، تابع قانون طبیعت یا تجربی است که قانون نیازهای خود ماست.^۴

از این رو، می‌توانیم بگوییم که اگر امر مطلق وجود دارد، اراده اخلاقی که آن را اطاعت می‌کند نباید به وسیله میل متعین شود، بلکه باید خود، قوانین کلی را وضع کند که به طور نامشروط ملزم به اطاعت آن است. این همان اصلی است که صراحتاً در صورت‌بندی III مطرح می‌شود.^۵

1. ML, 34; KFM, 163.

2. GMM, 93; F. Copleston, op.cit, 121.

3. GMM, 93 - 4.

4. GMM, 100 - 1; CI, 182.

5. CI, 182; F. Copleston, op. cit, 121.

آقای دون بکر این استدلال را چنین بیان می‌کند انسان باید برای فهم اهمیت خودمختاری، نظریات کانت را در باب اراده نیک و تکلیف بررسی کند. کانت می‌گوید: تنها چیزی که بدون قید و شرط نیک است، اراده نیک است و اراده‌ای نیک است که از سر تکلیف باشد. او می‌گوید: اعمالی که صرفاً مطابق تکلیف‌اند و نه از سر تکلیف، ارزش اخلاقی ندارند. فروشنده‌ایی که برای رونق کسب خود با بچه خردسال، نیکو برخورد می‌کند، عمل وی ارزش اخلاقی ندارد. کانت نمی‌گوید که انجام چنین اعمالی خطاست، بلکه می‌خواهد بگوید که چنین اعمالی ارزش اخلاقی ندارند. در همه مواردی که عمل از سر تکلیف نیست، محرک و انگیزه آنها، میل خاصی است، اراده نیک هنگامی نمودار می‌شود که فرد دقیقاً به تکلیف خود عمل کند، نه این که از سر میل خاص به انجام آن بپردازد.

حال تصور کنیم که موجودات عقلانی تابع قانونی باشند که به وسیله خودشان وضع نشده است. اگر قانون از اراده خود موجود عقلانی بر نخیزد، در آن صورت، باید عامل مؤثری خارج از این موجود باشد که این موجود را به حرکت وادارد تا بر طبق قانون عمل کند. اطاعت از قانون اخلاقی مشروط بر این است که موجودات عقلانی به روش خاصی به این عامل مؤثر خارجی پاسخ دهند.^۱ برای روشن شدن بحث مثالی ذکر می‌کنیم: هنگامی که سرباز از فرمانده خود به دلیل ترس از بازداشتگاه اطاعت می‌کند، محرک او مصلحت و دوراندیشی است، اما هرگاه فرمان را به دلیل این که قانون و تکلیف اخلاقی اوست، اطاعت کند، عمل او اخلاقی است، در این صورت، او باید فرمان را بر خودش تکلیف یا تحمیل کند. ضرورت اخلاقی الزام که در «باید» اخلاقی متبلور می‌شود مبتنی بر خود عقل است نه اقتدار دیگری. بنابراین، اعتبار حکم اخلاقی مبتنی بر چیزی غیر از میل است. پس انگیزه در یکی احترام به اقتدار فرمانده است و در دیگری احترام به قانون.^۲ اطاعت ممکن است منطبق با تکلیف باشد، ولی از سر تکلیف نباشد. در این صورت، اراده نیک نمودار نمی‌شود و چنین اطاعتی ارزش اخلاقی حقیقی نیز ندارد. پس قانون و امر برای این که اخلاقی باشند، نمی‌توانند از اقتداری غیر از خود ما ناشی شده باشند. خودمختاری اراده، نیز چیزی غیر از این نیست؛ یعنی چنان عمل کن که اراده بتواند در عین حال، به واسطه ماکزیم خودش، خود را واضع قانون عام بداند.^۳

1 Don Becker, op.cit, 78.

2. KFM, 163 - 4.

3. Don Becker, loc.cit.

۳ - مثال‌ها

کانت می‌گوید: من از عرضه مثال‌های چهارگانه بر این صورت‌بندی پوزش می‌خواهم. هر چند کانت مثال‌ها را بر این صورت‌بندی عرضه نکرده است، ولی می‌توان مثال‌های اول و سوم را بر آن عرضه کرد، زیرا مثال‌های دوم و چهارم، مربوط به تکالیف ما نسبت به موجودات عقلانی دیگر در مملکت غایات است که آنها را بر صورت‌بندی IIIa عرضه می‌کنیم.

الف) مثال اول: خودکشی، تکلیف کامل نسبت به خود

شخصی که در فکر خودکشی است نمی‌تواند به طور سازگار هم به حیات خود خاتمه دهد و هم در عین حال، به عنوان واضع قانون عام عمل کند، زیرا او در از بین بردن (یا کشتن) خود همان منبع قانون را نابود می‌کند. قانون مورد بحث قانونی است که با ظهور خود، خود را نابود می‌کند.^۱

ب) مثال سوم: پرورش استعدادها، تکلیف ناقص نسبت به خود

کسی که خوش‌گذرانی را پیشه می‌کند و استعدادهایش را پرورش نمی‌دهد، منبع قانون را از بین نمی‌برد، اما نمی‌تواند اراده کند که قانون عام به چنین زندگی فرمان دهد. (یا چنین عملی به صورت قانون عام در آید)، زیرا او با امتناع از پرورش استعدادهای طبیعت عقلانی، قانونی وضع کرده است که قانون‌گذار توانایی خود را نسبت به وضع قانون محدود کند؛ یعنی چون می‌خواهد به طور عقلی ناپیشرفته باقی بماند.

بنابراین، ماکزیم طبیعی انسان برای پرورش استعدادهای عقلی که مستند بر اشتیاق طبیعی وی است، مغایر با ماکزیم طبیعت شده‌ای می‌شود که او نادان باقی بماند و این یک ناسازگاری ارادی را پدید می‌آورد.^۲

۴ - تأثیر روسو بر کانت

واضح است که مفهوم خودمختاری اراده‌ای که وضع قانون می‌کند، معنایی نخواهد داشت، مگر این که بین انسان به عنوان موجود عاقل، یعنی اراده اخلاقی و انسان به عنوان مخلوقی که

1. KFM, 166.

2. Ibid.

تابع شهوات و تمایلاتی است که با احکام عقل تعارض دارند، تمایز قائل شویم. البته کانت این مطلب را پیش فرض می‌گیرد که اراده یا عقل عملی من حیث هو، وضع قانون می‌کند و انسان به عنوان تابع شهوات، محرکات و تمایلات مختلف باید از آن قانون اطاعت کند.

بدون شک، کانت در اتخاذ نظریه خودمختاری اراده تا حدی تحت تأثیر روسو قرار داشت. روسو بین «اراده کلی» که همیشه صائب است و منشأ واقعی قوانین اخلاقی است و اراده شخصی یا جزئی صرف، چه به تنهایی و چه با سایر اراده‌های شخصی به عنوان «اراده همگان»، تمایز قائل شده است.^۱

روسو در این باره می‌گوید: کشور و خانواده با هم تفاوت دارند. کشور، وجود اخلاقی صاحب اراده‌ای است. این اراده کلی که همواره متوجه حفظ و سعادت جمع و تک تک افراد آن و سرچشمه قوانین است، برای همه اعضای کشور و روابطشان با یکدیگر و با آن (کشور) مقیاس عدالت و بی‌عدالتی را تشکیل می‌دهد. روسو این فرض را مسلم می‌گیرد که اراده کلی متوجه خیر یا مصلحت عمومی است و کلی‌ترین اراده، همواره درست‌ترین نیز هست. رأی مردم در حقیقت رأی خداست. برای تحقق اراده کلی، باید همه اراده‌های جزئی با آن سازگار شود.^۲

روسو در تفاوت بین جامعه جزئی و جامعه کلی می‌گوید: یک جامعه مذهبی درون یک کشور را در نظر بگیرید، این جامعه اراده‌ای دارد که نسبت به اعضای آن کلی است. به عبارت دیگر، صاحب اراده مشترکی است که متوجه دست‌یابی به اهداف جامعه است، ولی این اراده نسبت به اراده کلی کشور جزئی است. اما برای این که شخص از جهت اخلاقی خوب باشد باید اراده جزئی او با اراده کلی یکسان باشد. بنابراین، شخص ممکن است عضو خوبی برای یک جامعه مذهبی باشد، ولی شهروند بدی باشد، زیرا ممکن است اراده او با اراده جامعه مذهبی یکی باشد، ولی با اراده کلی کشور مغایر باشد.^۳ هم‌چنان که اراده‌های افراد و جوامع جزئی درون در مقایسه با اراده کلی کشور، اراده‌های جزئی‌اند، هم‌چنان نیز اراده یک کشور در مقایسه با «شهر بزرگ جهان ... که اراده کلی آن همواره اراده طبیعت است و کشورها و ملت‌های مختلف اعضای آنند» اراده‌ای جزئی است. وظیفه شهروند آن است که اراده جزئی خود را با اراده کلی هماهنگ کند.^۴

1. Copleston, Op.Cit, 122 - 3.

۲. کاپلستون، همان، ص ۸۴ - ۸۵.

۳. کاپلستون، همان، ص ۸۵ - ۸۶.

۴. همان، ص ۸۷.

روسو در برابر این اشکال که عضویت در جامعه و پیروی از قانون مستلزم تحمل قید و بند و محرومیت از آزادی است، در حالی که مردم بالطبع آزادند. آنان در جوامع گرد هم می‌آیند تا نه تنها مال و جان، بلکه هم‌چنین آزادی خود را از خطر حفظ کنند. ولی با تشکیل جامعه، تابع قیودی می‌شوند و به جای مختار، تابع می‌شوند. چنین پاسخ می‌دهد: «مردم عدالت و آزادی را تنها مدیون قانونند»، ولی این پاسخ در صورتی بجاست که قانون مبین اراده کلی بوده و اراده کلی نماینده اراده «حقیقی» هر فرد و حکم «حقیقی»، عقل هر فرد باشد. بنابراین، هر کس با اطاعت از قانون، از عقل و اراده حقیقی خود پیروی کرده است و پیروی از عقل، یعنی آزاد بودن.^۱

او هم‌چنین می‌گوید: حاکمیت چیزی جز اجرای اراده کلی نیست. هر شهروند دو صفت دارد: به عنوان عضوی از موجود اخلاقی که منشأ قانون است، عضوی از اعضای حاکمیت است و از آن جهت که تحت فرمان قانون و ملزم به اطاعت از آن است، تابع است. وظیفه فرد که دارای اراده جزئی است این است که اراده خود را با اراده کلی حاکمیت که خود عضوی از آن است، وفق دهد.^۲

اشکال مهم نظریه روسو در این است که دستگاهی که در هر جامعه نماینده اراده کلی و بنابراین، اراده خیر است، امکان دارد درست عمل نکند و قوانین خلاف اخلاق مقرر بدارد. روسو به این امکان معترف است، از این رو، بین اراده کلی که ضرورتاً اخلاقی است و آنچه اراده همگان نام دارد و ممکن است منطبق با اخلاق نباشد، فرق می‌گذارد. ولی او هیچ معیار و میزان مستقلى به دست نمی‌دهند که بدانیم که آیا فلان اصل نمایان‌گر اراده کلی است یا صرفاً اراده همگان بوده و هیچ ملاکی برای تشخیص کیفیت اخلاقی اصول و بنابراین، تعیین اعمال اخلاقی فراهم نمی‌کند.^۳

کانت این مفاهیم را تحت تأثیر روسو در فلسفه اخلاق خود مورد استفاده قرار داده است.

۵- دیگر آیینی

دیگر آیینی در مقابل خودآیینی یا خودمختاری است و بر هر اصلی اطلاق می‌شود که

۱. همان.

۲. همان، ص ۱۰۰.

3. Korner, OP.Cit, 139 - 40.

مبتنی بر خودمختاری اراده نیست. هرگاه اراده خود، قانون خود را وضع نکند، در آن صورت، اراده، اعمالش را بر اساس اصل دیگر آیینی متعین می‌کند. نگرش کانت در این مورد واضح است: اراده‌ای که از سر تکلیف عمل نمی‌کند باید از سر تمایل یا نفع شخصی عمل کند. اگر امری که به عمل عامل دستور می‌دهد مطلق نباشد، در آن صورت، به وضوح باید شرطی باشد. اگر اصل دستور دهنده، خود تحمیلی (یا اثر وضع خود) نباشد، نمی‌تواند اراده نیک را پدید آورد. بنابراین، اراده‌ای که مبتنی بر تمایل و نفع شخصی است و یا اراده‌ای که مبتنی بر اصلی است که خودش وضع نکرده، دیگر آیینی است.^۱

کانت چنین اصول و مبانی را برای قانون اخلاقی حقیقی نادرست می‌داند؛ یعنی نظریاتی که تلاش می‌کنند اخلاق را بر اصولی غیر از اصول خودمختارانه مبتنی کنند. این اصول که دارای انواع و اقسامی‌اند:

اصول چنین اخلاق دیگر آیینی یا مبتنی بر عقل است یا بر تجربه.

۱- اصولی که مبتنی بر تجربه یا مأخوذ از اصل سعادتند، خود به دو قسم تقسیم می‌شوند:

(الف) اصول لذت‌گرایانه که مبتنی بر نوعی اصل لذت‌اند.

(ب) اصول شهودی که با احساس اخلاقی توجیه می‌شوند.

۲- اصولی که مبتنی بر عقل (غیر از اصول خودمختارانه) هستند خود به دو قسم تقسیم

می‌شوند:

(الف) اصول آرمان‌گرایانه یا وجودی که مأخوذ از مفهوم انتزاعی کمال انسانی‌اند. یا به

تعبیر دیگر، مبتنی بر کمالی هستند که به وسیله اراده خود ما به دست می‌آید.

(ب) اصول کلامی و الهیاتی که مبتنی بر مفهوم کمال مستقل قائم بالذات یا اراده خدا به

عنوان علت تعیین بخش اراده ماست.

به تعبیر دیگر، مبتنی بر کمالی است که قبلاً در اراده خدا وجود داشته است و وظایف

خاصی را بر اراده ما تحمیل می‌کند.^۲

کانت در نقد عقل عملی این اصول دیگر آیینی را به صورت ذیل تقسیم می‌کند.

اصول دیگر آیینی بر دو قسم‌اند:

I- اصول ذهنی: اصول ذهنی خود بر دو قسم است:

1 KFM, 189.

2 GMM, 103, KFM, 191; ML, 37.

الف) اصول خارجی که بر دو چیز مبتنی است:

۱ - مبتنی بر تعلیم و تربیت (مونتنی)

۲ - مبتنی بر قوانین اساسی یا نظام قوانین (مندویل)

ب) اصول درونی که بر دو چیز مبتنی است:

۱ - مبتنی بر احساس جسمانی (اپیکوروس)

۲ - مبتنی بر احساس اخلاقی (هاچسن)

II - اصول عینی: اصول عینی خود بر دو قسم است:

الف) اصول درونی که بر یک چیز مبتنی است:

- مبتنی بر کمال (ولف و رواقیان)

ب) اصول خارجی که مبتنی بر یک چیز است:

- مبتنی بر اراده خدا (کروزیوس و سایر اخلاق‌گراهایی که اخلاق آنان مبتنی بر الهیات

است).

کانت چهار قسم اول را جزء اصول تجربی ذهنی و دو قسم آخر را جزء اصول عقلی

می‌داند.^۱

کانت تمام این اصول اخلاقی دیگر آیینی را انکار می‌کند. اصول تجربی را انکار می‌کند، به

این دلیل که نمی‌توانند ضرورت عینی الزام یا اصل کلی اخلاق را توجیه کنند، اصولی که بدون

آنها، قانون اخلاقی حقیقی وجود ندارد. اصول عقلی را انکار می‌کند، به این دلیل که تهی و

فاقد ارزش عملی هستند. حتی اگر ما بتوانیم از آنها مفهوم ضرورت را اخذ کنیم. کانت از

میان تمام اصول دیگر آیینی، مفهوم کمال را بر بقیه ترجیح می‌دهد، ولی می‌گوید: مفهوم کمال

تهی و نامشخص است. اینک به نقد و بررسی اصول اخلاقی دیگر آیینی می‌پردازیم.

۱ - جست و جو برای سعادت

الف) اخلاق مبتنی بر لذت‌گرایی: اگرچه کانت صراحتاً اپیکورس را مدافع اصل

لذت‌گرایی معرفی می‌کند، ولی در عصر جدید چنین اخلاقی در فلسفه سودگرایی جان

استوارت میل (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) متبلور است. چنین آیینی، اخلاق را مبتنی بر جست و جوی

طبیعی انسان برای لذت و زندگی سعادت‌مندانه می‌داند. در این آیین، اعمالی که باعث ارتقای

سعادت شوند صحیح و درست و اعمالی که سبب خلاف و تنزل سعادت شوند نادرست و

خطایند و یا اعمال صحیح، اعمالی هستند که بیشترین سعادت را برای بیشترین تعداد به ارمغان بیاورند. منظور از سعادت، لذت و فقدان درد و منظور از بدبختی و ناخوشایندی، درد و عدم لذت است.^۱

نقد اخلاق مبتنی بر لذت‌گرایی

اشکال عمده کانت بر اخلاق مبتنی بر لذت‌گرایی این است که ما از این واقعیت که همه مردم به دنبال لذتند، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که آنان باید به دنبال آن باشند. اصولی که مأخوذ از تجربه‌های طبیعت انسانی‌اند، حتی اگر به طور کلی هم صادق باشند باز نمی‌توانند ضرورت نامشروط مورد نیاز قانون اخلاقی را فراهم آورند، زیرا قانون اخلاقی مستقل از تمایل و نفع شخصی، در واقع غالباً در مخالفت مستقیم با اصل لذت امر می‌کند. حتی در صورت صحت مطلب فوق، دلایل ذیل ما را به انکار لذت‌گرایی به عنوان مبنای اخلاق می‌کشاند.

(الف) سعادت شخص بیشتر نامتناسب با رفتار و منش اخلاقی اوست، مخصوصاً اگر سعادت، رفاه و یا لذت تعریف شود.

(ب) اصل سعادت کمکی به اخلاق نمی‌کند. ما با خوشحال یا سعادت‌مند کردن فرد، او را نیک نمی‌سازیم، زیرا خوشحال کردن و نیک ساختن دو امر کاملاً متفاوتند.

(ج) لذت، محرک بدی برای معیار اخلاقی است، زیرا نگرش خودخواهانه‌ای را به انسان القا می‌کند که مخالف نگرش اخلاقی است، هم‌چنین چنین محرکی تمایز واقعی بین فضیلت و رذیلت را از بین می‌برد.^۲

(ب) اخلاق مبتنی بر احساس اخلاقی: اگرچه کانت نظریه احساس اخلاقی را به نام فرانسیس هاچسن (۱۶۹۴ - ۱۷۴۷) مطرح می‌کند، ولی معمولاً این نظریه به دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) نسبت داده می‌شود. او معتقد است که احساس اخلاقی نوعی عکس العمل احساسی و عاطفی نسبت به عناصری از موقعیت اخلاقی است. نظریه احساس اخلاقی در حقیقت، نوعی اخلاق شهودگرایانه است که اظهار می‌دارد در تجربه انسانی، قوه اخلاقی خاصی شبیه احساس بینایی وجود دارد. هیوم به آن به عنوان احساس تجلیل و تحسین اشاره می‌کند، ولی هاچسن آن را به طور خاص احساس اخلاقی می‌نامد. برای هر دو، احساس اخلاقی، تجربه‌ای از حالت اخلاقی یک موقعیت است. فاعل اخلاقی تا حدی ویژگی اخلاقی یک عمل را

1. GMM, 103; KFM, 191 - 2.

2. GMM, 103 - 4; KFM, 193.

می‌بیند یا احساس می‌کند. احساس اخلاقی، مانند حس اندامی در حد قابل توجهی قابل پرورش است که آدمی را قادر به ساختن احکام اخلاقی بسیار دقیق می‌کند، اما با وجود این، احکام حس اخلاقی از تجربه ناشی می‌شوند و صرفاً پسینی یا مؤخر از تجربه هستند.^۱

نقد اخلاق مبتنی بر احساس اخلاقی

کانت با این نظریه مخالف است، چرا که معتقد است تجربه نمی‌تواند مبنایی برای ضرورت عرضه کند. هم‌چنین معتقد است که احساس از هر نوعی که باشد شخصی است و احساسات در یک شخص کاملاً متفاوت با دیگری است. بنابراین، نمی‌توان معیار و احادی برای خیر و شر عرضه کرد. هم‌چنین الزام اخلاقی اغلب باید مخالف و معارض با احساس لحاظ شود.^۲

۲- اخلاق مبتنی بر مفهوم کمال

اصول عقلی یا مبتنی بر نفع شخصی است که مفهوم اراده خداست یا مبتنی بر نفع شخصی نیست که مفهوم وجودی کمال عقلی است.

کانت معتقد است که قسم دوم، یعنی مفهوم وجودی کمال تهی و نامشخص است، زیرا مفهوم وجودی کمال تقریباً به معنای شرط آرمانی یک شیء خاص است؛ برای مثال کمال انسان را می‌توان به این صورت توصیف کرد:

انسانی که کاملاً عقلی، اخلاقی و توانا بر عمل‌کردهای انسانی است. (افلاطون از انسان کامل به فیلسوف تعبیر می‌کند که ما باید الگوی خود قرار دهیم، هر چند کانت به طور خاص اخلاق عملی عام کریستیان ولف را مد نظر دارد). مفهوم و معنای کمال بر موصوفش و نیز بر مفهوم شرط و وضع آرمانی چنین شیئی بستگی دارد. سیب‌ها، ماشین‌ها، اراده‌ها و ... به طور کامل وجود دارند، اما خود کمال فی نفسه، هیچ محتوا و معنایی ندارد. اگر به کسی بگوییم: «کامل شو» چه قاعده عملی می‌تواند از این دستور من اخذ کند؟ اگر او مفهومی ایجابی از ویژگی‌های انسان کامل دارد، آنها را از صرف ذکر کمال به دست نیآورده است. او باید محتوای انضمامی را از منبع دیگری به دست آورد. اگر چنین است، مفهوم کمال فی نفسه به عنوان اصل اخلاق، هیچ کمکی به ما نمی‌کند. ما باید هنوز محتوای اخلاقی را به آن اضافه کنیم. بنابراین، برای حکم کردن بر کمال به عنوان یک حکم اخلاقی، ناگزیر نیازمند معیاری

1. GMM, 103; KFM, 193 - 4.

2. GMM, 104; KFM, 194 - 5.

خارج از کمال هستیم. در نتیجه، از مکتب کمال خارج می‌شویم. پس مکتب اخلاقی کمال فی نفسه کافی نیست.^۱

نقد اشکال: این نظریه کانت که مفهوم کمال تهی است مبتنی بر این است که مفاهیم کلی هیچ محتوا و مفهومی ندارند. در صورت قبول چنین اعتقادی بسیاری از مفاهیم قوانین علمی و اخلاقی بی‌معنا و تهی خواهند شد و این عقیده‌ای نیست که کانت به سهولت بپذیرد. اما اگر معتقد باشیم که مفاهیم کلی، تهی و بی‌محتوا نیستند، در آن صورت، مفهوم کمال مانند هر مفهوم کلی دیگر تهی نخواهد بود.

۳ - مفهوم کمال مستقل یا اراده خدا

مفهوم کمال، هر چند تهی و نامشخص است، ولی بر مفهوم اراده خدا به عنوان مبنای اخلاق، رجحان دارد، زیرا اخلاق مبتنی بر مفهوم اراده خدا معمولاً مبتنی بر علاقه شخصی به رستگاری است نه احترام به قانون اخلاقی.^۲

این نظریه در روزگار کانت به وسیله کریستیان آگوست کروزیوس مطرح شده بود. وی از این موضع تا حدی لایب نیستی دفاع می‌کرد که خدا به ذهن انسان، قواعد و مفاهیم خاصی را تلقین کرده است که به او یک بصیرت شهودی در مورد هماهنگی پیشینه بنیاد خدا در جهان عرضه می‌کند.^۳

کانت می‌گوید: در این نظریه، ماهیت اراده خدا قابل شناخت نیست و مهم‌تر آن که ما بصیرت مستقیم نسبت به اراده خدا، حتی آن گونه که در متون مقدس نمودار شده است، نداریم. کانت فرامین و اوامر خدا را که در عهد عتیق و جدید مکتوب است، انکار نمی‌کند، بلکه صرفاً آنها را به عنوان منابع قانون اخلاقی رد می‌کند. آنها را به صورت پیشینی نمی‌توان شناخت، زیرا اصول اخلاقی زیادی را باید پیش فرض گرفت. حتی اگر خدا به ما فرمان مستقیم بدهد، این سؤال اخلاقی هنوز باقی است که آیا ما باید فرمان و امر خدا را اطاعت کنیم؟ این مسأله که هر آنچه خدا فرمان می‌دهد، مکلف به اطاعت آن هستیم، واضح نیست. بنابراین، فعلیت و تحقق فرمان الهی مبانی پیشینی برای حکم اخلاقی را عرضه نمی‌کند. هنگامی که کسی اظهار می‌دارد عملی را خدا فرمان داده است ما از قبل قضاوت می‌کنیم که

1. GMM. 104; KFM. 195 - 6.

2. Ibid

3. KFM. 268.

آیا آن امر و فرمان مطابق با اصول اخلاقی است یا نه. این اصول اخلاقی مأخوذ از منبع دیگری غیر از فرمان الهی است؛ برای مثال، ما این نظر را که خدا امر کرده است که بچه‌ها را به عنوان نوعی عبادت، قربانی کنیم، کاملاً رد می‌کنیم، زیرا بر اساس همان اصول اخلاقی حکم کرده‌ایم که این عمل قبیح است. بنابراین، اگر اراده خدا مبنای اخلاق قرار گیرد، ما قبل از آن، نیاز به احکام اخلاقی دیگری برای توجیه چنین دیدگاهی داریم، در نتیجه، چنین مکتب اخلاقی ناقص خواهد بود.^۱ به تعبیر دیگر، اگر فرض کنیم که خدا خیر است، بنابراین، باید از اراده خدا تبعیت کرد، در آن صورت، ما قبلاً تصویری از خیر اخلاقی سابق بر اراده خدا داشته‌ایم که در این صورت گرفتار دور باطل می‌شویم. اگر ما از مفهوم اراده خدا خیر را جدا کنیم و او را صرفاً به عنوان قادر مطلق تصور نماییم در آن صورت، ما اخلاق را مبتنی بر ترس از اراده‌ای گزافی کرده‌ایم. چنین نظام اخلاقی در تقابل مستقیم با اخلاق است.^۲

نقد: نظریه فرمان و امر الهی به وسیله رابرت آدامز تحت عنوان نظریه فرمان الهی تعدیل یافته، بازسازی شده است. او اشکال این نظریه را که ما نیازمند احکام اخلاقی سابق بر فرمان الهی هستیم، توجیه می‌کند.

او معتقد است که ایمان داشتن به خدا صرفاً اعتقاد به وجود خدا نیست، بلکه اذعان به محبت و مهربانی خدا به نوع بشر است. او می‌گوید: به دلیل مهربانی و محبت خدا به آدمیان، اگر او به کارهای قبیح امر کند، مخالفت با آنها نادرست نیست.^۳

به این نظریه آدامز این اشکال را وارد کرده‌اند که ما قبل از فرمان خدا به مهربانی ارزش داده و از ظلم بی‌زاری جسته‌ایم. پس خود این ارزش‌گذاری، اعتراف به احکامی مستقل از خداست. آدامز در برابر این اشکال پاسخ می‌دهد که مستشکل ناتوان از تصور تمایزاتی است که می‌توان در میان مفاهیم ارزشی متنوع برقرار کرد. او از این واقعیت که به اموری مستقل از فرامین خدا ارزش‌گذاری شده به ناحق نتیجه گرفته است که این امر مستلزم وجود احکام اخلاقی مستقل از فرامین خداست.

آدامز معتقد است که ارزش‌گذاری‌های سابق بر فرمان الهی، مستلزم احکامی اخلاقی درباره درستی و نادرستی اخلاقی مستقل از فرامین خدا نیست، برای مثال ما

1. KFM, 196 - 7.

2. ML, 38.

3 Robert M. Adams, "Ethics and Commands of God", in *Philosophy of Religion*, ed. Michael Peterson, ..., Oxford: Oxford University Press, 1996, PP 529 - 30.

ارزش‌گذاری‌های ذیل را مستقل از فرمان خدا مطرح می‌کنیم، ولی حکم اخلاقی صادر نکرده‌ایم: من سپاس‌گزار و شاکر مهربانی و محبت خدا هستم. سعادت خود و دیگران را می‌خواهم. از ظلم نفرت دارم و به مهربانی عشق می‌ورزم.

اشکال دیگر نظریهٔ آدامز اسناد صفاتی اخلاقی به خداست؛ مثلاً حکم می‌کنیم که خدا خیر و نیکوکار است؛^۱ یعنی آن چه خیر است، انجام می‌دهد. این حکم اخلاقی از فرمان خدا اخذ نشده است.

آدامز هم‌چنین پاسخ می‌دهد که اسناد صفات اخلاقی به خدا مستلزم احکام اخلاقی مستقل از فرمان خدا نیست. او می‌گوید: هنگامی که می‌گوییم خدا خیر است معمولاً یک نگرش عاطفی و احساسی سودمند نسبت به خدا داریم، یا این که این معنا را مدنظر داریم که او برای ما یا برای گوینده خیر است، یا این که خدا بعضی از صفاتی را که در جامعه دینی برای آدمیان، فضیلت به حساب می‌آید، واجد است. بنابراین، این حکم که خدا خیر است، مستلزم آن نیست که ماقبل از فرمان خدا احکام اخلاقی مستقلی صادر کرده‌ایم.^۲

۶- نقد

کانت می‌گوید: اگر اراده از سر تکلیف عمل نکند، در آن صورت، باید از سر تمایل یا نفع شخصی عمل کند. و یا اگر اصل هدایت‌گری اراده، خود تحمیلی نباشد یا ماکزیم اراده به وسیلهٔ خود اراده وضع نشده باشد، ارادهٔ نیک نمودار نمی‌شود. بنابراین، اراده خودمختار نیست، بلکه دیگر آیین است.

به نظر می‌رسد که کانت در این مورد که ملاک صحت و خطای عمل اخلاقی را انگیزه و تکلیف می‌داند، مبالغه کرده است. غیرممکن به نظر می‌رسد که بتوان همه اهداف و اغراض را در انجام تکالیف، نادیده گرفت، به طوری که هیچ تأثیری بر اراده نداشته باشند. اگر اهداف هیچ تأثیری نداشته باشند، انجام تکلیف ناقص غیرممکن است. چگونه می‌توانم هنگام کمک به فرد نیازمند بین فراهم ساختن شغل آبرومند یا دادن آدامس، یکی را گزینش کنم. این عبارت و عبارت‌های دیگر بعضی از مفسران، کانت را وا داشته که بگویند او انجام عمل از سر تکلیف را تکلیف ما ساخته است. اما این امر غیرممکن است، زیرا منجر به

1 Ibid, 530 - 1.

2 Ibid, 531 - 3.

سلسله نامتناهی تکالیف برای هر تکلیف می‌شود. من تکلیف (۱) دارم که به عهد خود وفا کنم، هم‌چنین تکلیف (۲) دارم که به وعده‌ام که از سر تکلیف (۱) است وفا کنم. اما از آنجا که تکلیف نوع دوم همانند تکلیف به وفای به وعده است، بنابراین، تکلیف (۳) دارم که به وعده‌ایی که از سر تکلیف (۱) است که آن هم از سر تکلیف (۲) است وفا کنم. از این رو، هیچ محدودیتی برای تکلیف وجود ندارد.

بنابراین، ما می‌توانیم نتیجه بگیریم که نمی‌توان همه اعمال را صرفاً از سر تکلیف انجام داد، بلکه تکلیف به اعمال معطوف است نه به انگیزه‌ها. این مسأله یکی از نقایص دیدگاه کانت است.^۱

چکیده

این فصل درباره صورت‌بندی خودمختاری اراده به بحث می‌پردازد که به طور خلاصه عبارت است از:

۱ - صورت‌بندی خودمختاری اراده: «چنان عمل کن که اراده بتواند در عین حال، به واسطه ماکزیم خود اراده، خود را واضع قانون عام بداند».

این صورت‌بندی مبتنی بر این اصل است که اراده عقلانی، قوانینی را که از آنها اطاعت می‌کند، خودش وضع می‌کند. اراده، تابع هر قانونی نیست، بلکه تابع قانونی است که خود وضع می‌کند.

۲ - نحوه تقرب به این صورت‌بندی: کانت به روش‌های مختلفی به این صورت‌بندی رسیده است.

الف) از ترکیب ایده قانون و ایده غایت فی‌نفسه به ایده خودمختاری می‌رسیم. امر مطلق در صورت‌بندی قانون کلی تمام فاعل‌های عقلانی را فرا می‌گرفت، هم‌چنین فاعل‌های عقلانی از آن حیث که عقلانی‌اند اساس این امر مطلق هستند؛ یعنی کلیت قانون اخلاقی از عقلانیت فاعل‌های عقلانی حاصل می‌شود. اگر این چنین است پس قانونی که ما ملزم به اطاعت آن هستیم باید تا آنجا که ما فاعل‌های عقلانی هستیم، محصول اراده خود ما باشد.

ب) اگر فاعل عاقل واقعاً غایت فی‌نفسه است باید واضع قوانینی باشد که ملزم به اطاعت کردن آنهاست. زیرا قوانینی که خود اراده واضع آنها نباشد در اجرا و انجام آنها از شخص

انسان به عنوان وسیله‌ای صرف استفاده می‌کند.

ج) کانت می‌گوید: تنها چیزی که بدون قید و شرط نیک است، اراده نیک است و اراده‌ای نیک است که از سر تکلیف باشد و اعمالی که صرفاً مطابق تکلیف‌اند و نه از سر تکلیف، ارزش اخلاقی ندارند. حال تصور کنیم موجودات عاقل تابع قانونی هستند که خودشان وضع نکرده‌اند. در آن صورت، عامل مؤثری خارج از این موجودات باید باشد که آنان را به حرکت وادارد تا مطابق قانون عمل کنند. اطاعت از قانون ممکن است منطبق با تکلیف باشد، ولی از سر تکلیف نباشد. در این صورت، اراده نیک نمودار نمی‌شود و چنین اطاعتی ارزش اخلاقی حقیقی ندارد. پس قانون و امر برای این که اخلاقی باشد، باید از اقتداری غیر از خود ما ناشی نشده باشد و خودمختاری اراده چیزی غیر از این نیست.

۳ - مثال‌ها: کانت می‌گوید: من از عرضه مثال‌های چهارگانه بر این صورت‌بندی پوزش می‌خواهم، ولی می‌توانیم مثال‌های اول و سوم را بر این صورت‌بندی عرضه کنیم.
الف) مثال اول، خودکشی: کسی که خودکشی می‌کند نمی‌تواند به طور سازگار هم به حیات خود خاتمه دهد و هم در عین حال، به عنوان قانون‌گذار عام عمل کند. او با وضع این قانون، منبع قانون را نابود می‌کند.

ب) مثال سوم، پرورش استعدادها: کسی که استعدادهایش را پرورش نمی‌دهد، منبع قانون را از بین نمی‌برد، بلکه نمی‌تواند اراده کند که این ماکزیم به صورت قانون عام در آید، زیرا انسان یک ماکزیم طبیعی دارد مبنی بر این که استعدادهایش را پرورش دهد که مغایر با ماکزیمی است که او به صورت این قانون کلی در آورده است که نادان باقی بماند و این یک ناسازگاری ارادی را پدید می‌آورد.

۴ - تأثیر روسو بر کانت: مفهوم اراده‌ای که وضع قانون می‌کند معنایی ندارد، مگر این که بین انسان به عنوان موجود عاقل، یعنی اراده اخلاقی و انسان به عنوان مخلوقی که تابع شهوات است و با احکام عقل در تعارض است، تمایز قائل شویم.

کانت این مطلب را پیش فرض قرار می‌دهد که اراده یا عقل عملی من حیث هو وضع قانون می‌کند و انسان هم به عنوان تابع شهوات مختلف، اطاعت می‌کند.

بدون شک، کانت در اتخاذ این نظریه تحت تأثیر روسو بوده است. روسو بین اراده کلی که همیشه صائب و منتهی واقع قوانین اخلاقی است و اراده شخصی یا جزئی صرف، چه به تنهایی و چه با سایر اراده‌های شخصی به عنوان اراده همگان، تمایز قائل شده است. روسو

می‌گوید: اراده کلی متوجه خیر یا مصلحت عمومی است و کلی‌ترین اراده، همواره درست‌ترین نیز هست. برای تحقق اراده کلی، باید همه اراده‌های جزئی با آن سازگار شود. به تعبیر دیگر، وظیفه افراد آن است که اراده جزئی خود را با اراده کلی هماهنگ کنند.

۵- دیگر آیینی: دیگر آیینی در مقابل خودمختاری یا خودآیینی است و بر هر اصلی اطلاق می‌شود که مبتنی بر خودمختاری اراده نباشد. اراده‌ای که مبتنی بر تمایل و نفع شخصی است و یا اراده‌ای که مبتنی بر اصلی است که خودش وضع نکرده، دیگر آیینی نام دارد، بنابراین اراده از سر تکلیف عمل نکرده و اخلاقی نیست. کانت اصول دیگر آیینی را یا مبتنی بر عقل می‌داند یا بر تجربه. اصول مبتنی بر تجربه یا سعادت، خود بر دو قسم است: اصول لذت‌گرایانه یا احساس جسمانی که مبتنی بر اصل لذتند و اصل شهودی یا احساس اخلاقی. اصول مبتنی بر عقل هم یا مبتنی بر مفهوم عقلی کمال است یا مبتنی بر مفهوم کمال قائم به ذات یعنی اراده خدا. کانت در نقد عقل عملی این اصول را به گونه دیگر تقسیم می‌کند. کانت تمام اصول دیگر آیینی را انکار می‌کند، ولی مفهوم کمال را بر بقیه ترجیح می‌دهد. توضیح آنها به طور خلاصه چنین است.

الف) اخلاقی مبتنی بر لذت‌گرایی: کانت اپیکوروس را مدافع اصل لذت‌گرایی معرفی می‌کند، ولی در عصر حاضر چنین اخلاقی در فلسفه سودگرایی جان استوارت میل متبلور است. در این آیین، اعمالی که باعث ارتقای سعادت شوند، درست و اعمالی که سبب افت سعادت شوند، نادرست هستند و منظور از سعادت، لذت و فقدان درد است.

نقد: اشکال عمده کانت بر این اخلاق این است که اصولی که مأخوذ از تجربه‌های انسانی باشد نمی‌تواند ضرورت نامشروط مورد نیاز قانون را فراهم آورد، زیرا چه بسیار قوانین اخلاقی وجود دارند که مخالف با اصل لذتند. به علاوه، لذت با رفتار اخلاقی هماهنگ نیست و ثانیاً، هر خوشحال‌کردنی، نیکو ساختن نیست و ثالثاً، اصل لذت، تمایز واقعی بین فضیلت و رذیلت را از بین می‌برد.

ب) اخلاق مبتنی بر احساس اخلاقی: کانت این نظریه را به نام هاجسن مطرح می‌کند، ولی معمولاً به دیوید هیوم نسبت داده شده است. برای هر دو، احساس اخلاقی، تجربه‌ای از حالت اخلاقی یک موقعیت است. بنابراین، احساس اخلاقی از تجربه ناشی می‌شود.

نقد: کانت معتقد است تجربه نمی‌تواند مبنایی برای ضرورت عرضه کند. و هم‌چنین احساس اخلاقی را شخصی می‌داند.

ج) اخلاق مبتنی بر مفهوم کمال: کانت بر آن است که مفهوم کمال فی نفسه هیچ محتوا و معنایی ندارد. اگر به کسی بگوییم کامل شو، معنای محصلی در ذهن ندارد و ناچار است محتوا را از منبع دیگری به دست آورد. در نتیجه، این اخلاق نارساست.

نقد: این نظریه کانت مبتنی بر این است که مفاهیم کلی، محتوا و مفهومی ندارند. اگر قائل شویم مفاهیم کلی محتوا و معنا دارند، دیگر اشکال کانت وارد نیست.

د) اخلاق مبتنی بر اراده خدا: این اخلاق می‌گوید که ما اصول اخلاقی را از طریق وحی دریافت می‌کنیم. کانت می‌گوید: حتی اگر خدا به ما فرمان مستقیم دهد، این سؤال اخلاقی هنوز باقی است که آیا ما باید فرمان خدا را اطاعت کنیم؟ بنابراین، پیروی از فرامین خدا مبتنی بر اصول اخلاقی سابق بر آن است که آنها دیگر از فرمان خدا اخذ نمی‌شوند.

رابرت آدامز از این اشکال پاسخ می‌دهد و می‌گوید: اعتقاد به نظریه فرمان الهی مستلزم اعتقاد به اصول اخلاقی سابق بر آن نیست. زیرا ما ارزش‌گذاری‌هایی می‌کنیم بدون این که حکم اخلاقی صادر کنیم، مانند من سپاس‌گذار و شاکرِ مهربانی و عشق خدا هستم، من از ظلم نفرت دارم.

۶- نقد: کانت می‌گوید: اگر اراده از سر تکلیف عمل نکند در آن صورت باید از سر تمایل یا نفع شخصی عمل کند. به تعبیر دیگر، اگر ما کزیم اراده توسط خود اراده وضع نشده باشد اراده نیک نمودار نمی‌شود، بنابراین اراده خود مختار نیست به این سخن کانت اشکال شده است که اگر اهداف در انجام عمل هیچ تأثیری نداشته باشند و صرفاً انگیزه و محرک آن، تکلیف باشد، انجام تکلیف ناقص غیرممکن می‌شود.

صورت‌بندی کشور یا مملکت غایات^۱

۱ - صورت‌بندی IIIa یا صورت‌بندی کشور غایات

«چنان عمل کن که همواره به واسطهٔ ماکزیم‌هایت، عضو قانون‌گذار در کشور عام غایات باشی».^۲

احتمالاً این بیان، ساده‌ترین قرائت‌های صورت‌بندی IIIa باشد. ولی از آن حیث که ذکر از «مملکت (کشور) طبیعت» نمی‌کند، ناقص است. اما کانت این نقص را در خلاصهٔ نهایی در کتاب تأسیس مابعدالطبیعهٔ اخلاق، جبران و این صورت‌بندی را به صورت ذیل مطرح می‌کند.^۳ «همهٔ ماکزیم‌هایی که از وضع قوانین خود شما حاصل می‌شوند باید با مملکت ممکن غایات به عنوان مملکت طبیعت هماهنگ باشند».^۴

در این قرائت دوم، کشور غایات، شبیه به قانون کلی صورت‌بندی I است (علاوه بر غایات فی نفسه صورت‌بندی II)، در حالی که کشور طبیعت، شبیه به قانون عام طبیعت در صورت‌بندی Ia است. کاربرد واژهٔ «کشور» نمایان‌گر این است که قوانین مورد بحث نباید به طور مجزا، بلکه به عنوان بخشی از نظام قوانین در هر دو کشور لحاظ شوند.

از این رو، صورت‌بندی IIIa جامع‌ترین همهٔ صورت‌بندی‌های کانت است. این صورت‌بندی صراحتاً هم به صورت (قانون کلی) و هم به مادهٔ (غایات فی نفسه) عمل اخلاقی اشاره دارد. این صورت‌بندی نشانهٔ آن است که ما نه با قوانین و غایات مجزا، بلکه با نظامی از

1. The Kingdom of ends.

2. GMM, 95.

3. CI, 105.

4. GMM, 98.

قوانین و غایات سر و کار داریم. هم‌چنین این صورت‌بندی، قانون آزادی (یا اختیار) را با قانون طبیعت مرتبط می‌کند.

یا به تعبیر فنی، این صورت‌بندی را می‌توان با اشاره به مقولات وحدت و کثرت و تمامیت، تعیین کامل ما‌کزی‌های عمل اخلاقی (یا ترکیبی از ماده و صورت) نامید، زیرا ما در صورت‌بندی I اذعان کردیم که عمل اخلاقی، یک صورت (صورت قانون کلی) دارد و در صورت‌بندی II نیز اذعان کردیم که عمل اخلاقی غایاتی را به عنوان ماده خود دارد. سرانجام، ما در صورت‌بندی IIIa به مفهوم همه موجودات عقلانی به عنوان غایات فی‌نفسه که در نظام کاملی که تحت یک قانون کلی متحد شده‌اند، می‌رسیم. بنابراین، این صورت‌بندی، دو مفهوم دیگر یا دو صورت‌بندی دیگر را در خودش ترکیب کرده است.^۱

۲ - نحوه رسیدن به این صورت‌بندی

راه رسیدن به این صورت‌بندی نسبتاً آسان است. ما می‌توانیم از هر کدام از صورت‌بندی‌های گذشته به این صورت‌بندی برسیم، اما ساده‌ترین روش، شروع از صورت‌بندی III (یا صورت‌بندی خودمختاری اراده) است. در صورت‌بندی III به هر فاعل عقلانی امر می‌شود که به خود به واسطه ما‌کزی‌هایش به عنوان واضع قوانین عام بنگرد و این که این دیدگاه را به دلیل نقادی خود و اعمالش اتخاذ کند، این امر مستقیماً به مفهوم کشور یا جامعه خودمختار، یعنی نظام مرتبط و واحدی از فاعل‌های عقلانی تحت قوانین مشترک خود تحمیلی و در عین حال عینی، منتهی می‌شود.^۲

هم‌چنین اگر ما اصل قانون کلی را با اصل غایات فی‌نفسه که امر می‌کند هر عضوی، خود و هر شخص دیگری را نه به عنوان وسیله‌ای صرف، بلکه در عین حال، به عنوان غایت تلقی کند، ترکیب کنیم، باید کشور غایات را تصور کنیم یا به آن برسیم. گفته می‌شود که کشور غایات بر طبق اصول قبلی ما، ممکن و قابل تصور است.^۳ البته چنین کشوری با جامعه واقعی ما بسیار بی‌شباهت و مسلماً تنها یک آرمان است.^۴

1. CI, 185; GMM, 98.

2. CI, 186 - 7.

3. GMM 95, CI, 187

4. CI, 187.

۳- کشور غایات

مفهوم موجودات عاقل به عنوان غایات فی نفسه توأم با مفهوم عقل عملی یا اراده عقلانی به عنوان واضع قانون اخلاقی، منتهی به مفهوم کشور غایات می‌شود. «مقصود از کشور، وحدت منتظم موجودات عاقل به وسیله قوانین مشترک است»، لذا از این جهت که منظور این قوانین چنان که کانت می‌گوید: روابط این موجودات با یکدیگر به عنوان غایات و وسایل است می‌توان آن را کشور غایات نامید.^۱

کشور آرمانی غایات دو خصیصه مشخص دارد:

الف) هر عضوی از آن، خود با اراده کردن قانونش، قانون‌گذار یا واضع قانون است.

ب) هر عضوی نسبت به عضو دیگر تکالیفی دارد.

اما چگونه ممکن است کشوری تحقق داشته باشد که در آن هر عضوی، قوانینی را برای تمام اعضای دیگر وضع کند؟ این امر باعث هرج و مرج و آشوب می‌شود، مگر این که هر عضوی قانونی یکسان برای خود و اعضای دیگر وضع کند. اگر همان‌طور که کانت معتقد است، هر طبیعت عقلانی و اخلاقی کامل، همان ماکزیم را در وضعیت خاص اراده کند، در آن صورت، در جامعه آرمانی غایات، همه اعضا قوانین اخلاقی یکسانی وضع می‌کنند. اگرچه هر عضوی در واقع، به خودش فرمان می‌دهد، ولی قانون برای همه افراد یکسان خواهد بود. از این رو، ما به چنین صورت‌بندی می‌رسیم: «همواره به عنوان عضو خودمختار (یا خود قانون‌گذار) کشور غایات عمل کن»: یعنی همواره بر طبق ماکزیمی عمل کن که موجود عقلانی که در جامعه عقلانی زندگی می‌کند برای منفعت اعضای دیگر در آن جامعه، اراده می‌کند. فرمان ایجابی این اصل چنین است که ما به طریقی عمل کنیم که همه غایات (ذهنی و عینی) هماهنگ باشند. و آنچه مورد نهی این اصل و امر است، عملی است که از کمال خود شخص یا سعادت دیگری جلوگیری می‌کند. بنابراین، هر کسی تکالیفی نسبت به خود و دیگران دارد.^۲ یادآوری می‌شود که لفظ آلمانی برای کشور یا مملکت Reich است که وایت بک آن رابه realm (قلمرو) و ابوت و پیتن آن را به Kingdom (کشور) ترجمه کرده‌اند.^۳ پیتن در آخر

1. GMM, 95; Copleston, op.cit. 123.

2. KFM, 168; GMM. 95 - 6.

3. KFM, 267.

بحث خود می‌گوید: واژه قلمرو (realm) فقط واژه فرانسوی برای کشور (Kingdom) است.^۱ لیدل می‌گوید: اختلاف این واژه‌ها جزئی است، زیرا کانت در مورد نوع و شکل خاصی از حکومت بحث نمی‌کند، بلکه بیشتر از یک جامعه موجودات عقلانی فردی تحت قانون مشترک، بحث می‌کند.^۲

۴ - حاکم یا فرمانروای اعلی^۳

کانت می‌گوید: هر موجود عاقل به دو طریق می‌تواند متعلق به این کشور غایات باشد. هم به عنوان عضو، هنگامی که در همان حال وضع قانون کلی، خود نیز از آن قانون پیروی و تبعیت کند و هم به عنوان حاکم، هنگامی که قانون وضع می‌کند، ولی تابع اراده دیگری نیست. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که به نظر کانت هر موجود عاقل هم عضو است و هم حاکم.^۴ از طرف دیگر، کانت می‌گوید: موجود عاقل تنها هنگامی می‌تواند مقام حاکمیت را احراز کند که کاملاً مستقل و بی‌نیاز و دارای قدرت نامحدود و کافی برای اراده‌اش باشد.^۵ این صفاتی را که او برای حاکم بر می‌شمارد، بیشتر و به احتمال قوی به خدا اشاره دارد،^۶ که در تأسیس به آن اشاره می‌کند و در نقد عقل عملی آن را مستدل می‌سازد. اگر منظور او از حاکم خدا باشد، او مافوق قانونی است که اراده را محدود می‌کند، چرا که طبیعت عقلانی او ضرورتاً به طور عقلانی عمل می‌کند، هم‌چنین مافوق تکلیف و الزام است که به این معنا هم تابع قانون نیست.^۷ بنابراین، در اینجا مفسران کانت دچار مشکل و سرگردانی شده‌اند و هر کدام به راهی رفته‌اند. بعضی گفته‌اند که این حاکم باید خدا باشد و بعضی دیگر گفته‌اند می‌تواند انسان باشد.

لیدل می‌گوید: سخن از حاکم و فرمانروا در این مملکت غایات خودمختار و ظاهراً مساوی، متناقض به نظر می‌رسد.^۸ وی در ادامه چنین مطرح می‌کند که تنها تفسیر معتدل از

1. CI, 188.

2. KFM, 267.

3. Sovereign or Supreme head.

4. GMM, 95.

5. Ibid, 96.

6. Copleston, op.cit, 123.

7. CI, 188

8. KFM, 169

این دو قطبی بودن این است که کانت مفهوم حاکم را برای تأکید قوانینی به کار می‌برد که حاکم «حقیقی» وضع می‌کند. به خصوصیات حاکم توجه کنید: او کاملاً مستقل است و هیچ میل و تمایلی ندارد و نیز قدرت مطلق دارد. تنها وظیفه او به عنوان حاکم رفاه و سعادت کشور و ملت است؛ یعنی هم به عنوان جامعه و هم به عنوان مجموعه افرادی که جامعه را تشکیل می‌دهند. او از آن حیث که حاکم است قوانینی را نه به خاطر میل و نفع خود، بلکه فقط به خاطر خیر جامعه وضع می‌کند. این خیر می‌تواند به عنوان هماهنگی اهداف همه موجودات عاقل تشکیل دهنده آن جامعه تعریف شود.

بنابراین، هنگامی که موجود عاقل به عنوان عضو و حاکم کشور غایات، قوانینی را وضع می‌کند که بر همه اعضا از جمله خودش الزام‌آور است، این قوانین باید، تنها هدفشان، رفاه و سعادت همه اعضا به عنوان موجودات عقلانی باشد؛ یعنی قوانین باید همه اعضای کشور غایات را به عنوان غایات فی نفسه تلقی کند و تا آنجا که ممکن است در پی هماهنگی اهداف همه اعضا باشد. از این رو، این مفهوم به عنوان اصل و راهنمای وضع احکام اخلاقی است. ما می‌توانیم این صورت‌بندی امر مطلق را به این شکل مطرح کنیم: همواره به عنوان حاکم مطلق و خودمختار جامعه موجودات عاقل عمل نما، حاکمی که قوانینی را که اهداف همه اعضا از جمله خودش در آن است، هماهنگ و به شیوه کاملاً بی‌طرفانه وضع می‌کند. هر ماکزیمی که منحصراً تحت تأثیر امیال خود شخص و یا اراده دیگران قرار گیرد. آزمون قانون کلی بودن را رعایت یا بر آورده نکرده است.

به طور خلاصه، این اصل، به ما فرمان می‌دهد که چنان عمل کنیم که گویی خدا با قدرت اعلی هستیم که قوانینی را وضع می‌کنیم که هدفشان، رفاه، سعادت و کمال همه موجودات عقلانی است و در مورد خود و دیگران به یکسان اعمال می‌شود.^۱

۵ - تحقق کشور غایات

کشور غایات، تنها هنگامی می‌تواند واقعی باشد که ماکزیم‌هایی که به فاعل‌های عقلانی از طریق امر مطلق دستور داده شده‌اند، به طور کلی تبعیت شوند.^۲ هم‌چنین آشکار است که کشور غایات تنها هنگامی واقعی می‌شود که همه فاعل‌های عقلانی بر طبق چنین ماکزیم‌هایی

1. KFM, 169-70

2. GMM, 100.

عمل کنند، به این معناگویی کشور طبیعت انسانی را می‌سازند. حتی این هم کافی نیست. کشور غایات تنها هنگامی واقعی می‌شود که خود طبیعت کشوری شود که تحت حاکمیت قانون غایی است و چنان ساخته شود که بتواند موفقیت‌های اخلاقی ما را ارتقا داده یا تضمین کند. کانت علی‌رغم تأکیدش بر این که اراده نیک فی نفسه نیک است، اذعان می‌کند که تجلی و ظهور واقعی و مؤثر اراده نیک در جهان نه تنها به همکاری انسان‌های دیگر، بلکه هم‌چنین به همکاری خود طبیعت بستگی دارد. این امر غیرقابل تصور است، مگر این که طبیعت را بتوان به عنوان ظهور و مظهر غرض الهی و هم‌چنین به عنوان کشور طبیعت تحت ریاست الهی لحاظ کرد. انسان نیک در تلاش برای تحقق مملکت غایات در این جهان چنان عمل می‌کند که گویی به وسیله یک حاکم خیرخواه و حکیم مطلق خلق یا اداره می‌شود،^۱ تا غرض نهایی که همان تحقق خیر کامل است، تحقق پیدا کند، مملکتی که در آن فضیلت غلبه دارد و با سعادت متناسب با آن پاداش داده می‌شود. (دلیل همکاری جهان طبیعت با اراده نیک این است که هدف نهایی کشور غایات تحقق خیر کامل می‌باشد که دو مولفه اساسی آن، فضیلت و سعادت است. سعادت عبارت است از هماهنگی بین طبیعت و اراده انسان. انسان چون نه خالق جهان است و نه قادر به نظم بخشی طبیعت، نمی‌تواند ارتباط ضروری بین فضیلت و سعادت برقرار سازد. بنابراین، ما باید یک علت را برای کل طبیعت که متمایز از طبیعت و دربردارنده اساس و زمینه هماهنگی دقیق بین فضیلت (اراده نیک) و سعادت است، فرض کنیم). البته اثبات این نظر که کشور غایات و کشور طبیعت تحت نظر یک حاکم الهی متحد شوند، فراتر از قوای عقل انسانی است.^۲ نهایت چیزی که عقل نظری می‌تواند انجام دهد، نشان دادن این نکته است که چنین فرضی نه تناقض ذاتی دارد و نه سیرت و خصیصه تجربه ما آن را طرد می‌کند. با این همه، این فرض یک «اصل موضوع» ضروری برای عقل عملی محض و نیز جدایی ناپذیر از قانون اخلاقی است که به طور نامشروط الزام‌آور است.^۳

۶- مثال‌ها

برای روشن شدن این صورت‌بندی مثال‌های دوم و چهارم را به آن عرضه می‌کنیم:

1. CI, 192.

2. GMM, 100; CI, 192.

3. CI, 192.

۱ - مثال دوم: وعده به باز پرداخت قرض، تکلیف کامل نسبت به دیگران

هر کسی که وعده مرا می‌پذیرد تصور می‌کند که به وعده وفاء می‌شود و بدین جهت طرح‌های خود را بر اساس آن تنظیم می‌کند.

هر کسی که به من پولی قرض می‌دهد، در آینده می‌خواهد از آن پولی که انتظار دارد که من پرداخت کنم استفاده کند. حال هنگامی که من این ماکزیم را پیشنهاد می‌کنم که هنگام نیاز، وعده کاذب بدهم، یک وضعیتی را پیشنهاد کرده‌ام که در آن انتظارات و طرح‌های مشروع طلبکار من بر باد خواهد رفت. چنین ماکزیمی از تحقق هماهنگ اهداف و اغراض جلوگیری می‌کند و همچنین با قانون و ماکزیمی که من باید چنین هماهنگی را ارتقاء دهم متناقض خواهد بود؛ از این رو ماکزیم من غیراخلاقی است.^۱

۲ - مثال چهارم: کمک به دیگران در حال بدبختی، تکلیف ناقص نسبت به دیگران

من به عنوان عضو خودمختار و حاکم کشور غایات نمی‌توانم منافع و امیال خود را بر رفاه و سعادت آن جامعه برتری دهم. یک موقعیتی که در آن کمک من به دیگران به نحو مؤثر و با هماهنگی بیشتر می‌تواند اغراض عقلانی و شخصی آنان را متحقق کند، من به عنوان حاکم تحت الزام هستم که چنین کمکی را بکنم. اما اگر ماکزیمی به من اجازه دهد که از کمک به دیگران امتناع ورزم، در این صورت این ماکزیم با ماکزیم طبیعی من به عنوان حاکم متناقض می‌شود و مرا مجاز می‌دارد که به جای رفاه و سعادت جامعه به نفع شخصی خود عمل کنم. بنابراین هنگامی که من به عنوان حاکم، اغراضم را در جهت ضرر به جامعه اراده می‌کنم، باعث یک ناسازگاری ارادی شده‌ام. از این رو ماکزیم من غیر اخلاقی است.^۲

۷ - صورت‌های مختلف یک اصل

در هر عملی به لحاظ اخلاقی سه عامل دخیل است:

۱ - منبع عمل یا آن چیزی که فعالیت را به وجود می‌آورد که معمولاً اراده نامیده می‌شود.

۲ - نتیجه عمل.

۳ - دلیل ذهنی عمل که انگیزه نامیده می‌شود.^۳

1. KFM, 170.

2. Ibid, 171.

3. Ibid, 39.

بر همین قیاس، ماکزیم عمل اخلاقی متضمن هر سه عامل (انگیزه، نتیجه، اراده) است که هر یک از آنها مورد تاکید یک صورت‌بندی امر مطلق است.^۱ به تعبیر دیگر، این صورت‌بندی‌های مختلف در اصل گونه‌های مختلف یک قانون و امر هستند، و هر یک از آنها، دوگونه دیگر را در بردارد و اختلاف آنها بیشتر جنبه ذهنی دارد تا عینی. غرض این گونه‌های مختلف این است که ایده عقل را به شهود و از آن راه به احساس نزدیک‌تر سازد.^۲ پس هر ماکزیمی واجد این سه عامل است که عبارتند از:

۱ - صورت: صورت هر ماکزیم اخلاقی، کلیت آن است، اولین شکل (یا صورت‌بندی) امر مطلق بیان می‌دارد که ماکزیم‌ها باید چنان انتخاب شوند که گویی قرار است قانون عام طبیعت شوند.

۲ - ماده، یعنی غایت: غایت هر ماکزیم باید انسانیت یا طبیعت موجود عقلانی باشد. صورت‌بندی غایت فی نفسه چنین اظهار می‌دارد که در هر ماکزیمی طبیعت عقلانی باید معیار مطلق باشد که همه غایات نسبی را محدود کند.

۳ - منبع نهایی، یعنی خودمختاری، سومین صورت‌بندی امر مطلق (صورت‌بندی III و IIIa)، صورت و ماده امر را با هم ترکیب می‌کند. صورت‌بندی III مأخوذ از کلیت صورت است؛ یعنی اراده قانون‌گذار ماکزیمش را به عنوان قانون کلی وضع می‌کند و صورت‌بندی IIIa از مفهوم ارزش ذاتی طبیعت عقلانی انسان ناشی می‌شود؛ یعنی این که هر طبیعت عقلانی غایت فی نفسه است و این که همه اعمال باید در جهت انجام و پیشرفت همه اغراض طبیعی و اخلاقی انسانی هماهنگ شوند.^۳

نقد: با پایان گرفتن صورت‌بندی‌های امر مطلق یک نکته قابل بحث است و آن این که آیا با این صورت‌بندی‌ها می‌توان دقیقاً معلوم کرد که چه باید انجام دهیم، هر چند که این صورت‌بندی‌ها مشخص می‌کند چه چیزهایی نباید انجام دهیم. امر مطلق با صورت‌بندی‌های مختلفش، راهنمایی برای تکالیف خاص نیستند، بلکه تنها معیاری هستند برای این که از طریق آنها معلوم کنیم که آیا آنچه را قصد انجامش را داریم اخلاقی است یا نه. امر اخلاقی به ما فرمان می‌دهد که به وعده‌ای که داده‌ایم، وفا کنیم، ولی در هنگام وعده از ماهیت وعده

1. Ibid, 175.

2. GMM, 97 - 8.

3. GMM, 98; KFM, 176.

به ما چیزی نمی‌گوید. قانون و امر اخلاقی، درست یک وظیفه سلبی است. اما هنگامی که با یک عمل ایجابی (برای مثال این که چگونه به سعادت فرزندانم کمک کنم) مواجه شوم، امر مطلق به تنهایی جواب این مسأله را عرضه نمی‌کند. من باید ابتدا مشخص کنم که چه راه‌هایی برایم ممکن است تا مقاصد خود را انجام دهم، سپس معلوم کنم کدام‌یک از این راه‌ها و شقوق می‌توانند شرایط صوری اخلاقی را برآورده سازند. این صورت‌بندی‌ها تنها می‌توانند بخش دوم را تأمین کنند نه بخش اول را.^۱

۸ - نقد صورت‌بندی‌های خودمختاری اراده و مملکت غایات

از نظر کانت، معیار خاص امر مطلق این است که اراده، هنگامی که از سر احساس تکلیف عمل می‌کند باید از هر میلی مستقل باشد. اراده‌ای که به طور کلی قانون‌گذار است اعمالی را از سر تکلیف امر و یا تجویز می‌کند که بر هیچ میل و مصلحتی مبتنی نیستند. اما در نظر بگیرید که این مطلب چه معنایی دارد. در واقع، معنای آن جز این نیست که اراده بدون انگیزه عمل کرده و بهتر است بگوییم که معلولی بدون علت واقع شده است. کانت فراموش کرده است که میل و انگیزه دو کلمه‌ای هستند که یکی به جای دیگری به کار می‌رود. میل چیزی غیر از تأثیر یا عمل‌کرد انگیزه بر اراده نیست. بنابراین، هر جا که انگیزه، اراده را به حرکت وا دارد، اراده یک میل دارد. اما آنجا که اراده هیچ انگیزه‌ای نداشته باشد توانائیش برای اراده کردن واقعاً چیزی بیش از توانایی سنگی نیست که بدون کشیدن یا هل دادن جابه‌جا شود. از این امر نتیجه می‌شود که چون هر عملی، ضرورتاً انگیزه‌ای دارد، بنابراین، هر عملی ضرورتاً بر میلی دلالت دارد. اما کانت نوع کاملاً جدیدی از اعمال را، نظیر عدالت و نیکوکاری مطرح می‌کند که بدون هیچ میلی و بنابراین، بدون هیچ انگیزه‌ای رخ می‌دهند، اما همان‌طور که قبلاً مطرح کردیم انجام عمل بدون انگیزه امر محالی است.

کانت با ارائه صورت‌بندی مملکت غایات، مدینه فاضله‌ای را به نام مملکت غایات فراروی ما قرار می‌دهد ساکنان چنین مدینه‌ای موجوداتی عقلانی و انتزاعی (in abstracto) هستند که بدون این که خواهان چیزی باشند (یعنی بدون میل و مصلحت) اعمال را اراده می‌کنند. هم‌چنین آنان همگی تنها یک چیز را اراده می‌کنند؛ یعنی همه آنان بر اساس یک ماکزیم (یعنی ماکزیم خودمختاری) عمل می‌کنند و این مطالب چیزی جز امور

خنده‌آور نیست.^۱

۹ - نتیجه

کانت سرانجام با استدلال خود به اصول اعلای اخلاق یا مبنای نهایی الزام رسید که خطوط کلی آن عبارتند از:

۱ - تنها آن چیزی که ارزش مطلق و فی نفسه دارد، می‌تواند به عنوان اساس و مبنای الزام به کار رود، زیرا تنها چنین چیزی است که باید به طور کلی و نامشروط طلب شود.

۲ - اراده نیک تنها چیزی است که ارزش مطلق دارد.

۳ - اراده نیک (یعنی اراده اخلاقی) مبنای الزام است و الزام توسط قانون اخلاقی ابراز می‌شود.

۴ - کسی می‌تواند اراده نیک داشته باشد که تنها از سر احترام به قانون اخلاقی، بدون توجه به نفع شخصی عمل کند.

۵ - اراده نیک به عنوان مبنای هر الزامی باید منبع قانون اخلاقی خودش باشد، زیرا اگر اراده نیک تابع قانون خارجی باشد، تنها از طریق نفع شخصی یا تمایل طبیعی می‌تواند تابع و مطیع باشد.

۶ - اراده نیک، در صورتی که بخواهد که ماکزیم عملش، قانون عام برای خود و هر موجود عاقلی شود، می‌تواند قانون اخلاقی را برای خود وضع کند.

۷ - بنابراین، امر اخلاقی اعلا تنها متضمن صورت قانون، یعنی کلیت است. بیان این قانون، (در قالب) امر مطلق است.^۲

استدلال کانت با این جمله که «ذات اراده کاملاً نیک تنها متضمن صورت کلی اراده، یعنی خودمختاری است»، به پایان می‌رسد. او که از مفهوم تنها امر کاملاً نیک شروع کرده بود با تحلیل و بررسی به مبنای ضروری آن که آن را در خودمختاری اراده می‌یابد، می‌رسد. اراده اخلاقی، اراده نیک، اراده خودمختار تنها راه‌های مختلف تصور یک مبنای نهایی برای الزام اخلاقی هستند. به علاوه، اخلاق، الزام معتبری را بر اراده موجود عاقل وضع و تحمیل

۱. ر.ک: زکریا ابراهیم، کانت، ص ۱۹۵ - ۱۹۶، Arthur schopenhauer, on the Basis of Morality,

tr.E.F.J.Payne, the Bobbs - Merrill. Company INC, 1965, PP. 99 - 100

2. KFM, 199.

می‌کند، اگر و تنها اگر اراده، ضرورت اخلاقی عمل را بر خود تحمیل کند. اما واقعیت اخلاقی حقیقی امر مطلق تاکنون اثبات نشده است. تحلیل مفاهیم یک چیز است و اثبات این که در واقع، چیزی وجود دارد، امر دیگری است. از تحلیل مفاهیم به دست می‌آوریم که اولاً، اگر اراده حقیقتاً از سر تکلیف عمل کند، خودمختاری ضروری است و ثانیاً، اگر اراده قابلیت خود قانون‌گذاری دارد، در آن صورت، اراده تابع قانون اخلاقی است. اما هیچ تجربه و استدلال تحلیلی نمی‌تواند اطلاعی نسبت به اعتبار واقعی قانون اخلاقی، فراروی ما قرار دهد. زیرا آنها نمی‌توانند اثبات کنند که اراده، آزادی انتخاب (یا اختیار) دارد.^۱ اگر چه کانت مبنای نهایی اخلاق را در خودمختاری اراده کشف کرد، ولی هنوز اثبات نکرده که اراده انسان واقعاً خود - قانون‌گذار است. از این رو، بخش سوم تأسیس به این مسأله مهم اخلاقی، یعنی آزادی اراده اختصاص داده شده است، زیرا اگر اراده انسان آزاد نباشد، الزام اخلاقی حقیقتاً یک پندار و خیال صرف است. اگر کانت امکان واقعی (نه صرفاً نظری) آزادی انسانی را نشان دهد (یا مدلل سازد)، حجیت واقعی امر مطلق و تا همان حد اعتبار قانون اخلاقی را نشان داده است.^۲

چکیده

این فصل درباره صورت‌بندی کشور غایات به بحث و بررسی می‌پردازد که به طور خلاصه عبارتند از:

۱ - صورت‌بندی کشور غایات چنین است: «چنان عمل کن که همواره به واسطهٔ ماکزیم‌هایت عضو قانون‌گذار در کشور عام غایات باشی». این صورت‌بندی هم به صورت‌بندی قانون کلی و هم به صورت‌بندی غایات فی‌نفسه اشاره دارد. به تعبیر دیگر، این صورت‌بندی ترکیبی از ماده و صورت است. زیرا در صورت‌بندی قانون کلی اذعان کردیم که عمل اخلاقی، یک صورت (صورت قانونی کلی) دارد، هم‌چنین در صورت‌بندی غایت فی‌نفسه اذعان کردیم که عمل اخلاقی غایاتی را به عنوان ماده خود دارد. ما در این صورت‌بندی به مفهوم همهٔ موجودات عاقل به عنوان غایات فی‌نفسه که در نظام کاملی که تحت یک قانون کلی متحد شده‌اند، می‌رسیم.

1 Ibid. 200.

2 Ibid 201.

۲ - نحوهٔ تقرب به این صورت‌بندی: ساده‌ترین راه برای رسیدن به این صورت‌بندی شروع از صورت‌بندی خودمختاری اراده است. در صورت‌بندی خودمختاری اراده به هر فاعل عاقلی امر می‌شود که به خود به واسطهٔ ماکزیم‌هایش به عنوان واضع قوانین عام بنگرد. این امر مستقیماً به مفهوم کشور غایات، یعنی نظام مرتبط و واحدی از فاعل‌های عاقل تحت قوانین مشترک خود تحمیلی، منتهی می‌شود.

۳ - کشور غایات: مقصود از کشور، وحدت سامان‌مند موجودات عاقل است به وسیلهٔ قوانین مشترک. اگر صورت‌بندی II و III را با هم ترکیب کنیم به چنین مفهومی می‌رسیم. کشور آرمانی غایات دو خصیصهٔ مشخص دارد:

الف) هر عضوی از آن، با اراده کردن قانونش، واضع قانون است.

ب) هر عضوی نسبت به عضو دیگر تکالیفی دارد.

اما چگونه ممکن است کشوری تحقق داشته باشد که در آن هر عضوی، قوانینی را برای تمام اعضای دیگر وضع کند. این امر باعث هرج و مرج می‌شود، مگر این‌که هر عضوی قانون یکسان برای خود و اعضای دیگر وضع کند. اگر هر طبیعت عاقل و اخلاقی کامل همان ماکزیم را در وضعیت خاص اراده کند، در آن صورت، در جامعه آرمانی غایات همهٔ اعضا قوانین اخلاقی یکسانی وضع می‌کنند. بنابراین، ما به چنین اصلی می‌رسیم: همواره بر طبق ماکزیمی عمل کن که موجود عقلانی که در جامعهٔ عقلانی زندگی می‌کند برای منفعت اعضای دیگر در آن جامعه اراده می‌کند.

۴ - حاکم یا فرمانروای اعلی: کانت می‌گوید: هر موجود عاقلی به دو طریق می‌تواند به این کشور غایات متعلق باشد، هم به عنوان عضوی که از قانونی که خود وضع کرده، تبعیت می‌کند و هم به عنوان حاکم، هنگامی که قانون وضع می‌کند، ولی تابع ارادهٔ دیگری نیست. از طرف دیگر، کانت می‌گوید: موجود عاقل تنها هنگامی می‌تواند مقام حاکمیت را احراز کند که کاملاً مستقل و بی‌نیاز و دارای قدرت نامحدود و کافی برای اراده‌اش باشد. این صفاتی را که او برای حاکم بر می‌شمرد به احتمال قوی به خدا اشاره دارد. اگر این حاکم خدا باشد، چون فوق تکلیف و الزام است، تابع قانون اخلاقی نیست. در اینجا مفسران کانت نظریات مختلفی مطرح کرده‌اند، بعضی گفته‌اند که این حاکم خداست و بعضی دیگر گفته‌اند که این حاکم انسان است.

لیدل می‌گوید: بهترین تفسیر این است که بگوییم این حاکم انسان است، ولی چنان عمل

می‌کند که گویی خدا با قدرت اعلا می‌باشد که قوانینی را وضع می‌کند که هدف آنها، رفاه، سعادت و کمال همه موجودات عقلانی است و در مورد خود و دیگران به یکسان اعمال می‌شود.

۵- تحقق کشور غایات: کشور غایات، تنها هنگامی می‌تواند واقعی شود که از ماکزیم‌هایی که به فاعل‌های عقلانی از طریق امر مطلق دستور داده شده، به طور کلی تبعیت شود؛ به این معنا گویی کشور طبیعت انسانی را می‌سازند. حتی این هم کافی نیست. کشور غایات تنها هنگامی واقعی می‌شود که خود طبیعت کشوری شود که تحت حاکمیت قانون غایی باشد و چنان ساخته شود که بتواند موفقیت‌های اخلاقی ما را ارتقا دهد.

کانت علی‌رغم تأکیدش بر این که اراده نیک فی‌نفسه نیک است، اذعان می‌کند که تجلی و ظهور واقعی و مؤثر اراده نیک در جهان نه تنها بر هم‌کاری انسان‌های دیگر، بلکه هم‌چنین بر هم‌کاری خود طبیعت بستگی دارد. این امر غیرقابل تصور است، مگر این‌که طبیعت را بتوان به عنوان ظهور و مظهر غرض الهی و تحت ریاست الهی لحاظ کرد.

۶- مثال‌های این صورت‌بندی: برای روشن شدن این صورت‌بندی مثال‌های دوم و چهارم را به آن عرضه می‌کنیم.

الف) مثال دوم، وعده به بازپرداخت قرض: هر کسی وعده مرا می‌پذیرد تصور می‌کند به وعده وفا می‌شود و بدین ترتیب، طرح‌های خود را بر اساس آن تنظیم می‌کند. اگر من به وعده وفا نکنم، وضعیتی را پیشنهاد کرده‌ام که در آن، انتظارات و طرح‌های مشروع طلب‌کار من بر باد خواهد رفت. چنین ماکزیمی از تحقق هماهنگ اهداف و اغراض جلوگیری می‌کند و با این قانون و ماکزیم که من باید چنین هماهنگی را ارتقا دهم، متناقض خواهد بود. بنابراین، این ماکزیم غیراخلاقی است.

ب) مثال چهارم، کمک به بینوایان: من به عنوان حاکم کشور غایات ملزم به برطرف ساختن نیاز دیگران تا حد امکان هستم، زیرا من باید رفاه و سعادت جامعه را بخواهم. حال اگر ماکزیمی به من اجازه دهد که از کمک به دیگران امتناع ورزم این ماکزیم با ماکزیم طبیعی من به عنوان حاکم متناقض می‌شود. بنابراین، یک ناسازگاری ارادی را پدید آورده‌ام. در نتیجه، این ماکزیم من غیراخلاقی است.

۷- صورت‌های مختلف یک اصل: در هر عملی به لحاظ اخلاقی سه عامل دخیل است:

الف) مشأ عمل که معمولاً اراده نامیده می‌شود

ب) نتیجه عمل.

ج) دلیل ذهنی عمل که انگیزه نامیده می‌شود.

بر همین قیاس ماکزیم عمل اخلاقی متضمن هر سه عامل است که هر یک از آنها را یکی از صورت بندی‌های امر مطلق مورد تأکید قرار می‌دهد. این صورت‌بندی‌های مختلف در اصل گونه‌های مختلف یک قانون و امر هستند و هر یک از آنها دوگونه دیگر را در بردارد. اختلاف آنها بیشتر جنبه ذهنی است تا عینی. از این رو، هرماکزیمی واجد این سه عامل است:

- ۱ - صورت، که همان کلیت ماکزیم است.

- ۲ - ماده، یعنی غایت، غایت هر ماکزیم باید انسانیت باشد.

- ۳ - منشأ نهایی، یعنی خودمختاری، در صورت‌بندی خودمختاری اراده، صورت و ماده با هم ترکیب می‌شود.

نقد: امر مطلق با صورت‌بندی‌های مختلفش، راهنمای تکالیف خاص نیستند، بلکه فقط معیاری برای اخلاقی بودن یا نبودن چیزی است که قصد انجام آن را داریم. من باید ابتدا مشخص کنم که چه راه‌هایی برایم ممکن است تا مقاصد خود را انجام دهم، سپس معلوم کنم کدام یک از این راه‌ها و شقوق می‌توانند شرایط صوری اخلاق را برآورده سازند. این صورت‌بندی‌ها تنها می‌توانند بخش دوم را تأمین کنند نه بخش اول را.

- ۸ - نقد صورت‌بندی‌های خودمختاری اراده و کشور غایات: کانت معتقد است که اراده هنگامی که از سر تکلیف عمل می‌کند باید از هر میلی مستقل باشد. اما معنای این سخن چیست؟ در واقع، معنای آن، این است که اراده بدون انگیزه عمل کرده و بهتر است بگوییم که معلولی بدون علت واقع شده است. کانت فراموش کرده است که میل و انگیزه کلماتی هستند که یکی به جای دیگری به کار می‌رود. بنابراین، هر جا که انگیزه، اراده را به حرکت وا دارد، اراده دارای میل خواهد بود. از این رو، چون هر عملی ضرورتاً انگیزه‌ای دارد، بنابراین هر عملی ضرورتاً بر میلی دلالت می‌کند. کانت نوع کاملاً جدیدی از اعمال را، نظیر عدالت و نیکوکاری مطرح می‌کند که باید بدون هیچ میلی و بنابراین، بدون هیچ انگیزه‌ای رخ دهند، با آن که انجام عمل بدون انگیزه، امر محالی است.

کانت با ارائه صورت‌بندی کشور غایات، مدینه فاضله‌ای را به نام کشور غایات مطرح می‌کند که ساکنان آن، تنها یک چیز را، آن هم بدون میل و مصلحت، اراده می‌کنند و این مطالب چیزی جز امور حنده‌آور نیست.

توجیه امر مطلق

۱ - طرح مسأله

اگر می‌خواهیم تلاش کانت را برای توجیه امر مطلق بفهمیم، باید جایگاه آن را در کل استدلال و بحث او مدنظر قرار دهیم. کانت در فصل اول تأسیس با تحلیل اعتقادات اخلاقی متعارف نشان داد که شرط عمل اخلاقی - حداقل برای انسان‌ها - اطاعت از قانون به خاطر خود قانون یا اطاعت از امر مطلق است. در فصل دوم، با بیان پنج صورت بندی امر مطلق مهم‌ترین آن‌ها را صورت‌بندی خودمختاری می‌داند؛ یعنی «چنان عمل کن که اراده بتواند در عین حال، به واسطهٔ ماکزیم خود اراده، خود را واضح قانون عام لحاظ کند»^۱. اصل خودمختاری، یا وضع قانون عام که ما ملزم به اطاعت آن هستیم، بدین ترتیب اصلی است که در پس اعتقادات اخلاقی متعارف بوده و حکایت از آن دارد که شرط عمل اخلاقی است. سؤالی که در فصل سوم با آن مواجه می‌شویم این است که آیا این اصل را می‌توان توجیه کرد؟^۲ چنین اصلی، ذات و اساس قانون اخلاقی را بیان می‌کند؛ یعنی اصلی است که موجود عقلانی بماهو عقلانی، در صورتی که عقل کنترل کامل بر احساسات داشته باشد، ضرورتاً بر اساس آن عمل می‌کند. کانت می‌کوشد که این اصل را به عنوان قانون اخلاقی و تنها از این رهگذر به عنوان امر مطلق توجیه کند. از آنجا که صورت‌بندی خودمختاری اراده، ذات و اساس امر مطلق را عرضه می‌کند، ممکن است سؤال به این صورت مطرح شود که امر مطلق چگونه ممکن است؟^۳

1. GMM, 93; CI, 199.

2. CI, 199.

3. Ibid.

امر مطلق برخلاف امر مشروط یک قضیه تألیفی پیشینی عملی است. امکان او امر شرطی، به آسانی قابل فهم است، زیرا مبتنی بر قضیه‌ای کاملاً تحلیلی است که اراده کردن غایت، اراده کردن وسایل است. از این رو، هر فاعل عقلانی از آن حیث که عقل، تأثیر قطعی بر تمایلات دارد، بالضروره وسایل نیل به غایت مطلوب را طلب می‌کند.^۱ مطابق نظر کانت هیچ تحلیلی از مفهوم «موجود عقلانی» یا «فاعل عقلانی» نمی‌تواند امر مطلق را عرضه کند که بیانگر آن باشد که هر فاعل عقلانی باید بر طبق اصل خودمختاری عمل کند.^۲ در اینجا ما یک قضیه پیشینی داریم که نمی‌توان آن را از تحلیل صرف مفهوم موضوع اخذ کرد و در نتیجه، تألیفی است. ما در مورد همه قضایای تألیفی پیشینی نیازمند حد وسطی هستیم که محمول را به موضوع مرتبط کند. در این مورد، ما این حد وسط را در مفهوم آزادی می‌یابیم.^۳

مسئله‌ای را که در اینجا با آن مواجهیم، شکل خاصی از سؤال کلی است که همواره برای کانت سؤال اساسی فلسفه بوده است؛ یعنی این که قضایای تألیفی پیشینی چگونه ممکن‌اند؟ جواب کانت متناسب با هر مسئله‌ای فرق می‌کند. وجه مشترک همه این جواب‌ها این است که اساس و منشأ آن‌ها را باید در طبیعت ذهن بماهو ذهن، به خصوص در فعالیت خود عقل جست و جو کرد. چنین توجیهی را کانت «استنتاج استعلایی» می‌نامد که مربوط به نقد خود عقل است.^۴

چون در اخلاق با قضایای تألیفی پیشینی عملی سروکار داریم، استدلال مربوط به نقد عقل عملی می‌شود نه نقد عقل نظری.

به طور خلاصه، در این بحث می‌خواهیم روشن کنیم که چگونه کانت از بحث خودمختاری اراده به بحث آزادی منتقل می‌شود. کانت از تحلیل اعتقادات اخلاقی متعارف شروع کرد و به پیش فرض ضروری آن، یعنی امر مطلق رسید. وی برای امر مطلق صورت‌بندی‌های مختلفی ارائه داد که مهم‌ترین آن‌ها را خودمختاری اراده می‌دانست. حال این سؤال مطرح است که آیا می‌توان این اصل را توجیه کرد؟ کانت می‌کوشد که با توجیه اصل خودمختاری اراده که همان ذات و اساس امر مطلق است، امر مطلق را توجیه کند. چون این اصل، یک اصل تألیفی پیشینی است، توجیه آن اولاً، نیازمند بررسی ذهن و ثانیاً، نیازمند

1 Ibid, 200.

2. GMM. 101 - 2.

3 C1, 200

4 Ibid.

حدوسط است. کانت این حدوسط را در مفهوم آزادی می‌یابد.

۲ - غرض از استنتاج استعلایی

در بعضی از موارد استنتاج استعلایی تنها برای توجیه امکان قضیه تألیفی پیشینی، ضروری است، در حالی که در موارد دیگر برای اثبات آن ضرورت دارد. به عقیده کانت، امکان قضایای تألیفی پیشینی ریاضیات و فیزیک، به دلیل موفقیت‌های این علوم آشکار شده و تنها وظیفه ما بررسی چگونگی امکان آنهاست. اما در مورد مابعدالطبیعه، قبل از پرداختن به چگونگی امکان آنها، باید در مورد امکان آنها سؤال کنیم.^۱

کانت در تأسیس مطرح می‌کند که اصول تألیفی پیشینی فلسفه اخلاق شبیه قضایای مابعدالطبیعه است نه قضایای تألیفی پیشینی ریاضیات و فیزیک. او به طور مکرراً تأکید می‌کند که به حقانیت و صدق آن قضایا اعتقاد ندارد تا چه رسد که وانمود کند برهانی بر آنها دارد.^۲ نهایت کاری که او انجام داده این است که از طریق استدلال تحلیلی، شرایط نهایی یا پیش فرض‌های اعتقادات اخلاقی پذیرفته شده را تعیین کرده است. در این صورت، نمی‌توانیم بدون دور باطل از این شرایط نهایی به توجیه اعتقادات اخلاقی متعارف پردازیم، مگر این که به طریقی بتوانیم این شرایط نهایی را مستقلاً از طریق استنتاج استعلایی اثبات کنیم.^۳ بنابراین، نیازمند یک استنتاج استعلایی در مورد اصل خودمختاری هستیم که هدف آن اثبات امکان احکام اخلاقی است که می‌توانند معتبر باشند و نه صرفاً توجیه امکان آنها که قبلاً اثبات شد. (بنابراین، اثبات امکان مقدم بر توجیه امکان است. ما ابتدا امکان چیزی را مشخص می‌کنیم، سپس به توجیه امکان آن می‌پردازیم.)

۳ - یک دیدگاه و نظر متفاوت

باید به یاد بیاوریم که منظور کانت از استنتاج، استنتاج به معنای متعارف کلمه نیست، بلکه بیشتر «توجیهی» است مبتنی بر آگاهی عقل در باب فعالیت عقلانی خود. با وجود این،

1. Ibid, 202.

2. GMM, 106.

3. Ibid, 110 - 1; CI, 202.

نظریه کانت در تأسیس در معرض دو اشکال مهم است:

- ۱ - قانون اخلاقی از توجیه ادعایی اش قطعی تر به نظر می‌رسد. حداقل اطمینان ما به این که تحت الزامات اخلاقی هستیم به اندازه اطمینان به آزاد بودن ماست.
 - ۲ - حتی اگر چنین نباشد، مطمئناً غیر قابل تصور است که قانون اخلاقی بتواند با چیزی غیر از خودش توجیه شود. به نظر می‌رسد کانت به این دو اشکال واقف بوده است. اما در نقد عقل عملی او نظریه‌ای به دست می‌دهد که اساساً با این نظریه متفاوت است.^۱
- تفاوت بین این دو نظریه را می‌توان تقریباً به صورت ذیل، مطرح کرد:
- ظاهراً تفکر او در تأسیس چنین است که قانون اخلاقی، با پیش‌فرض ضروری و مستقل آزادی، هم توجیه و هم اثبات می‌شود. اما بر عکس، در نقد عقل عملی آگاهی ما از قانون اخلاقی به مفهوم آزادی منتهی می‌شود؛ در چنین آگاهی است که کانت دیگر مشکلی نمی‌یابد. ما از قوانین عملی محض دقیقاً همانند اصول نظری محض آگاه می‌شویم.^۲ قانون اخلاقی، گویی «واقعیت عقل محض» است که نسبت به آن شناخت پیشینی و یقین قطعی داریم. ما تنها بر اساس قانون اخلاقی می‌توانیم این پیش‌فرض را که اراده عقلانی باید آزاد باشد، توجیه کنیم، قانون اخلاقی به عنوان یک اصل برای استنتاج آزادی توصیف می‌شود. بنابراین، استنتاج در مورد قانون اخلاقی، (یا توجیه آن) جست و جوی بیهوده به نظر می‌رسد که نیاز به هیچ استنتاجی ندارد.^۳ (زیرا خودش به عنوان اصل استنتاج به کار می‌رود و هم‌چنین در مورد آن یقین قطعی وجود دارد).

اما نیازی نیست که اختلاف بین دو نظریه را بیش از حد بزرگ کنیم یا فرض کنیم که استدلال کانت در تأسیس بیهوده است. حتی اگر معتقد شویم که نسبت به قانون اخلاقی و امر مطلق یقین قطعی داریم باز مساله آزادی باقی می‌ماند. اگر آزادی صرفاً یک توهم است، این امر بیانگر چیزی جز این نیست که اعتقاد به الزام اخلاقی و مسئولیت اخلاقی نیز یک توهم خواهد بود. از این رو، کانت هم در تأسیس و هم در نقد عقل عملی، حداقل از طریق انکار جبرگرایی جزمی، نشان می‌دهد که چگونه امر مطلق ممکن است، چرا که جبرگرایی مخالف آزادی است.^۴ بنابراین، آزادی مسأله مهمی است که باید از آن بحث کرد.

1. Ibid.

2. CPRa, 29.

3 Ibid, 48 - 9.

4. CI, 203.

به طور خلاصه، مباحث در این بخش به این امر اشاره دارند که اگر قانون اخلاقی بخواهد با آزادی توجیه شود، دو اشکال دارد:

۱ - قانون اخلاقی قطعی‌تر از آزادی است.

۲ - قانون اخلاقی با چیزی غیر از خودش (اصل غیراخلاقی)، یعنی آزادی توجیه می‌شود. آزادی امری متافیزیکی است نه اخلاقی.

کانت در کتاب تأسیس به این دو اشکال واقف بوده است، ولی در نقد عقل عملی نظریه دیگری را ارائه می‌دهد و می‌گوید: ما از قانون اخلاقی آگاهی پیشینی و یقین قطعی داریم و به واسطه آن، آزادی را توجیه می‌کنیم. بنابراین، در این شیوه دیگر اشکالی متوجه کانت نیست. حتی اگر ما از روش کانت در نقد پیروی کنیم، باز مسأله آزادی به عنوان یک مساله مهم باقی می‌ماند، زیرا اگر ما مجبور باشیم یا آزادی یک توهم باشد، قانون اخلاقی نیز توهم خواهد بود. بنابراین، برای توجیه قانون اخلاقی و امر مطلق نیاز به بحث آزادی داریم تا از آن طریق نیز قانون اخلاقی توجیه شود.



چکیده

در این فصل به مساله توجیه امر مطلق پرداخته می‌شود که به صورت ذیل خلاصه می‌گردد.

۱ - طرح مسأله: اگر می‌خواهیم تلاش کانت را برای توجیه امر مطلق بفهمیم باید جایگاه آن را در کل بحث مدنظر قرار دهیم. کانت در فصل اول تأسیس از تحلیل اعتقادات اخلاقی متعارف شروع کرد تا به شرط عمل اخلاقی برسد. در این راستا به اطاعت از امر مطلق رسید. در فصل دوم صورت‌بندیهای مختلفی از آن ارائه داد که صورت‌بندی خودمختاری اراده، مهمترین آنها بود. پس اصل خودمختاری در پس اعتقادات متعارف است و شرط عمل اخلاقی است. سؤالی که در فصل سوم تأسیس با آن مواجهیم این است که آیا این اصل را می‌توان توجیه کرد؟ چون اصل خودمختاری اساس و ذات امر مطلق است. هم‌چنین می‌توان سؤال را به این صورت مطرح کرد که چگونه امر مطلق ممکن است؟

چون امر مطلق برخلاف امر شرطی، قضیه تالیفی پیشینی است بنابراین توجیه آن آسان نیست. ما برای توجیه همه قضایای تالیفی پیشینی نیازمند حد وسطی هستیم که محمول را به موضوع مرتبط کند. در این مورد ما این حد وسط را در مفهوم آزادی می‌یابیم. بنابراین به

خوبی روشن می‌شود که چگونه برای توجیه امر مطلق به بحث آزادی نیازمندیم.

۲- غرض از استنتاج استعلایی: کانت بر آن است که توجیه قضایای تألیفی پیشینی نیازمند بررسی ذهن است که این بررسی و توجیه را استنتاج استعلایی می‌نامد. او عقیده دارد که قضایای تألیفی پیشینی دو دسته‌اند: دسته‌ای که امکانشان مسلم است، مانند قضایای تألیفی پیشینی در ریاضیات و علوم طبیعی که وظیفه ما بررسی چگونگی امکان آنهاست. دسته دیگر قضایایی هستند که قبل از بررسی چگونگی امکان آنها باید در مورد اصل امکان آنها بحث کرد، مانند قضایای تألیفی پیشینی مابعدالطبیعه. کانت معتقد است که قضایای تألیفی پیشینی اخلاقی جزء دسته دوم‌اند.

کانت از طریق استدلال تحلیلی، شرایط نهایی یا پیش‌فرض‌های اعتقادات اخلاقی پذیرفته شده را تعیین کرده است. اگر چنین است ما نمی‌توانیم بدون دور باطل از این شرایط نهایی، اعتقادات اخلاقی متعارف را توجیه کنیم، مگر این که به طریقی این شرایط نهایی را مستقلاً از طریق استنتاج استعلایی اثبات نماییم. دور بودن به این دلیل است که ما برای توجیه اعتقادات اخلاقی متعارف به شرایط نهایی تمسک کردیم و به واسطه شرایط نهایی به توجیه اعتقادات اخلاقی متعارف می‌پردازیم. بنابراین، اصل امکان این شرایط نهایی، یعنی اصل خودمختاری یا آزادی را باید مستقلاً توجیه کرد تا گرفتار دور باطل نشد.

۳- یک دیدگاه و نظر متفاوت: اگر قانون اخلاقی بخواهد با آزادی توجیه شود دو اشکال مهم دارد.

- ۱- قانون اخلاقی از آزادی قطعی‌تر است، یعنی از توجیه ادعایی‌اش.
- ۲- قانون اخلاقی با چیزی غیر از خودش (امر غیراخلاقی)، یعنی آزادی توجیه می‌شود. آزادی امری متافیزیکی است نه اخلاقی. کانت ظاهراً در تأسیس به این دو اشکال واقف بوده است. اما در نقد عقل عملی نظریه دیگری به دست می‌دهد و می‌گوید: آگاهی ما از قانون اخلاقی، به مفهوم آزادی منتهی می‌شود. ما به قانون اخلاقی، شناخت پیشینی و یقین قطعی داریم و بر اساس آن، آزادی را توجیه می‌کنیم. بنابراین، دیگر لازم نیست که به واسطه آزادی، قانون اخلاقی را توجیه کنیم. نباید تصور کنیم استدلال کانت در تأسیس بیهوده است، زیرا اگر ما به قانون اخلاقی یقین قطعی داشته باشیم باز باید آن را با آزادی توجیه کنیم، زیرا اگر آزادی یک توهم باشد، اعتقاد به الزام اخلاقی و مسئولیت اخلاقی نیز یک توهم خواهد بود. از این رو، کانت در هر دو کتاب از طریق انکار جبرگرایی نشان می‌دهد که چگونه امر مطلق ممکن است.

آزادی

۱ - کانت، پیشگام در بحث آزادی

کانت از پیشگامان بحث آزادی است. یونانیان هرگز به طور جدی به این مسأله نپرداختند و بحث‌هایی را هم که در این زمینه مطرح کرده‌اند دربارهٔ مسائل محدود مسئولیت حقوقی و قانونی بود. در قرون وسطا فلسفه در این زمینه پیشرفت واقعی کرد، ولی این بحث محدود به حوزهٔ کلامی بود. یعنی چگونه آزادی انسانی با قدرت و علم مطلق الهی سازگاری دارد؟

اما کانت مسأله آزادی را از جایگاه حقوقی و کلامی‌اش جدا کرد و صرفاً به این مسأله پرداخت که چگونه آزادی با قانون علی‌که بر سراسر طبیعت و ظاهراً بر سراسر طبیعت انسانی حاکم است، سازگاری دارد. چون کانت مبنای جدیدی را در مورد آزادی مطرح کرده است، شگفت آور نیست که ابهامات و گاهی ناسازگاری در نظریات او بیابیم. این موارد، افتخار نوآوری او را در این زمینه (که قابل چشم‌پوشی نیست) از بین نمی‌برد. ما در نظر داریم که دیدگاه کانت را در باب آزادی به طور مختصر در ضمن بحث‌های ذیل مطرح کنیم^۱:

۲ - آزادی، کلید و راهنمای مسأله اخلاقی (خودمختاری اراده)

کانت بحث خود را در مورد آزادی با این پیشنهاد آغاز می‌کند که مفهوم آزادی، کلید و راهنمای توجیه و تبیین اصل خودمختاری است.^۲ اگر ما بتوانیم مفهوم آزادی را با ردپای

1. CI, 207.

2. GMM, 107.

منشأ آن در عقل عملی، توجیه کنیم، در آن صورت، می‌توانیم نشان دهیم که چگونه امر مطلق که در صورت‌بندی خودمختاری اراده متبلور شده، ممکن است. اما اولین وظیفه ما صرفاً نشان دادن این نکته است که اراده آزاد معادل و شبیه اراده خود مختار و اراده‌ای است که تحت قانون اخلاقی است. این شباهت با بیان چیستی آزادی، یعنی با ارائه یک تعریف قابل قبول در مورد آزادی یا اراده آزاد به اثبات می‌رسد.^۱ با قبول این که ما می‌توانیم اراده آزاد را به طور صحیحی تعریف کنیم، این قضیه که اراده آزاد معادل اراده خودمختار است، به نظر کانت قضیه‌ای تحلیلی است که با صرف تحلیل اراده آزاد اثبات می‌شود.^۲ (به طور خلاصه، در این بخش می‌خواهیم تنها روشن کنیم که چگونه آزادی یا اراده آزاد کلید و راهنمای توجیه خودمختاری اراده است، تا اهمیت بحث آزادی روشن‌تر شود. کانت این دو مفهوم را معادل هم می‌داند. بنابراین، اگر آزادی توجیه شود، خودمختاری اراده نیز توجیه خواهد شد.)

اگر چه اراده آزاد معادل اراده خودمختار است، ولی ظاهراً با شیوه‌های مختلف به این دو مفهوم می‌رسیم. مفهوم اراده خودمختار با تحلیل شرایط و پیش‌فرض‌های اخلاق به دست می‌آید. مفهوم اراده آزاد از تعریفی که به احتمال قوی مبتنی بر آگاهی از طبیعت چیزی که غیر از اعتقادات اخلاقی است بدست می‌آید. این نظریه اخیر را کانت در نقد عقل عملی رد کرده است^۳، اما کاملاً بدون فایده نیست.^۴

۳ - اراده به عنوان علیت

اگر فرض کنیم که آزادی صفت چیزی است، آن صفت باید صفت اراده باشد. کانت تعریف جدیدی از اراده ارائه می‌دهد.

تاکنون ما اراده را به عنوان قدرت و توانایی موجود عقلانی برای عمل کردن بر طبق مفهومش از قوانین، یعنی بر طبق اصول می‌شناختیم.^۵ اما کانت می‌گوید که اراده نوعی علیت است که به موجودات زنده از آن حیث که عقلانی‌اند، تعلق دارد.^۶ اراده به عنوان توانایی

1. CI, 207.

2. GMM, 108; CI, 207.

3. CPRa, 28 - 9.

4. CI, 208.

5. GMM, 76.

6. Ibid, 107.

موجود عقلانی برای تولید آثار و معلول‌ها در جهان پدیداری و در درجه اول در جهان مادی لحاظ می‌شود. توانایی برای عمل کردن، معمولاً به عنوان توانایی برای ایجاد چنین آثاری در نظر گرفته می‌شود.

اراده ما هم چنین تغییراتی را در جهان ذهنی و روانی خود ما، یعنی جهان حس درونی پدید می‌آورد. مثلاً هنگامی که ما تصمیم می‌گیریم که درباره عنوان خاصی فکر کنیم. موجود عقلانی که توانا بر انجام چنین کاری است، حتی اگر نتواند حوادث فیزیکی و جسمانی را تحت تأثیر قرار دهد (فی المثل افراد فلج را) باز واجد چنین اراده‌ای است. آن چه اهمیت دارد این است که کانت وقوع و رخداد احکام و نه صرفاً اعمال را در معنای متعارف، تحت ایده و مفهوم آزادی تلقی می‌کند.^۱ (بنابراین، متعلق علیت اراده، هم عمل است و هم حکم). اگر اراده، توانایی عمل کردن بر طبق مفهوم شخص از قوانین است، اراده کردن باید آگاهانه باشد و در واقع، تا حدی یک فعالیت خودآگاهانه است. اگر موجودات عقلانی را موجوداتی برخوردار از اراده تصور کنیم، مثل آن است که آنان را موجوداتی تصور کرده‌ایم که از علیتشان در مورد عمل آگاهی دارند.^۲

نکته‌ای را که باید مدنظر داشت این است که کانت واژه علیت را به دو معنا به کار می‌برد:

۱ - قدرت ایجاد معلول و یا اثر.

۲ - عمل علی

هنگامی که او می‌گوید: اراده، نوعی علیت است، منظور او قدرت برای ایجاد آثار است و هنگامی که از علت فاعلی به عنوان این که به وسیله موجود دیگری، علیتش ضرورت یافته، سخن می‌گوید، منظور او این است که به عمل علی ضرورت یافته است؛ یعنی این که خود برای عمل علی معلول واقع شده است.^۳ اراده کردن را می‌توان به عنوان عمل علی توصیف کرد، اما اراده، صرفاً توانایی برای عمل کردن به طور علی، یعنی برای ایجاد آثار است. پس به طور خلاصه، عمل علی عملی است که علت فاعلی، معلولی را ایجاد کند، هر چند ممکن است فاعلی قدرت ایجاد معلول را داشته باشد، ولی هنوز آن را ایجاد نکرده باشد. این تمایز برای

1. CI, 208; GMM, 109.

2. GMM, 109.

3. CI, 209; GMM, 107.

فهم دیدگاه کانت در این زمینه بسیار لازم و ضروری است.

۴ - آزادی و ضرورت طبیعی

اگر ما اراده را آزاد تصور کنیم، ابتدا باید در نظر بگیریم که آیا اراده قدرت ایجاد آثار و اعمال را دارد، بدون آن که خود معلول چیز دیگری واقع شود یا بدون این که علتش به وسیله موجود دیگری ضرورت یابد. آزادی، صفتی است که به نوع خاصی از علیت متعلق است، ساده‌تر آن که بگوییم: نوع خاصی از عمل علی را توصیف می‌کند. آزادی مخالف و مغایر با «ضرورت طبیعی» یا «ضرورت طبیعت» است که مشخصه همه اعمال علی در طبیعت است.^۱ به اختصار می‌توانیم این تقابل را تقابل بین آزادی و ضرورت معرفی کنیم.

اما منظور از ضرورتی که مشخصه عمل علی در طبیعت است، چیست؟ یک مثال ساده را در نظر بگیرید: اگر یک توپ بلیارد متحرک به توپ ساکن برخورد کند، توپ اول سبب حرکت توپ دوم می‌شود. توپ اول به صورت خودانگیخته علت حرکت توپ دوم نیست؛ توپ اول تنها به این دلیل علت حرکت توپ دوم است که به وسیله چوب بلیارد به حرکت در آمده است.

توپ اول، معلول و اثری، یعنی حرکت توپ دوم را ایجاد کرده است، اما عمل علی آن (یا علت بودن آن) در انجام چنین کاری معلول امر دیگری، یعنی ضربه چوب بلیارد است. به تعبیر فنی ترکانت، عملی علی آن ضروری است یا ایجاب شده است نه آزاد. (یعنی علیت توپ اول خودجوش نیست، بلکه معلول فعل دیگری است.)

اگر عمل کردن سبب به وجود آمدن آثار است، هر عملی، عمل علی است. از این رو، ما می‌توانیم قید علی را حذف کنیم و بگوییم که هر عملی در طبیعت ضروری است. در طبیعت، هیچ خودانگیختگی (یا خودجوشی) و آزادی وجود ندارد؛ یعنی تنها سلسله‌ای بی‌پایان از علل و معلول‌هاست. ضرورت طبیعت، علی است؛ یعنی ضرورتی است که بر طبق آن هر حادثه‌ای معلول حادثه پیشین است.^۲ ضرورت طبیعت، محدود به جمادات یا موجودات غیر آلی نیست. به دلیل تأثیر خارجی است که شب‌پره به طرف نور حرکت می‌کند و کانت حتی در سطح حیوانات برتر، تعقیب سگ را معلول دیدن یا بوی خرگوش می‌داند. این امر بدین معنا

1. Ibid.

2. ML, 39; CI, 209.

نیست که سگ یک ماشین مادی است. ما می‌توانیم همانند لایب نیتس قائل شویم که آن یک دستگاه خودکار روحانی است نه مادی، زیرا مفاهیم و ایده‌ها آن را به حرکت و می‌دارند؛ اما تحت مکانیسم و کارکرد طبیعت که ممکن است قوانین مادی و روانی را فرا گیرد، واقع می‌شود.^۱

اگر اراده فاعل عقلانی به عنوان اراده آزاد تصور می‌شود، باید به این معنا باشد که علل خارج از او اعمال علی او یا به تعبیر دقیق‌تر، اراده و خواست‌های او را متعین (ضروری) نمی‌کند. علل خارجی نه تنها شامل نیروهای مادی، احساسات و داده‌های حسی است که از بیرون عرضه می‌شوند، بلکه تصوراتی را که از این احساسات حاصل می‌شوند، هم‌چنین عواطف برخاسته از این تصورات و امیال برخاسته از این عواطف را نیز فرا می‌گیرد. نباید فراموش کرد که به نظر کانت، کل سلسله و توالی حوادث در حس درونی، به خصوص توالی احساسات، تصورات، عواطف و امیال، همانند اشیای مادی تحت حاکمیت ضرورت طبیعی هستند.^۲

البته این بدین معنا نیست که فرقی بین انسان و حیوان نیست، زیرا انسان‌ها برخوردار از قوه عقلی هستند که حیوانات فاقد آنند. ولی علی‌رغم سلطه ضرورت طبیعی باز می‌توانیم آزادی را به انسان نسبت دهیم، زیرا اگر انسان آزاد نباشد، اخلاق بی‌معنا می‌شود. آزادی که ما به انسان نسبت می‌دهیم به این معناست که اراده انسان می‌تواند قدرت ایجاد آثاری را داشته باشد، بدون این که به وسیله چیزی غیر از خودش متعین شود، یا به تعبیر دیگر، اراده هنگامی آزاد است که چیزی بیگانه از او، او را ضرورت ندهد، یا تأثیر عوامل خارجی به حدی نباشد که فاعل کنترل و سلطه‌ایی بر فعل نداشته باشد. چنین تعریفی از آزادی سلبی است. این معنای از آزادی در تعارض سوم عقل نظری محض مطرح شد. ما می‌توانیم این مفهوم سلبی آزادی را تصور استعلایی آزادی یا تصویری کاملاً نظری بنامیم که مبتنی بر بررسی‌های اخلاقی نیست، بلکه فی نفسه تهی است. اما اگر این مفهوم سلبی آزادی را کاملاً نفی کنیم، توجیه مفهوم ایجابی آزادی محال خواهد بود، به تعبیر دیگر، این مفهوم سلبی آزادی راه را برای مفهوم ایجابی آزادی هموار می‌کند.

کانت در نقد عقل نظری اثبات نکرده است که این مفهوم سلبی آزادی، متعلق واقعی یا

1. CI, 209 - 10; CPRa, 100

2. CI, 210; CPRa, 98 - 100

حتی ممکن دارد، بلکه آن چه او اثبات کرد این بود که این مفهوم، تناقض ذاتی ندارد و طبیعت تجربه ما، آن را رد نمی‌کند.^۱

۵ - مفهوم ایجابی آزادی

اگر بناست کانت نشان دهد که آزادی معادل خودمختاری است، باید از معنای سلبی به معنای ایجابی منتقل شود. او تلاش می‌کند که این کار را به وسیله مفهوم علیت انجام دهد، زیرا اراده را (به عنوان) علیت آزاد تعریف کرده است؛ یعنی قدرت عمل علی آزاد. کانت اظهار می‌دارد که مفهوم علیت، مستلزم مفهوم قانونی است.^۲ که بر طبق آن چیزی، یعنی معلول باید به واسطه چیز دیگر، یعنی علت ایجاد شود، یا رابطه علت با معلول به عنوان یک قانون اظهار شود.^۳ بنابراین، از مفهوم علیت روشن می‌شود که اراده آزاد باید بر طبق قانونی متعین شود. تصور اراده‌ای که بر طبق قانون متعین نشود، تصور اراده‌ای است که تصادفی یا تحت حاکمیت صدفه و شانس است. کسی که اراده‌اش تصادفی باشد آزاد نیست یا تعبیر اراده بی‌قانون، بی‌معناست.^۴

از تعابیر خود کانت به نظر می‌رسد قانونی که او از آن سخن می‌گوید، قانون ارتباط دهنده علت و معلول است، آن چنان که علت‌های یکسان بالضرورة معلول‌های یکسانی دارند. اما این قانون تنها برای ضرورت طبیعی به کار می‌رود. چندان آسان نیست که ببینیم که چگونه ما حق داریم که از این قانون به قانون آزادی (قانونی برای عمل علی که فی نفسه لحاظ می‌شود) گذر کنیم. قانون یا اصل خودمختاری به هیچ وجه ارتباط ضروری بین علل و معلول‌ها را اظهار نمی‌دارد.^۵ (زیرا قانون خودمختاری اساساً متفاوت از قانون علی و معلولی اشیای طبیعی است).

اگر نظریه کانت صرفاً بر این استدلال کنونی مبتنی باشد، ما باید آن را به عنوان امری مغالطه‌آمیز رد کنیم. (می‌توان به دفاع از کانت گفت که اگر قانون علت و معلول یا قاعده الواحد قاعده‌ای عقلی است، در مورد هر چیزی از جمله اراده نیز صادق است) شگفت آن که

1. CI, 211; CPR, 170; Don Becker, op.cit, 80.

2. GMM, 107; CI, 211

3 KFM, 208

4. Don Becker. loc.cit, 80; CI, 211

5. CI. 211.

این استدلال به همان اندازه که زاید است، ضعیف و سست نیز هست. نیازی نیست که برای اثبات ارتباط بین اراده آزاد و قانون از مفهوم علیت استفاده کنیم،^۱ زیرا کانت قبلاً اراده را چنین تعریف کرده است: قدرت و توانایی موجود عقلانی برای عمل کردن بر طبق مفهومش از قوانین، یعنی بر طبق اصول.^۲ اگر چنین است، اراده بی قانون اصلاً اراده نخواهد بود و نیز تناقض در گفتار است.^۳

نظریه کانت در مورد آزادی مبتنی بر آگاهی از فعالیت ضروری عقل، به خصوص عقل عملی است. کانت تلاش نمی‌کند که اثبات کند اراده، آزاد است، بلکه صرفاً نشان می‌دهد که چگونه اراده آزاد (اگر چنین چیزی وجود داشته باشد) باید تصور شود. نیازی نیست که ما زحمت اثبات این نکته را به خود بدهیم که اراده‌ایی که تحت حاکمیت قوانین ضرورت طبیعی است، آزاد نیست، زیرا چنین قوانینی اعم از مادی و روانی، عمل علی را در یک روند طولانی، معلول چیزی غیر از خود فاعل قرار می‌دهد و هیچ کس این را آزادی نمی‌داند. اگر اراده آزاد نمی‌تواند بی قانون باشد، قوانین آن باید متفاوت از قوانین طبیعت باشد.^۴

۶ - آزادی و خودمختاری

چگونه ما قوانین طبیعت را از قوانین آزادی متمایز می‌کنیم؟ در طبیعت، عمل علی علت فاعلی، خود معلول امر دیگری است؛ یعنی خودجوش و خودانگیخته نیست. این بدین معناست که قانون حاکم بر عمل علی در طبیعت، خود تحمیلی نیست، بلکه از جانب امر دیگری تحمیل و یا وضع می‌شود. این آن چیزی است که کانت آن را دیگر آیینی می‌نامد. از این رو، اگر بناست که قوانین آزادی را از قوانین طبیعت متمایز سازیم، می‌توانیم بگوییم که خصیصه اساسی قوانین آزادی، خود تحمیلی بودن است. بنابراین، عمل علی خودجوش اراده آزاد باید بر طبق قانون خود تحمیلی واقع شود. اما این دقیقاً همان معنای «خودمختاری» است. اراده آزاد باید به گونه‌ای تصور شود که تحت اصل خودمختاری عمل کند؛ یعنی این که بتواند بر اساس ماکزیم‌هایی عمل کند که در عین حال می‌توانند به عنوان قانون عام، اراده شوند. در این صورت، می‌توان این احکام را احکام خود او فرض کرد. از آنجا که ما کشف

1 Ibid.

2 GMM, 76.

3 Cf. 212

4 Ibid

کرده‌ایم که این اصل (اصل خودمختاری)، اصل عمل اخلاقی است، بنابراین می‌توانیم بگوییم که اراده آزاد و اراده تحت قانون اخلاقی یک چیز است.^۱

می‌توان گفت این استدلال شتاب‌زده است، چرا که نیازمند چندین فرض است که هر کدام از آنها نیازمند بررسی دقیق است. آنها عبارتند از:

(۱) اراده آزاد باید قانون خاصی داشته باشد.

(۲) چون هر قانونی یا خودتحمیلی است یا دیگرتحمیلی، قانون آزادی باید خودتحمیلی باشد.

(۳) قانون خودتحمیلی تنها قانون تبعیت از قانون بماهو قانون است. (یعنی اگر بخواهیم از قانون بماهو قانون تبعیت کنیم باید از قانون خودتحمیلی تبعیت کنیم).

علی‌رغم این که بحث‌های قبلی در این باره مفیدند، ولی این فرض‌ها را نباید سرسری گرفت. اگر ما بتوانیم نشان دهیم که عقل عملی باید چنان خود را فرض کند که بر انجام عمل بر طبق اصول عقلانی خودش تواناست، در این اعتقاد ذی‌حق هستیم که عقل باید آزاد و به معنای مورد لزوم خودمختار باشد، زیرا در این مورد می‌توان اراده‌اش را به عنوان اراده خود او لحاظ کرد.^۲ در این صورت نیز استدلال سودمندتر خواهد بود.

برای فهم روشن‌تر علیت اراده که به نظر کانت خودمختار است، انواع علیت را در باره فعل، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

(۱) اگر فعل، معلول مجموعه شرایطی باشد، به طوری که فاعل فعل، کنترل و سلطه‌ای بر آن نداشته باشد، می‌گوییم که فعل، علیت وابسته دارد؛ یعنی علل فعل وابسته به فاعل نیست، بلکه بر عکس، فاعل کاملاً وابسته به شرایطی است که در زمان فعل تحقق دارد.

(۲) اگر فعل به گونه‌ای رخ دهد که اصلاً هیچ علتی برای آن وجود نداشته باشد، می‌توانیم بگوییم که عمل هیچ علیتی ندارد.

(۳) اگر فعل، معلول مجموعه شرایطی باشد که فاعل بر بعضی از آنها کنترل و سلطه داشته باشد، می‌توانیم بگوییم که عمل، علیت مستقل دارد.

در این مورد، جبرگرایی^۳ را می‌توان نظریه‌ای تعریف کرد که بر آن اساس، اعمال انسانی تنها علیت وابسته دارند. اختیارگرایی^۴ را می‌توان به عنوان نظریه‌ای تعریف کرد که بر اساس

1. GMM, 108; ML, 40; CI, 212.

2. CI, 212.

3. determinism.

4. Libertarianism.

آن حداقل بعضی از اعمال انسانی هیچ علیتی ندارند. اگر جبرگرایی صحیح باشد، هیچ عمل مختارانه و آزادانه‌ای وجود ندارد، بنابراین، هیچ موقعیتی وجود ندارد که در آن اخلاق به طور معتبر، الزامی را بر اراده به صورت فرمان عقل وضع و یا تحمیل کند. کسی ممکن است فکر کند که انکار نظریه جبرگرایی به منزله تأیید نظریه اختیارگرایی است. اما چنین نیست، زیرا بعید و در واقع، محال است که عمل اختیاری به این معنا وجود داشته باشد. حتی اگر اعمالی به این معنا وجود داشته باشند، کمکی به نظریه کانت نمی‌کنند. چنین اعمال اختیاری، صرفاً حوادثی هستند که کاملاً مستقل از هر چیزی - از جمله انتخاب فاعل - رخ می‌دهند. به هر حال، اخلاق اساساً مستلزم نوعی رابطه بین اراده فاعل (توانایی برای انتخاب) و اعمال اوست. بنابراین، می‌توانیم نتیجه بگیریم که در حوزه اخلاق هیچ کدام از نظریات جبرگرایی و اختیارگرایی نمی‌توانند حاکم باشند، زیرا که آنها موضوع اخلاق را منتفی می‌کنند. تنها قول سوم است که می‌تواند در حوزه اخلاق حاکم باشد و با اصل خودمختاری اراده سازگاری داشته باشد.^۱

۷ - آیا تنها اراده نیک، آزاد و مختار است؟

از این بیان کانت که اراده آزاد و اراده تحت قانون اخلاقی یا امر مطلق یک چیز است، این مشکل پدید آمده که آیا او ادعا می‌کند که تنها اراده اخلاقاً نیک آزاد است و اراده اخلاقاً بد مجبور و ضروری می‌باشد و در نتیجه، صاحب آن مسئول اعمالش نیست؟ در بحث‌های قبل روشن شد که اگر اراده بخواهد آزاد باشد، قانون آن باید خود تحمیلی و خودمختارانه باشد. قانون خودمختارانه همان ذات و اساس امر مطلق است، بنابراین، اراده تحت قانون خودمختار، همان اراده تحت قانون اخلاقی و امر مطلق است و اراده‌ای که تحت سلطه قانون اخلاقی باشد، اراده نیک است. این مطالب، این اشکال را پدید آورده که آیا به نظر کانت تنها اراده نیک، آزاد است و اراده بد یا اراده‌ای که تحت سلطه قانون اخلاقی نباشد، آزاد نیست؟ ممکن است تصور شود که به نظر کانت، جواب مثبت است، اما چنین تصویری اشتباه است، زیرا کانت با صراحت بین اراده تحت قوانین اخلاقی و اراده‌ای که همواره قوانین اخلاقی را تبعیت می‌کند، تمایز قائل شده است. تحت قوانین اخلاقی بودن، اذعان به امر مطلق است نه بالضروره اطاعت از آن.^۲ (یعنی ممکن است ما قانون اخلاقی را بدانیم، ولی تمایلات مانع عمل به آنها شوند).

1. KFM, 206 - 7.

2. CI, 213.

بدون شک، کانت از ما می‌خواهد که آزادی را در شناخت صرف امر مطلق فرض کنیم: «من باید» مستلزم «من می‌توانم» است. در واقع، مثال‌هایی را که کانت برای توضیح نظریه‌اش در باب آزادی به کار می‌برد، تقریباً مثال‌هایی از عمل اخلاقی بد، نظیر دزدی و دروغ‌گویی است.^۱ انسان بد می‌توانست به صورت دیگری عمل کند. هیچ معنایی برای این گفته که او باید به صورت دیگری عمل کند و هیچ توجیهی برای سرزنش از کار خطایی که انجام داده است، وجود ندارد، مگر این که او آزاد باشد. بنابراین، کانت عقیده ندارد که ما تنها مسئول اعمال خوبمان هستیم و نه اعمال بد، بلکه عقیده او این است که در قبال هر دو نوع اعمال مسئولیم. او در تأسیس اعلام می‌دارد که ما مسئول تمایلات و انگیزه‌ها نیستیم، بلکه تنها مسئول افراط کاری‌هایی هستیم که آنها را قادر می‌سازند که ما کزیم‌های ما را تا حدی تحت تأثیر قرار دهند تا باعث تخلف از قانون اخلاقی شوند.^۲

دون بیکر در این باره می‌گوید: اگر اراده آزاد و اراده تحت قانون اخلاقی یک چیز باشد یا به تعبیر دیگر، اگر اراده نیک تنها آزاد باشد، مشکلی پدید می‌آید که مردمی که غیر اخلاقی عمل می‌کنند آزاد نیستند، بنابراین، نمی‌توانند مسئول اعمالشان باشند. کانت عقیده دارد که همه موجودات عاقل از آن حیث که امر مطلق را به عنوان الزامی بر اعمالشان اذعان می‌کنند، آزادند. کسانی که این الزام را نقض می‌کنند از آن حیث که عقلانی هستند، اذعان دارند که خطا کرده‌اند، زیرا قبول دارند که امر مطلق الزام مناسب را بر اراده‌شان وارد می‌کند. موجودی که امر مطلق را نقض می‌کند و اذعان نمی‌کند که خطا کرده است، نباید امر مطلق را به عنوان الزام بر اراده‌اش بپذیرد. چنین موجودی نمی‌تواند خود را عقلانی بینگارد. بنابراین، موجود از آن حیث که عقلانی است امر مطلق را به عنوان الزام کننده اراده‌اش اذعان می‌کند.^۳

۸- دو نوع دیگر آیینی

ممکن است اعتراض شود که کانت ضرورت طبیعی را با دیگر آیینی یکی دانسته^۴ و دیگر آیینی در آنجاست که انگیزه عمل، کاملاً اخلاقی نباشد.^۵ اگر اعمال غیر اخلاقی نمونه‌هایی از

1. CPR, 168 - 9; CI, 213.

2. GMM, 118; CI, 213; KFM, 247.

3. Don Becker, op.cit, 82.

4. GMM, 107.

5. Ibid, 102.

دیگر آیینی‌اند، آیا می‌توان تحت ضرورت طبیعی قرار گرفتن آنها را انکار کرد؟ چگونه می‌توانیم ادعا کنیم که آنها (اعمال) می‌توانند آزاد و مختار باشند؟ (به عبارت ساده‌تر، کانت در بحث‌های قبل به این نتیجه رسید که اگر عملی به وسیله دیگری وضع شود یا از سر ضرورت باشد، اخلاقی نیست. عملی اخلاقی است که خودمختارانه باشد؛ یعنی به وسیله خود ما وضع شده باشد. در این جا ممکن است این اشکال مطرح شود که آیا اعمال غیراخلاقی که دیگر آیینی‌اند؛ یعنی به وسیله خود ما وضع نشده‌اند، تحت ضرورت طبیعی قرار می‌گیرند؟ یعنی آیا اعمال غیراخلاقی، مانند حوادث طبیعی ضروری‌اند و هیچ اختیاری در مورد آنها نداریم؟)

مطابق نظر کانت دو دیدگاه می‌توان نسبت به عمل داشت: یکی دیدگاه عامل و دیگری دیدگاه ناظر. از دیدگاه ناظر همه اعمال اعم از اخلاقی و غیراخلاقی به یکسان نمونه‌هایی از ضرورت طبیعی‌اند. از دیدگاه عامل هر دوی این اعمال (اخلاقی و غیر اخلاقی) را باید آزاد دانست، زیرا او اذعان می‌کند که حتی در انجام اعمال غیر اخلاقی، می‌تواند از قانون اخلاقی اطاعت کند و باید چنین کند.^۱

بنابراین، کانت اعتقاد ندارد که اراده در انجام اعمال اخلاقاً نیک کاملاً آزاد و در اعمال اخلاقاً بد کاملاً ملزم و مجبور است.

کانت دو معنا در مورد دیگر آیینی به کار می‌برد:

- الف) دیگر آیینی در مورد اشیای بی‌جان بدین معناست که عمل آنها کاملاً ضروری است.
- ب) دیگر آیینی در مورد عمل انسانی از دیدگاه عامل چنین معنایی را ندارد و در هر عمل انسانی اعم از اخلاقی و غیراخلاقی، اراده، فعال، خودجوش و یا آزاد است.^۲

۹ - آزادی باید به عنوان صفت اراده همه موجودات عقلانی پیش فرض گرفته شود

کانت برای اثبات آزادی به معنایی که قبلاً توصیف شد، استدلالی را مطرح می‌کند. تأکید کانت در این استدلال بر ناکافی بودن تجربه طبیعت انسانی است، زیرا تجربه آزادی در صورت امکان (که ممکن نیست) یک واقعیت را عرضه می‌کند نه ارتباط ضروری مورد نظر (رابطه عقلانیت و اراده آزاد) را.

1. CI, 214.

2. Ibid, 215.

انسان معمولی و ساده ممکن است بگوید احساس می‌کند که در عمل مخصوصاً عمل اخلاقی آزاد و مختار است. اما ما محق نیستیم که از احساس صرف، رابطه ضروری انسان بودن و آزاد بودن را نتیجه بگیریم تا چه رسد که مشاهده خود را به همه فاعل‌های عقلانی بماه عقلانی سرایت دهیم. بنابراین، کانت در اینجا یک استدلال استعلایی مطرح می‌کند. استدلال او مبتنی بر رابطه عقلانیت با اراده آزاد است.^۱

کانت در این استدلال ادعای اثبات این امر را ندارد که فاعل عقلانی بماه عقلانی باید مختار و آزاد باشد، زیرا او شناخت نظری چنین ادعایی را فراتر از حدود (عقل نظری) انسان می‌داند. او فقط نشان می‌دهد که فاعل عقلانی بماه عقلانی می‌تواند تنها بر اساس این پیش فرض که آزاد است، عمل کند. برقراری چنین پیش فرض ضروری برای توجیه قانون اخلاقی کافی است. اگر فاعل عقلانی باید بر اساس این پیش فرض که آزاد است، عمل کند، باید هم چنین بر اساس این پیش فرض که تحت اصل خودمختاری است نیز عمل کند.^۲ استدلال چنین است:

مقدمه اول: همه موجوداتی که باید توأم با آگاهی ذهنی به این که به عنوان فاعل آزاد و مختار، عمل کنند، موجوداتی هستند که به معنای عملی، واقعاً فاعل مختارند.

مقدمه دوم: همه موجودات عقلانی دارای اراده، موجوداتی هستند که باید توأم با آگاهی ذهنی به این که فاعل‌های آزاد و مختارند، عمل کنند.

بنابراین، همه موجودات عقلانی دارای اراده، موجوداتی هستند که به معنای عملی واقعاً فاعل‌های مختارند.^۳

هنگامی که استدلال به این صورت مطرح شود، بدون شک، نتیجه از مقدمات حاصل می‌شود. بار این استدلال مبتنی بر اثبات هر یک از مقدمات است، زیرا که صدق نتیجه بستگی به صدق مقدمات دارد. اما دو جنبه مهم این استدلال قبل از بررسی مقدمات باید توضیح داده شود. اولاً، چون نتیجه یک قضیه تألیفی است، حداقل یکی از مقدمات باید تألیفی باشد، زیرا از دو قضیه تحلیلی تنها قضیه تحلیلی نتیجه می‌شود. ثانیاً و مهم‌تر این که استدلال، استدلال عقل نظری نیست. کانت در نقد عقل نظری محال بودن شناخت اراده آزاد

1. GMM, 108: CI, 217.

2. CI, 217 - 8.

3. KFM, 215.

یا اختیار را از طریق مابعدالطبیعه نظری نشان داده است.^۱ کانت در اینجا نظریه خود را در اولین نقد نقض نمی‌کند. این استدلال مبتنی بر عقل عملی است. سعی کانت بر این نیست که اثبات کند آزادی اراده قابل شناخت است، بلکه می‌خواهد اثبات کند که آزادی اراده در عمل ضروری است. ما با استدلال منطقی نمی‌توانیم اراده آزاد را بشناسیم، بلکه می‌توانیم با عمل بشناسیم که ما باید به عنوان فاعل آزاد عمل کنیم.^۲

توضیح مقدمه اول: ما استدلال را با این ایده آغاز کرده‌ایم که یک موجود وقتی تصمیم به عمل می‌گیرد، به خودش به عنوان فاعل آزاد می‌نگرد. اما این آگاهی درونی، تنها آگاهی ذهنی است نه شناخت عینی. ذهنی بودن، مبنای قطعیت نظری را برای فعلیت و تحقق آزادی عرضه نمی‌کند. اما اگر آگاهی ذهنی از آزادی، به طور ضروری روشی باشد که فاعل هنگام تصمیم به انجام عمل در مورد خود می‌نگرد، در آن صورت، باید در مورد خود به عنوان فاعل آزاد بیندیشد، حتی اگر نتواند بشناسد که آیا این اندیشه مبنای عینی در واقعیت دارد یا نه.

به علاوه، او نمی‌تواند از این آگاهی‌های رهایی‌یابد که به عنوان فاعل آزاد، ملتزم به قوانینی است که آن آزادی را متعین و ملزم می‌کنند. از این رو، کانت استدلال می‌کند که هر موجودی که ضرورتاً با این آگاهی ذهنی از آزادی عمل می‌کند تابع قانون اخلاقی است، خواه استدلال متافیزیکی این آزادی را اثبات کند یا نه.^۳

توضیح مقدمه دوم: عقل در مورد احکام نظری باید خود را به عنوان خالق احکام بنگرد،^۴ یا شخص هنگامی می‌تواند خود را عقلانی بداند که عقل‌اش را هنگام حکم کردن، اعمال کند.^۵ اگر عقل احساس کند که میل یا عامل دیگری منبع حکم است تصور نمی‌کند که اصلاً حکمی صورت گرفته است اما اگر عقل خود را خالق احکام بنگرد، این بدین معناست که باید خودش را مختار و آزاد بداند نه متأثر از علل خارجی و در نتیجه مجبور.^۶

از باب نمونه، فرض کنید که من ترس نامعقولی از سیاهی و تاریکی دارم، به اتاق روشنی می‌روم، در اتاق هیچ کس و هیچ چیزی را مشاهده نمی‌کنم که به من آسیبی برساند. ناگهان

1. CPR, 127.

2. KFM, 215.

3. Ibid, 216

4 Ibid.

5. Don Becker, op.cit, 81

6. CI. 218.

نقص الکتریکی، اتاق را در سیاهی فرو می‌برد و من احساس شدیدی از ترس پیدا می‌کنم. من نمی‌توانم بگویم که حکم کرده‌ام که در خطر، زیرا از هیچ خطری مطلع نشده‌ام. با وجود این، آن چه رخ داده به آسانی قابل فهم است: من اصلاً حکمی نکرده‌ام، عواطف من صرفاً در مقابل محرکی عکس العمل نشان داده‌اند.

همین امر در مورد انتخاب انسانی نیز صادق است یا چنان چه استدلال در مورد عقل نظری صادق است، در مورد عقل عملی نیز صادق است. هنگامی که من تصمیم به عملی دارم، عملی را آغاز می‌کنم. در این صورت، من فعالیت را نتیجه فاعلیت خود می‌دانم.^۱ به تعبیر دیگر، کسی که خود را دارای عقل عملی می‌داند، در مورد خود چنان می‌اندیشد که برای ضرورت و الزام اراده و اعمالش، عقلش را اعمال می‌کند. در آن صورت، آن شخص باید در مورد خود چنان فکر کند که آزادانه اصول عملی‌اش را پذیرفته است، یا باید در مورد خود چنان فکر کند که دارای اراده آزاد است.^۲ اگر من از جانب نیروی خارجی احساس الزام کنم که به جهتی کشیده می‌شوم که بر اثر انتخاب من نیست، به سادگی نتیجه می‌گیریم که اصلاً عملی را انجام نداده‌ام، بلکه تنها در مقابل الزامی عکس العمل نشان داده‌ام. این لب احساس مسئولیت من است. من تنها برای اعمالی احساس مسئولیت می‌کنم که عامل آنها باشم.^۳

بنابراین، فاعل عقلانی تنها بر اساس پیش فرض آزادی می‌تواند عمل کند، همان طور که او می‌تواند فکر کند. اراده موجود عقلانی جز تحت ایده آزادی نمی‌تواند اراده خودش باشد.^۴ بدین صورت پیوندی بین عقل و اراده آزاد به طور پیشینی اثبات شده است. با اثبات صدق دو مقدمه، صدق نتیجه نیز روشن می‌شود.

اما این واقعیت که کسی باید در اتخاذ اصول عملش مختار باشد، به این معنائیست که برای شخص باید محدوده‌ای از انتخاب باشد تا از آن میان یکی را برگزیند، بلکه هم چنان که، در منطق برای صحت استدلال از قاعده واحدی تبعیت می‌کنیم در مورد اخلاق نیز دقیقاً یک اصل اساسی در باب عمل وجود دارد که می‌تواند آزادانه پذیرفته شود و آن اصل امر مطلق است.^۵ بنابراین، از این استدلال نتیجه می‌گیریم که پیش فرض آزادی برای عمل و فکر ضروری

1. KFM, 216.

2. Don Beker, op.cit, 82

3. KFM, 216

4. CI 219, GMM, 108

5. Don Beker, loc.cit 82

است، اما خود این پیش فرض نیازمند دفاع و تأیید است؛ یعنی این که حداقل باید نشان دهیم که این پیش فرض تناقض ذاتی ندارد و تجربه هم آن را نفی نمی‌کند.

۱۰ - جهان معقول (دور ادعایی)

اکنون باید به بحث تمایز بین جهان محسوس یا پدیداری و جهان معقول یا نومن و یا فی نفسه بپردازیم. دلیل آن که چرا باید چنین بحثی را دنبال کنیم این است که بدون این تمایز، بر اساس دیدگاه کانت، ناگزیریم که امکان آزادی را انکار کنیم و بنابراین، نه تنها نظریه اخلاقی او را، بلکه هم‌چنین امکان اخلاقی بودنش را نیز انکار کرده‌ایم.^۱ اما کانت قبل از بحث اصلی دو سؤال یا اشکال را مطرح می‌کند:

۱ - چرا من باید اخلاقی باشم و از قانون اخلاقی تبعیت کنم.

۲ - مسأله دور باطل.

اشکال اول چون بی‌ارتباط با بحث آزادی است از ذکر آن خودداری می‌کنیم، ولی اجمالاً اشاره می‌کنیم که در مقابل این سؤال که چرا من باید تکلیفم را انجام دهم، باید چنین پاسخ دهیم که چون تکلیف من است، انتظار جواب دیگری برای این سؤال به منزله انکار ذات تکلیف و فرض این امر است که ما باید تکلیف‌مان را به دلیل دیگری غیر از تکلیف و احتمالاً از سر حب ذات انجام دهیم.^۲ ولی اشکال دوم را مطرح می‌کنیم.

الف) دور باطل ادعایی

اشکال این است که در تمسک به پیش فرض آزادی ما دچار دور باطل می‌شویم. ما چنین استدلال کرده‌ایم که باید آزاد باشیم، زیرا تابع امر مطلق هستیم. بعد به این استدلال پرداختیم که ما به دلیل آزاد بودن باید تابع امر مطلق باشیم.^۳ به تعبیر دیگر، ما برای توجیه الزام اخلاقی (امر مطلق) از تصور فاعلیت مختار و آزاد استفاده کرده‌ایم و سپس برای توجیه فاعلیت مختار از شناخت الزام اخلاقی سود جست‌ه‌ایم.^۴ البته کانت می‌تواند ارتباط ضروری و متقابل بین مفهوم تحت امر بودن و آزاد بودن را اثبات کند، اما این امر اعتبار هیچ کدام

1. CI, 223.

2. Ibid, 224.

3. GMM, 109-10, 113. CI 224.

4. KFM, 222.

(امر مطلق و ضرورت پیش فرض آزادی) را اثبات نمی‌کند. چرا ما نباید هر دو را انکار کنیم؟ راه حل: برای رهایی از دور باطل باید نشان دهیم که یکی از دو مفهوم مبنای مستقلی برای اعتبارش دارد، چون این دو مفهوم به طور متقابل به هم مرتبط‌اند، لازم است تنها توجیهی مستقل برای یکی از این دو، ارائه دهیم (و همین کافی خواهد بود) کانت تلاش می‌کند که فاعلیت مختار و آزاد را به دلیل این که شرط ضروری الزام یا امر اخلاقی است، توجیه کند.^۱ او چنین استدلال می‌کند: هنگامی که ما خودمان را به عنوان فاعل لحاظ می‌کنیم از دو دیدگاه معتبر می‌توانیم او را مورد ملاحظه قرار دهیم:

از یک دیدگاه ما خود را متعلق به جهان معقول و بنابراین، آزاد می‌بینیم، در حالی که از دیدگاه دیگر ما خودمان و اعمال‌مان را متعلق به جهان طبیعت می‌یابیم. این امر می‌تواند روشی برای سازگاری آزادی اخلاقی با ضرورت علی باشد. اما این مساله چگونه برای رهایی از دور به ما کمک می‌کند؟

به روشنی هیچ امیدی برای اجتناب از دور نمی‌رود، مگر این که بتوانیم بصیرت مستقلی را در مورد عضویت جهان معقول ادعا کنیم. این بصیرت ادعایی نه مبتنی بر پیش فرض آزادی است و نه مبتنی بر پیش فرض اخلاق.^۲ کانت به نظر می‌رسد از طریق متمرکز شدن بر عمل‌کرد نظری عقل تا حدی از دور اجتناب کرده است و بدین دلیل تلاش می‌کند خصیصه ضروری عقل بماهو عقل را اثبات کند. اما این دقیقاً همان کاری است که او در توجیه پیش‌فرض آزادی انجام داده است.^۳ او در آخر استدلالش مطرح می‌کند که موجود عقلانی باید خود را به عنوان کسی که برخوردار از عقل است، متعلق به جهان معقول بداند، بنابراین، تحت ایده آزادی عمل کند و تابع امر مطلق خودمختاری باشد.^۴ اما او بلافاصله بعد از آن در مقام ادعا کردن در مورد اجتناب از دور چنین اظهار می‌دارد: هنگامی که ما در مورد خودمان به عنوان آزاد و مختار فکر می‌کنیم، خودمان را به عنوان اعضا به جهان معقول منتقل کرده‌ایم. اما باز در جواب این سؤال که امر مطلق چگونه ممکن است؟ همین تردید را ملاحظه می‌کنیم. او باز با این ادعا شروع می‌کند که موجود عاقل باید به عنوان این که برخوردار از عقل است خود را متعلق به جهان معقول بداند و به نظر می‌رسد که چنین نتیجه

1. Ibid, 222 - 3.

2. CI, 225.

3. Ibid

4. GMM. 112 - 3; CI, 225

گرفته که تنها او می‌تواند خود را اعمال‌کننده علیت لحاظ کند و اراده آزاد را نمودار سازد.^۱ اما او باز در پایان استدلالش، آن را چنین خلاصه می‌کند: اوامر مطلق ممکن‌اند، زیرا تصور آزادی مرا عضو جهان معقول قرار می‌دهد.^۲ آیا او از عضویت در جهان معقول به آزادی استدلال می‌کند یا برعکس؟ یا این که صرفاً ارتباط ضروری و متقابل بین مفهوم عضویت در جهان معقول و مفهوم آزادی را اثبات می‌کند، ارتباطی که نمی‌تواند دور را رفع کند.^۳ اگر کانت واقعاً فرض می‌کند که می‌تواند از عقل نظری شروع کند و از آن به عضویت در جهان معقول و از عضویت در جهان معقول به آزادی و از آزادی به توجیه خصیصه الزام‌آور قانون اخلاقی پی ببرد، هر چند از دور باطل اجتناب ورزیده، ولی به خطای اساسی دیگری فرو افتاده است. آشکارا محال است که الزام اخلاقی را از ملاحظات و بررسی‌های کاملاً معرفت‌شناسانه و متافیزیکی که هیچ ارتباطی با اخلاق ندارد، استنتاج کند. ملاحظات متافیزیکی در باب آزادی و عضویت در جهان معقول برای دفاع از اصل اخلاقی که فرض بر این است که به طور مستقل اثبات می‌شود، مطلقاً ضروری است. اما آنها نمی‌توانند آن را اثبات کنند. نظریه کانت در تأسیس هر چه می‌خواهد باشد، ولی او از این امر هنگام نوشتن نقد عقل عملی کاملاً آگاه بوده است. بنابراین، وظیفه اصلی ما بررسی این نکته است که تا چه حد این استدلال در دفاع از آزادی و نیز از اخلاق موفق بوده است.^۴

ب) دو دیدگاه (تمایز بین جهان‌پدیداری و حسی و جهان‌نومن و معقول)

نظریه دو دیدگاه بخش اساسی یا لب فلسفه نقدی کانت است. نظریه اساسی کانت، یعنی انقلاب کپرنیکی او، نتیجه تلاش متفکران مختلف قرن هیجدهم، نظیر لایب‌نیتس و حتی هیوم بود، اگرچه فقط کانت بود که تلاش جدی و مستمر برای ارائه مفصل نتایج و پیامدهای این نظریه به عمل آورد. این نظریه، این است که ذهن انسانی تا حدی با جهان برای شناخت جهان (آن گونه که برای ما شناخته می‌شود) مشارکت دارد، اگر چنین است و اگر ذهن انسانی ساده‌تر و راحت‌تر از جهان شناخته می‌شود، بنابراین، بررسی فلسفی ذهن ما را قادر می‌سازد که بعضی از ویژگی‌های اساسی را کشف کنیم که جهان آن گونه که برای ما شناخته می‌شود،

1. Ibid.

2. GMM, 114.

3. CI, 226.

4. Ibid.

بالضروره باید واجد آنها باشد.^۱

در مورد شناخت جهان، همه تصوراتی که از طریق حواس به ما عرضه می‌شوند بدون خواست خود ماست. ما فرض می‌کنیم که این تصورات از جانب موجودات و اشیای خارجی به ما رسیده است و آن اشیاء را به عنوان مبنا و زمینه تصورات فرض می‌کنیم، ولی هیچ شناخت حسی از آنها نداریم. ما آنها را تا آنجا که ما را متأثر می‌کنند می‌شناسیم، به تعبیر دیگر، آنها را آن گونه که برای اذهان متناهی انسانی نمودار و ظاهر می‌شوند می‌شناسیم. ما می‌توانیم آنها را جهان پدیدار و یا ظواهر بنامیم. چون این جهان تنها از طریق حواس ما آشکار می‌شود می‌توانیم آن را جهان حسی یا محسوس نیز بنامیم. اما ما باید جهان را آن طور که واقعاً و فی نفسه وجود دارد و برای ما نمودار نمی‌شود و مبنا و زمینه جهان پدیداری است نیز تصور کنیم. این جهان را می‌توان جهان اشیای فی نفسه یا جهان معقول یا نومن نامید. (جهان حسی و معقول تعبیر انگلیسی است، ولی جهان پدیداری و نومن تعبیر یونانی است). چون بر اساس دیدگاه کانت هر شناختی مبتنی بر ترکیب فکر، حواس یا ذهن و داده‌های حسی است، ما باید بگوییم که جهان اشیای فی نفسه، اگرچه می‌تواند و باید تصور شود، ولی امکان ندارد که ما آن را بشناسیم. چنین نظریه‌ای فرض می‌گیرد که هم اذهان انسانی به طریق واحدی عمل می‌کنند و هم جهانی که برای آنان پدیدار می‌شود جهان واحدی است، هر چند برای اشخاص مختلف ممکن است متفاوت به نظر رسد.

بنابراین، از این مطالب، تمایز اجمالی بین عالم حسی (پدیدارها) و عالم معقول (نومن) عرضه می‌شود.^۲

نظریه شیء فی نفسه بی‌صبرانه، هم به وسیله کسانی که معتقدند هیچ واقعیتی جز تصورات حسی وجود ندارد و هم به وسیله کسانی که معتقدند ذهن انسانی باید واقعیت را آن گونه که در واقع، وجود دارد بشناسد، مورد انکار واقع می‌شود. کل فلسفه کانت یک استدلال مستمر علیه نظریه دوم است که کانت آن را واقع‌گرایی یا رئالیسم استعلایی می‌نامد، کانت در مقابل فنومنولیست‌ها یا پدیدارگراها که خشنودند پدیدارها را تنها واقعیت لحاظ کنند یک رئالیست یا واقع‌گرایی تجربی نامیده می‌شود. این که کانت بین جهان پدیداری و نومن تمایز قائل شده است، نباید منجر به این تصور خطا شود که بر اساس نگرش کانت دو جهان وجود

1 ML. 41. CI, 226 - 7.

2 Ibid KFM, 224.

دارد. به نظر او تنها یک جهان وجود دارد، اگرچه ما تنها می‌توانیم جهان را آن گونه که برای ما پدیدار می‌شود بشناسیم. ما باید در واقع، این جهان واحد را به دو صورت تصور کنیم.

۱ - آن گونه که برای تجربه حسی ما نمودار می‌شود.

۲ - آن گونه که در واقع هست.^۱

به این دلیل، کانت از دو دیدگاه سخن می‌گوید: ۱ - دیدگاهی که از طریق آن ما اشیا را به عنوان پدیدار لحاظ می‌کنیم. ۲ - دیدگاهی که از طریق آن ما اشیا را به عنوان نومن یا شیء فی نفسه لحاظ می‌کنیم. تعبیر دیدگاه تنها برای پرهیز از فرض وجود دو جهان مجزا و متمایز به کار برده شده نه این که پدیدار یا نومن و یا هر دو غیر واقعی هستند. بنابراین، تنها یک جهان وجود دارد که از دو منظر و دیدگاه متفاوت می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد.^۲

ج) دو دیدگاه در مورد «خود» یا «من»

تمایز بین جهان پدیدار و نومن در مورد شناخت هر چیزی از جمله شناخت انسان به خودش نیز اعمال می‌شود. از یک دیدگاه انسان با حس درون می‌تواند خودش را تنها آن گونه که ظاهر می‌شود بشناسد. افکار، احساسات، تمایلات، خواست‌ها و تصمیم‌ها و ایده‌های ما از اشیای مادی همگی به حس درونی متعلق هستند.^۳ کانت معتقد است که همه انطباعات ما اعم از اشیای خارجی و یا حس درونی، زمان‌مند هستند؛ یعنی در زمان رخ می‌دهند. او در نقد عقل محض استدلال می‌کند که خود زمان انطباعات نیست، بلکه یکی از صورت‌های حساسیت و ضروری برای هر نوع ادراکی است. به تعبیر دیگر، عنصر زمان چیزی است که از جانب ذهن به هر انطباعاتی اضافه یا تحمیل می‌شود، بنابراین، هر چیزی، آن گونه که ما آن را درک می‌کنیم خصیصه زمانی دارد. ما حتی خودمان را تنها آن گونه که در زمان درک می‌کنیم، می‌شناسیم و نمی‌توانیم خودمان را آن گونه که تصور نمی‌کنیم؛ یعنی همان طور که ما از منظر خدا شناخته می‌شویم، بشناسیم. به علاوه، چون ما خودمان را به عنوان یک پدیدار درونی و زمان‌مند می‌شناسیم، این خود حسی تابع همه قوانین حاکم بر جهان حسی، مخصوصاً قوانین ضرورت علی روانی است. این خود پدیداری، آن گونه که ما آن را می‌شناسیم، فاقد

1 GMM. 117; CL 228

2 CL 228

3 Ibid 233

آزادی است.^۱ پس تا آنجا که انسان منفعلانه احساسات یا صورت‌های حسی را می‌پذیرد، باید خود را متعلق به جهان حسی در نظر بگیرد و از این دیدگاه می‌تواند خود را تحت قانون علی طبیعت لحاظ کند. اما او در پس این ظواهر باید فرض کند که یک خود یا من فی نفسه وجود دارد، همان‌طور که در مورد تجربه بیرونی چنین اعتقادی دارد.^۲ تا آن جا که انسان ممکن است قابلیت فعالیت محضی را جدا از حواس داشته باشد باید خود را متعلق به جهان معقول لحاظ کند. اما چون قوانین علیت طبیعی تنها در جهان حسی اعمال می‌شوند، از این دیدگاه که مرتبط به جهان معقولیم می‌توانیم خود را فاعل آزاد و خودانگیخته بدانیم که بر طبق قوانین آزادی یا اصول عقلی که تجربی نیست گزینش می‌کند و تحت جبر قوانین ضرورت علی طبیعی واقع نمی‌شود.^۳ جهان معقول در اینجا به عنوان جهان عقلی توصیف می‌شود، جهانی که به دلیل عقلانی بودن، معقول است، اگرچه در مورد این جهان معقول نمی‌توانیم شناختی داشته باشیم. بنابراین، می‌توان دو دیدگاه نسبت به «خود» داشت.^۴

با این دیدگاه دوگانه، اثبات می‌شود که اراده آزاد یا آزادی از لحاظ منطقی ممکن است. اما این امر کافی نیست، بلکه کانت باید اثبات کند که آزادی یک واقعیت عملی است. او این کار را با نشان دادن این که ما باید خودمان را به عنوان موجودی در جهان معقول بنگریم اثبات می‌کند.^۵

انسان واقعاً در خودش یک فعالیت محض جدا از حواس می‌یابد، او در خودش قدرت عقل را می‌یابد. کانت ابتدا به عقل نظری تمسک می‌جوید، اگرچه او عقل را به معنای نقادانه (خاص خود) در نظر می‌گیرد.

او سه کارکرد برای فعالیت عقلانی یا ذهن تشخیص می‌دهد:

۱ - حساسیت: توانایی ذهن است برای ادراک انطباعات حس درونی و بیرونی از طریق صورت‌های مکان و زمان.

۲ - فاهمه: توانایی ذهن است برای دریافت انطباعات از حساسیت، که بر طبق اصول پیشین شناخت، آنها را با هم ترکیب کند و حکم کند که آیا انطباعات ترکیبی، تجربه‌های

1. KFM, 225

2. CI, 234

3. KFM, 226.

4. ML, 41.

5 KFM, 227.

اصیل جهان حسی‌اند یا نه. از آنجا که فاهمه بر طبق قوانین پیشینی خود عمل می‌کند، تا حدی که ضرورت علی احکامش را متعین نمی‌کند قوه خودبه‌خودی است. فاهمه نمی‌تواند اشیا یا حوادثی را که به طریقی نتوانند ادراک شوند، مورد قضاوت و داوری قرار دهد، زیرا وظیفه آن تنها سروکار داشتن با انطباعات حسی است. هر تلاشی برای به کارگیری قوانین فاهمه در جهان معقول، محکوم به شکست و منجر به تناقض می‌شود.

۳- عقل: وظیفه مشروع عقل، ادغام و متحد کردن احکام تجربی فاهمه تحت ایده‌های خود است. از آنجا که عقل تنها به محصولات فاهمه نظم می‌بخشد نه به انطباعات حسی، فعالیت‌اش محدود به جهان انطباعات حسی نمی‌شود. عقل می‌تواند از محدودیت‌های زمان و مکان‌رهایی یابد و در پی شناخت اشیایی نظیر وجود خدا، خلقت جهان و آزادی و اختیار اراده که ورای تجربه‌اند، باشد. متأسفانه هنگامی که عقل به فراسوی محصولات فاهمه می‌رود، خود را از تنها ارتباط قابل دست‌رس به واقعیت، یعنی ادراک (حسی) منقطع می‌کند. عقل به ناچار در این دو مورد گرفتار خطا می‌شود: یا با اخذ اصول از فاهمه و به کارگیری آنها خارج از متن و زمینه انطباعات حسی (مثلاً به کارگیری اصل علیت برای توضیح منشأ جهان) و یا با به کارگیری ایده‌های محض خود در جهان انطباعات حسی (مثلاً به کارگیری ایده آزادی برای توصیف خود‌پدیداری). در هر دو روش استفاده نابه جا از عقل صورت گرفته است، بنابراین، به نتایجی متناقض منتهی می‌شود.

کانت استدلال می‌کند که کاربرد مشروع عقل، تنظیمی و نظام بخشی است نه قوام بخشی؛ یعنی عقل نمی‌تواند حقیقت را کشف کند، بلکه قواعدی را مطابق با ایده‌هایش وضع می‌کند که به واسطه آنها فاهمه باید به معرفت تجربی سامان دهد. برای نمونه، این قاعده عقل که جهان باید کل سازگاری باشد که در آن هیچ قانونی متعارض با قانون دیگر نباشد. ما به یاد می‌آوریم که این مفهوم و نظر، فرض واقعی برای اولین صورت‌بندی امر مطلق بود. ما نمی‌دانیم که این نظر واقعاً صادق است یا نه، ما تنها تجربه‌هایمان را به شیوه‌ای تنظیم می‌کنیم که تجربه‌ای که باعث ناسازگاری در طبیعت می‌شود (مثلاً فردی که از داخل دیوارهای آجری محکم عبور می‌کند) به عنوان یک توهم و امر خیالی مورد قضاوت قرار گیرد. (یعنی ما واقعاً صدق این گزاره را که جهان باید یک کل سازگار باشد نمی‌دانیم، بلکه تجربه‌هایمان را به شیوه‌ای تنظیم می‌کنیم که با هم سازگار باشند و تجربه ناسازگار با بقیه را یک توهم می‌دانیم.)

توانایی عقل بر این که مستقل از محدودیت‌های جهان مکان‌مند و زمان‌مند حسی فکر

کند، تأثیر مهمی بر اخلاق دارد. اگر ما مستقل از حساسیت فکر کنیم، به همان اندازه از محدودیت‌های علی زمانی و مکانی آزاد هستیم، به خصوص آن جا که ما می‌توانیم خودمان را موجودی بدانیم که عضو عالم حسی نیست، بلکه عضو عالم معقول است. عقل نمی‌تواند صرفاً به عنوان حلقه‌ای در زنجیره علی به خود بنگرد. هر موجود انسانی که فکر کند، باید خود را به عنوان عقل خودبه خودی بنگرد.^۱

انسان به دلیل این خصیصه خودبه خودی عقل، باید به خود به عنوان کسی که متعلق به جهان معقول است، نه تنها در حوزه عقل نظری، بلکه در حوزه عقل عملی و نیز کسی که تابع قوانینی است که ریشه در عقل تنها دارند، بنگرد.

در حوزه عقل عملی اگر انسان به دلیل عقلش خود را متعلق به عالم معقول بداند باید اراده‌اش را آزاد از تعیین علل حسی و نیز تابع قوانینی بداند که ریشه در عقل تنها دارد. بیان این امر، بیان این نکته است که او هرگز نمی‌تواند عمل علی اراده خود را جز تحت ایده آزادی تصور کند. بنابراین، انسان به عنوان موجود عقلانی باید تنها بر پیش فرض آزادی عمل کند و از اینجاست که اصل خودمختاری و امر مطلق نتیجه می‌شوند.^۲

از این دیدگاه که فاعل عقلانی خودش را آزاد و عضو جهان معقول تصور می‌کند، او باید به اصل خودمختاری اذعان کند. اما هنگامی که در مورد خود، هم به عنوان عضو جهان معقول و هم به عنوان عضو جهان حسی می‌اندیشد، باید اصل خودمختاری را به عنوان امر مطلق تلقی کند،^۳ زیرا الزام، احساس تأثیر دو نیروی متعارض است که انسان به عنوان عضو جهان معقول صادر می‌کند و انسان به عنوان عضو جهان معقول و حسی باید اطاعت کند.^۴ بنابراین، با این استدلال دور باطل برطرف شده و آزادی اراده ثابت می‌شود.

کانت در نقد عقل عملی بیانی دیگر برای حل این دور پیشنهاد می‌کند و می‌گوید: من تنها به یاد می‌آورم که آزادی *ratio essendi* (نسبت وجودی) قانون اخلاقی است، در حالی که قانون اخلاقی *ratio cognoscendi* (نسبت شناختی) آزادی است، زیرا اگر قانون اخلاقی به وضوح قبلاً در عقل ما اندیشه نشود، هرگز خودمان را در فرض آزادی موجه نمی‌یابیم، اگرچه آن متناقض نباشد. اما اگر آزادی وجود نداشته باشد، دنبال کردن قانون اخلاقی در

1. KFM, 221 - 9.

2. ML, 42.

3. Ibid.

4. KFM, 232.

خودمان محال خواهد بود؛^۱ یعنی وجود آزادی و اختیار بر قانون اخلاقی تقدم دارد، ولی شناسایی و تصور قانون اخلاقی بر آزادی تقدم دارد.

۱۱ - مقولات آزادی (مفاهیم خیر و شر)

بحث کانت در مورد مقولات آزادی به غایت پیچیده و دشوار است. وایت بک یکی از مفسران و مترجمان کانت در این زمینه می‌گوید: با بحث از این موضوع وارد تاریکی می‌شویم.^۲ کانت می‌گوید: ما در نقد عقل عملی از اصول شروع می‌کنیم و به مفاهیم می‌پردازیم و تنها در آن صورت اگر ممکن بود به حواس می‌رسیم، در حالی که در عقل نظری باید از حواس شروع کنیم و به اصول منتهی شویم.

دو دلیل متفاوت برای این بررسی معکوس وجود دارد.

۱- ما در حوزه عقل عملی با اراده سر و کار داریم نه با شناخت اشیا و تعیین اراده با اصول

است نه با مفاهیم.

۲- اثبات اصول آسان است، زیرا در ذهن و آگاهی انسان طبیعی، شناخت اصل به عنوان قانون وجود دارد که کاملاً پیشینی و مستقل از حواس و بنابراین، مستقل از مفاهیم، متعلقات و موضوعات و عرضه آنها به حواس است. وظیفه عقل عملی شناخت نیست، بلکه تحقق بخشیدن به موضوعات (یعنی خیر و شر) به واسطه اراده است که علت آنهاست و اصل تعیین بخش آن علت در عقل است. مفاهیم موضوعات عقل عملی (مفاهیم خیر و شر اخلاقی) نمی‌توانند پیش یا مستقل از اصول عرضه شوند. اگر غیر از این باشد، یا ما باید هیچ شناخت پیشینی از خیر و شر نداشته باشیم، همان‌طور که شناخت پیشینی از متعلقات تجربی میل نداریم، یا این که ما باید حس اخلاقی، یعنی یک نوع شهود پیشینی برای ارزش اخلاقی داشته باشیم. کانت وجود چنین شهودی را انکار می‌کند. بنابراین، چون ما شناخت پیشینی از خیر و شر نداریم، پس باید آنها را از اصول اخذ کنیم؛ یعنی این مفهوم خیر و شر است که از قانون اخلاقی اخذ می‌شود نه بر عکس ... بررسی نقادانه از تحلیلات عقل عملی محض با بیان امکان اصول عملی پیشین شروع می‌شود.^۳ (برای توضیح بیشتر به بخش هشتم فصل دوم مراجعه شود).

1. CPRa, 291.

2. CP, 136.

۳. ر.ک: عبدالرحمن ندوی، همان، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ CP, 66; CPRb, 317.

همان‌طور که مفاهیم فاهمه یا مقولات عقل نظری به اشیا، یا اعیان اشاره دارند، خیر و شر در اصل به آنها اشاره ندارند و حتی همانند مقولات نظری به اشیا، اعمال نمی‌شوند. کانت می‌گوید: مفاهیم خیر و شر قوام بخش متعلقات تجربه نیستند. آن‌گونه که مفاهیم نظری قوام بخش‌اند، بلکه آنها متعلقاتی از تجربه را که باید به آنها اعمال شوند و قبلاً تحت مقولات نظری عرضه شده‌اند، پیش فرض قرار می‌دهند. هنگامی که ما درباره یک شیء که خیر است سخن می‌گوییم، از مقوله علیت برای ارتباط آن شیء با علتش که در عمل اراده قرار دارد، بهره گرفته‌ایم. افعال و اعمال اراده، از یک سو، تحت قانون آزادی است و از این رو، متعلق به رفتار موجودات عاقل و از سوی دیگر، به عنوان حوادث در جهان حسی، متعلق به جهان پدیداری است، آن‌چنان که قواعد عقل عملی تنها بر طبق مقولات فاهمه ممکن هستند. کانت می‌گوید که یک شیء به عنوان متعلق عقل عملی تنها اگر با عمل انتخاب آزاد صورت بگیرد، خیر نامیده می‌شود. اما انتخاب آزاد تنها به شرطی ممکن است که متعلق برگزیده شده، بر طبق قواعد (یا مقولات) تجربه حسی ممکن باشد. (از این رو، برای من ممکن نیست که مربع گرد را متعلق اراده خود بسازیم، هر چند که در کار خود توانا باشم). امکان عملی، امکان نظری را پیش فرض قرار می‌دهد.

بنابراین، هیچ کدام از اصول عقل عملی نمی‌تواند متعارض با شرایط امکان طبیعی اشیا باشد، زیرا متعلقات عقل عملی به طور کلی، باید متعلقات ممکن تجربه طبیعی باشند. پس مقولات عقل نظری با مقولات عقل عملی در این جهت با هم مشابهت دارند که مقولات عقل عملی تنها در ارتباط و هماهنگی با مقولات عقل نظری ممکن هستند.^۱

من شیء را فقط تا آنجا که در رابطه ضروری با قوه میل قرار می‌گیرد «خیر» می‌نامم. من امر خوشایند را با خیر یکی نمی‌دانم، زیرا امر خوشایند، واجد این رابطه ضروری نیست. امیال من متکثر و مختلف هستند. لذت غذا خوردن با لذت ورزش و لذت این دنیا با امید به لذت‌های آن دنیا مختلفند. اما گر من چیزی را خیر می‌نامم، منظور یک شیئی است که ضرورتاً به وسیله یک انسان عاقل خواسته می‌شود، انسانی که عقلش بر امیال یا حداقل بر انتخابی که از میان مطلوب‌ها کرده است، تسلط دارد. از این رو، «من می‌خواهم» به لحاظ عقلی شبیه «من فکر می‌کنم» است، «من می‌خواهم» باید بتواند با همه تصورات من از یک شیء به عنوان خوب توأم باشد، اما این بدین معنا نیست که من به حالتی از شخصیت عقلانی

کامل رسیده‌ام که دارای ارادهٔ مقدس است. هر چند من می‌توانم بسیاری از اشیایی را که خیر نیستند بخواهم، اما به عنوان یک موجود عقلانی می‌توانم انتخابهای خود را محدود به آنهایی کنم که به لحاظ عقلانی مطلوب هستند و چنین حالتی قداست اراده نیست، بلکه فضیلت است.^۱ این گزاره که «من X را می‌خواهم»، گزاره‌ای از امر واقع است و در هر لحظه من واقعاً X و اموری را که می‌دانم با آن ناسازگارند، می‌خواهم (یعنی چون این خواستن از عقل ناشی نشده است هم X را می‌خواهم و هم امور ناسازگار با آن را). اما این گزاره که «من X را عقلاً می‌خواهم»؛ یعنی من X را تحت، قانونی از عقل که نه تنها برای خود، بلکه برای دیگران معتبر می‌دانم، اراده می‌کنم و بدین معناست که X خیر و نیک است. این حکم می‌تواند الزامی بر امیال سرکش من که طالب اموری ناسازگار با X اند، باشد. این حکم که X خیر است، قضاوتی عقلانی است که به لحاظ عینی معتبر است و متمایز از قضاوت‌های حسی دربارهٔ X است؛ برای مثال این که X لذت بخش است. تنها موجود عقلانی می‌تواند قضاوت کند که X خوب است، اما حیوان تنها می‌تواند X را بخواهد. عقل، کثرات امیال را مطابق با اصول و قواعد عملی ترکیب می‌کند و کانون مشترک آنها شیئی است که خیر نامیده می‌شود.^۲

کانت می‌گوید: این مقولات آزادی - در تقابل با مقولات نظری که مقولات طبیعت نامیده می‌شوند - مزیت آشکاری بر مقولات نظری دارند. مقولات آزادی از جدول مقولات آزادی که در بخش بعد خواهد آمد روشن خواهد شد، اما در اینجا لازم است توضیح دهیم که منظور کانت از این مقولات آزادی که آنها را مقولات عقل عملی نیز می‌نامد، چیست؟

اما از جدول (مقولات عقل عملی) روشن خواهد شد که کانت هنوز تصمیم نگرفته است که کدام یک از واژه «قاعده» (rule) یا مفهوم (concept) نام بهتری برای آنهاست. بنابراین، جای خطا و حتی تعجب نیست که کانت گاهی اوقات به مقولات به عنوان قاعده و گاهی اوقات به عنوان مفهوم اشاره می‌کند. هر مقوله‌ای، چنانچه گویی یک مفهوم (مانند هر مفهومی)، متضمن قاعده‌ای برای تألیف تصورات است. (این امر نه تنها در مورد مقولات، بلکه در مورد هر مفهومی نیز صادق است؛ برای مثال مفهوم «گربه»، هر چند یک مفهوم پسینی است، ولی قاعده‌ای است، برای تألیف تصورات ادراکی و خیالی ما که به هنگام گفتن این که «یک گربه وجود دارد»، لازم و ضروری است). مفاهیم عملی اولیه، فقط مفاهیم خیر

1. Ibid.

2. Ibid, 139.

و شر به طور کلی هستند؛ قواعدی که کاربرد آنها را در تألیف امیال آشکار می‌کند، ملاحظه آنها برای تبدیل امیال به امیال یا اراده عقلانی لازم و ضروری است.^۱

به علاوه، کانت به ما می‌گوید که مقولات آزادی صورت‌های تعیین انتخاب و بنابراین، صورت‌های متعلقات انتخاب عقلانی هستند. آنها، صورت‌های اشیا به طور مطلق نیستند که نیازمند آن باشند که شهودها تألیف شوند؛ این امر آنها را موضوعات و متعلقات شناخت می‌سازد نه عمل. این استقلال از شهود، مزیت آشکار مقولات عملی بر نظری‌اند. در مورد هر مقوله‌ای که در تعیین یک شی به کار می‌رود باید بتوان شهودی مطابق با آن را عرضه کرد؛ در غیر این صورت، مفهوم تهی و بی‌محتوا می‌شود و تنها احکام تحلیلی می‌توانند بر پایه آنها ساخته شوند. اما خیر و شر هیچ شهود مطابقی ندارند و هیچ شهودی نمی‌تواند مطابق با تعیین انتخاب عرضه شود، در حالی که تعیین موضوع شناخت از طریق شاکله‌سازی مفهوم صورت می‌گیرد.

آنچه واقعاً مفاهیم خیر و شر را از تهی شدن در امان نگه می‌دارد، شهود، یعنی منشأ واقعیت تجربی نیست، بلکه اصلی است که کانت در جای دیگر آن را «واقعیت عقل محض» می‌نامد؛ یعنی شناخت خود اصل به مفاهیم عملی، محتوا می‌دهد، در حالی که در مورد عقل نظری، مفاهیم قبل از این که اصول تألیفی بتواند از آنها تدوین شود باید نسبت به شهود شکل بگیرند. این امر باعث مزیت مقولات عملی بر مقولات نظری می‌شود. مفاهیم نظری، تنها به دلیل شهود که کاملاً متفاوت و مستقل از فکر است می‌توانند تألیف شوند. از سوی دیگر، مفاهیم عملی با واقعیت عقل محض، بدون نیاز به تمسک به شهودهای تجربی یا محض یا احساس‌های لذت، توجیه می‌شوند.^۲

مفاهیم عملی پیشینی شناخت‌های بی‌واسطه‌ای درباره آن‌چه باید باشند، هستند، زیرا آنها نتایج واقعیت آغازین قانون عقل عملی محض هستند که موجود عقلانی بماهو عقلانی خواهان آن است که به چنین و چنان طریق‌هایی عمل کند. متعلق و موضوع آنها مستقیماً عرضه می‌شوند (آن گونه که باید باشند نه آن گونه که هستند)؛ خود مفهوم، شناخت است و نیازی نیست که تا شاکله‌سازی مفهوم یا عرضه یا ساخت آن در شهود، در انتظار بمانیم.

بنابراین، ما در اینجا نمونه‌ای در کل شناخت داریم که فکر می‌تواند متعلق خود را

1. Ibid.

2. Ibid, 140 - 1.

مستقیماً خلق کند، نه این که علت سلسله‌ای از حوادث باشد که ممکن است به یک شیء ختم شود. (این شیء و متعلق، احترام است که نتیجه ضروری شناخت قانون است). اما شناختی که بدین ترتیب به دست می‌آید، شناختی نیست که متعلق آن وجود دارد، چرا که آن شناخت نظری خواهد بود که نیازمند شهود است. شناختی که بدین ترتیب به دست می‌آید، شناخت چیزی است که باید باشد. کانت حتی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: مفهوم، وجود متعلق را خلق می‌کند، زیرا متعلق، تعیین خاص اراده است. آزادی یک نوع علیتی است که علت یک عمل، حادثه پدیداری دیگری نیست و این نوع علیت را ما نمی‌توانیم بفهمیم. ما تنها رابطه علی و معلولی زمانی را می‌فهمیم.^۱

۱۲ - جدول مقولات آزادی

کانت بعد از ارائه جدول چنین می‌گوید: برای توضیح و روشنی جدول چیزی اضافه نمی‌گویم، زیرا فی نفسه به قدر کافی قابل فهم است.^۲ هیچ کس تاکنون ادعای او را نپذیرفته است، حتی شوتز^۳ که یکی از وفادارترین شاگردانش است، راهی را برای بهبودی و اصلاح جدول به استادش پیشنهاد می‌کند. جدول مقولات عملی بر خلاف جدول مقولات نظری، هیچ استفاده دیگری از آن صورت نگرفته است، علی‌رغم این بیان کانت که چنین تقسیمی که مبتنی بر اصول است، در هر عملی به دلیل قابل فهم (معقولیت) و کامل بودن بسیار سودمند است.^۴ با این همه، ویژگی‌های اصلی جدول، مفهوم و معقول است.

قبل از طرح و تفسیر مطالب جدول بگذارید این نکته را بررسی کنیم که انتظارات به جای ما از کانت، در تدوین جدول مقولات آزادی چیست.

اولاً، انتظار داریم که او به یک شیوه نظام‌مند و سازوار، ویژگی‌های منطقاً ثابت و انتزاعی احکام عملی را تدوین کند. هم‌چنین انتظار داریم که به طور نظام‌مند به تمایزات بین قوانین و ماکزیم‌ها، اصول مادی و صوری، اوامر شرطی و مطلق، اوامر کامل و ناقص، احکام اخلاقی، حقوقی، قوانین و اوامر و غیره، بپردازد.

1. Ibid, 141 - 2; CPRb, 318.

2. CPRb, 319; CP, 144.

3. schutz.

4. Ibid.

ثانیا، انتظار داریم که او مفاهیم (مقولات) خیر را منطبق با هر یک از انواع احکام مطرح کند. در آن صورت، ما جدولی از احکام یا قواعد و مطابق با آن جدولی از مفاهیم داریم.^۱ اما او به این طریق عمل نکرده است. او فرض می‌گیرد که جنبه‌های صوری و مهم احکام عملی، شبیه احکام نظری‌اند و بدین ترتیب، او از تقسیم مقولات در جدول احکام اولین نقد، بهره جسته است. کانت در جدول به وضوح احکام و مفاهیم را از همدیگر متمایز نکرده است، آن گونه که در آن ما گاهی یکی را به جای دیگری می‌یابیم. بعضی مشکلات دیگر از این واقعیت بر می‌خیزد که مقولات عقل عملی مانند مقولات فاهمه نظری کاملاً صوری نیستند، بلکه همواره محتوایی در علیت خاص (آزادی) که *ratio essendi* (نسبت و رابطه وجودی) خیر اخلاقی است، دارند. منشأ مقولات خیر و شر، آن گونه که نظام جدول عرضه می‌کند، منحصرأ مرهون انواع احکام عملی نیست، بلکه مرهون انواع علل یا معلولاتی است که در احکام عملی گوناگون تنوع یافته‌اند.

برای تفسیر و ارائه جدول، تغییری در آن انجام شده است. اصل یا قاعده از مقوله یا مفهوم خیر متمایز خواهد شد. آنجا که کانت یکی را بیان می‌کند تلاش می‌شود که دیگری نیز بیان شود.^۲

الف) مقولات کمیت

احکام عملی یا اصولند یا قواعد، ما در اینجا فقط با اصول سر و کار داریم، اصول یا صرف ما کزیمند یا قوانین، ما کزیم‌ها یا ما کزیم‌های یک فردند یا ما کزیم‌های عموم انسان‌ها. قوانین به دلیل اعتبار کلی‌شان و نیاز به این که اراده‌های تحت قانون در یک نظام کلی و فراگیر غایات باید هم‌زیستی داشته باشند، از ما کزیم‌های صرف هر نوع متمایزند. بنابراین، ما اصول و مقولات ذیل را داریم:

- ۱- ما کزیم صرف فرد (آرای عملی فرد) ذهنی: خیر برای فرد
 - ۲- ما کزیم‌های انسان‌ها به طور کلی (آداب و وصایا) عینی: خیر برای عموم انسان‌ها
 - ۳- قوانین به عنوان ما کزیم‌ها (اصول پیشینی آزادی) هم عینی و هم ذهنی: خیر برای موجودات عاقل نما هم عاقل.^۳
- سه اشکال به فهرست خود کانت وارد است: اولاً، او به خطا ما کزیم را در مقابل اصل

1. CP, 145

2. Ibid.

۳. عبدالرحمن بدوی، همان، ص ۱۳۱؛ 6 - CP, 145; CPRb, 319.

قرار می‌دهد، با آن که ماکزیم یک نوع اصل است. ثانیاً، او صراحتاً مقوله سوم را تألیف دو مقوله دیگر دانسته است، بدین ترتیب، قوانین را به عنوان ماکزیم‌هایی برای افراد تفسیر کرده است. او می‌توانست این کار را تحت حکم کلیت، به جهت مفهوم قلمرو یا مملکت غایات به عنوان وحدت ارکانیک (آلی) موجودات عقلانی مختلف انجام دهد. ثالثاً، اختلاف اساسی بین خیر در دو مقوله اول و خیر در مقوله سوم وجود دارد، اختلافی که به طور کافی به اختلاف کمی بر نمی‌گردد. پس چه نوع خیری است که کانت درباره آن سخن می‌گوید؟ احتمالاً خیر در دو مقوله اول *das wohl*، خوب و لذت و در مقوله سوم *das Gute*، خیر و نیک باشد. (خوب و لذت همیشه با حالت خوشایندی ربط دارد، اگر ما به این علت به چیزی رو کنیم برای آن است که با حساسیت ما و با خوشی که پدید می‌آورد، ارتباط دارد، اما خیر و نیک همواره با اراده، از آن حیث که به وسیله قانون عقل تعیین می‌یابد، ربط دارد.) در اینجا و در جاهای دیگر، کانت روشن کرده است که تحت مقوله کمیت، انتقال به مفهوم دقیقاً اخلاقی با مقوله سوم این گروه حاصل می‌شود.^۱

(ب) مقولات کیفیت

احکام نظری، نسبت به کیفیت یا ایجابی‌اند یا سلبی و یا نامتناهی و مقولات متناظر با آنها، واقعیت، سلب و حصر و تحدید است.

احکام عملی نسبت به کیفیت یا قواعد (به معنای وسیع کلمه)، امر (انجام فعل) یا نهی (پندها یا فرامین برای انجام دادن یا انجام ندادن کاری) و یا اجازه‌ها برای استثنا کردن یک قاعده از نوع قبلی‌اند. از این رو، احکام و مقولات کیفیت به صورت ذیل است:

- | | |
|----------------------|--|
| ۱ - قواعد امر یا فعل | خیر به عنوان چیزی که فرمان داده می‌شود. |
| ۲ - قواعد نهی یا ترک | خیر به عنوان چیزی که باید از طریق اجتناب از بعضی اعمال حاصل شود. |
| ۳ - قواعد استثنائات | خیر به عنوان چیزی که در اطاعت از دستور کلی مناسب است. ^۲ |

قواعد استثنا مطابق با احکام نامتناهی در عقل نظری‌اند که آنها بعضی از اعمال را از حوزه یکی از قواعد قبلی خارج می‌کنند. آنها صورتاً ایجابی‌اند، ولی یک محمول سلبی را در تدوین نظریشان دارند. در صورت عملی‌اشان ما می‌توانیم به آنها به عنوان قواعد - اما (but-rules)

1. CP, 146.

2. CPRb, 319; CP, 147.

اشاره کنیم که هم شامل عنصر ایجابی‌اند و هم سلبی؛ یعنی به این صورتند: «فلان کار را انجام بده، اما...». چنین قواعد استثنایی در فرامین الزام و وظیفه ناقص نیز حضور دارند. این نکته را باید متذکر شد که در حالی که انتقال از یک نوع مقوله به نوع دیگر، به طور وضوح در مقولات کمیت مشخص شده است، ولی هیچ یک از مقولات تحت کیفیت، به طور خاص اخلاقی نیستند. حتی در قواعد احتیاطی و مهارت ضروری است که این سه نوع حکم را مشخص و متمایز کنیم.^۱

ج) مقولات نسبت

هنگامی که به مقولات نسبت می‌رسیم موضوعات کمی مبهم‌تر می‌شوند. همه قواعد یا اصول عقل عملی، حداقل تلویحاً، رابطه با عمل را اظهار می‌دارند و خیر را در رابطه با عمل قرار می‌دهند. ما مطابق با نسبت‌های احکام به عنوان حملی، شرطی، منفصله و مقولات متناظر با آنها، یعنی جوهر - تقرر، علت - معلول، مشارکت یا تفاعل، مقولات نسبت ذیل را داریم:

۱ - قاعده‌ای که همه اعمال به عنوان اعمال شخص مورد
خیر به عنوان صفت و خصیصه شخص؛ خیر اخلاقی،
قضاوت قرار می‌گیرد ارزش و اعتبار

۲ - قاعده‌ای که همه اعمال به عنوان نتایج حالت شخص
(برای این مقولات متن زیر ملاحظه شود)
مورد قضاوت قرار می‌گیرد

۳ - قاعده‌ای که در یک جامعه اخلاقی اعمال یک شخص
خیر به عنوان عدالت یا یکسانی تحت قانون عام؛ جامعه
براساس این که حالت دیگری را متأثر می‌کند و بر عکس، اخلاقی.^۲
تصمیم‌گیری و داوری می‌شود.

اولین مقوله از این مقولات منطبق با مقوله جوهر و تقرر در اولین نقد است و به قدر کافی، واضح و روشن است. درست همان‌طور که جوهر علت تغییر اعراضش است و در جریان تغییر آنها ثابت باقی می‌ماند، شخص نیز جوهر عاقلی است که در رفتار، حفظ می‌شود. بنابراین، شخص به عنوان تعیین کننده همه غایات، یک غایت فی نفسه است و ارزش‌های اخلاقی همواره ارزش‌های شخص هستند.^۳

1. CP, 147.

2. Ibid.

3. Ibid, 147 - 8.

تفسیر مناسب از مقوله دوم به طور قابل ملاحظه‌ای مشکل است و حداقل در معرض سه تفسیر است که هر یک از آنها با بیان کاربرد متفاوت کانت از واژه «حالت» (state) یا «شرط» (Zustand) تأیید می‌شود. حالت می‌تواند به شرط اخلاقی، شرط مادی یا حالت رفاه و سعادت و ضد آن اشاره داشته باشد. این سه تفسیر عبارتند از:

الف) قاعده اخلاقی، از شخصیت به عنوان یک هستی انتزاعی ناشی نمی‌شود، بلکه از یک شخص در شرط اخلاقی خاص و شرط قلبی، ناشی می‌شود که برای ارزیابی آن به خود آگاهی نیاز دارد.
ب) در حالی که تکالیف کامل ما نسبت به همه انسان‌ها یکسان است، ولی شیوه کاربرد آنها بر طبق شرایط انسان‌ها، نظیر سن، جنس، موقعیت اجتماعی و سلامت متفاوت است.
ج) شرط ممکن است صرفاً به معنای حالت سعادت یا بدبختی باشد.

بنابراین، تفسیرهای مجاز مقوله دوم عبارتند از:

۱ - قاعده‌ای که یک عمل به عنوان این‌که از یک شخص خیرهای عمل آن‌گونه که از خیرهای خاص شخص (خلق در یک شرط اخلاقی خاص ناشی شده است، مورد داوری و خوی) ناشی می‌شوند نظیر شجاعت و سخاوت‌مند بودن واقع می‌شود.

۲ - قاعده‌ای که شرط آن اموری را که تحت تأثیر عمل خیر به عنوان این‌که مناسب با پشتکار و استقامت عمل است. قرار می‌گیرند به حساب می‌آورد.

۳ - قاعده‌ای که اعمال از طریق نتایج آنها برای رفاه شخص خیر به عنوان امور احتیاطی^۱ مورد داوری قرار می‌گیرند.

سومین مقوله نسبت به اعمال یک فرد باید در ارتباط با آثار و تأثیراتشان بر حالت دیگران مورد قضاوت قرار گیرد، به همان صورت، مطابق با معنای «حالت» در معرض چندین تفسیر است. اما سومین معنا از معانی ممکن، احتمالاً معقول‌ترین آنها است. وایت بک می‌گوید که در یک تماس شخصی پروفور پیتن، تفسیرهای دقیق و عالی ذیل را در مورد مقولات نسبت پیشنهاد کرده است.

الف) رابطه و نسبت با شخصیت (homonoumenon) تحت امر خودمختاری.

ب) رابطه با شخص (homophaenomenon) تحت امر غایت فی نفسه.

ج) رابطه اعمال افراد مختلف در یک مملکت غایات.^۲

1. Ibid, 148.

2. Ibid.

(د) مقولات جهت

مقولات جهت در شناخت نظری تنها با ارزش نسبت حکمیه در مورد فکر، به طور کلی سروکار دارند و هیچ ارتباطی با محتوای حکم ندارند. به همان ترتیب، می‌توانیم بگوییم که جهت احکام عملی در مورد چیستی خیری که احکام به آن مربوط می‌شود، چیزی به ما نمی‌گوید، بلکه تنها در مورد ارزش عملی نسبت حکمیه‌ای که به آنها اختصاص داده شده، یعنی رابطه باید و خیر متناظر با آن، مطالبی به ما می‌گوید. جهت مفهوم خیر به ما می‌گوید آن خیری که قبلاً تحت مقولات دیگر مشخص شد آیا خیر ممکن، واقعی یا ضروری است یا نه؟ احکام مرتبط با آنها، اوامر ظنی، قطعی و یقینی خواهند بود.

متأسفانه، کانت به نظر نمی‌رسد که از این راهنمای ظاهراً ساده برای مفاهیم جهت پیروی کرده باشد، اگرچه اولین مقولات بیان‌گر آن است که او در صدد انجام چنین کاری است.^۱

۱. قاعده‌ای که نسبت به انجام و تحقق غرض‌گزانی بعضی مباح و حرام؛ خیر ممکن و آن چیزی که بر اساس فرض اعمال به عنوان مباح و بعضی دیگر به عنوان حرام و ممنوع غرض‌گزانی به هیچ وجه نمی‌تواند خیر باشد. مورد قضاوت قرار می‌گیرد.

دومین جفت از مقولات عملی منطبق با جفت مقوله نظری یعنی وجود و عدم است.

۲. قاعده‌ای که یک قانون واقعی که در عقل بما هو عقل اعمال تکلیفی (یا اعمال واجب) و اعمال خلاف تکلیف (یا حرام)؛ خیر و شر اخلاقی واقعی. قرار دارد بعضی اعمال را واجب یا حرام می‌کند.

۳. قاعده‌ای که بعضی اعمال، به خاطر قاعده واقعی که در عقل بما هو عقل قرار دارد، ضروری یا واجب می‌شود. تکلیف کامل: عملی که مستقیماً فرمان داده می‌شود؛ خیر ضروری.

این قاعده که در حالی که یک ماکزیم خاص برای موجودات عقلانی ضروری است، آزادی مجاری در انتخاب اعمال تحت آن وجود دارد. تکلیف ناقص: عملی که کاملاً با قاعده واقعی که به نحو جداگانه (انتزاعی) در نظر گرفته شده، متعین نمی‌شود، بلکه در حوزه قاعده‌ای قرار می‌گیرد که توسط حکم صحیحی

متعین می‌شود که قاعده استثنائات را به کار می‌برد؛ عمل به نحو ممکن خیر تحت ماکزیم به نحو ضروری خیر.^۲

مسأله‌ای که ذکر آن در اینجا لازم است تفاوت بین تکالیف کامل و ناقص است که قبلاً

1. Ibid, 149.

2. Ibid, 149 - 51.

توضیح داده‌ایم. اما رابط و واسط بین قواعد اخلاقی، که مشخص‌کننده خیرند، و عمل خارجی چیست؟ در عقل نظری این شاکله‌ها بودند که مفاهیم و مقولات فاهمه را به داده‌های تجربی اعمال می‌کردند یا داده‌های تجربی را تحت مقولات فاهمه در می‌آوردند. اما در عقل عملی، خود قانون (که مشخصه مملکت است) واسطه بین مفهوم طبیعت، یعنی «همه آن چه هست» و مفهوم «آن چه باید باشد» قرار می‌گیرد. طبیعت، پدیدارهایی تحت قانون است و قانون طبیعی نمونه و الگویی را عرضه می‌کند که از طریق آن می‌توانیم قانون عملی را در خارج تصور کنیم.^۱

چکیده

این فصل به مسأله آزادی می‌پردازد که به طور خلاصه چنین است:

۱ - کانت پیشگام در بحث آزادی است: کانت از پیشگامان بحث آزادی است. یونانیان درباره مسائل محدود حقوقی و قانونی بحث می‌کردند. در قرون وسطا، این بحث محدود به حوزه کلامی شد؛ یعنی این که سازگاری علم الهی با آزادی انسان چگونه است. اما کانت به این بحث پرداخت که آزادی با قانون علی که در سراسر طبیعت حاکم است، چگونه سازگاری دارد.

۲ - آزادی، کلید و راهنمای مسأله اخلاقی: کانت بحث خود را در مورد آزادی با این پیشنهاد که مفهوم آزادی، کلید و راهنمای توجیه و تبیین اصل خودمختاری است، آغاز می‌کند. اگر ما بتوانیم مفهوم آزادی را توجیه کنیم، در آن صورت، می‌توانیم نشان دهیم که چگونه امر مطلق که در صورت‌بندی خودمختاری اراده متبلور شده، ممکن است. اولین وظیفه ما این است که نشان دهیم اراده آزاد معادل اراده خودمختار است. با فرض قبول این نکته که ما می‌توانیم آزادی یا اراده آزاد را تعریف کنیم، از تحلیل اراده آزاد، اراده خودمختار حاصل می‌شود، زیرا این گزاره که «اراده آزاد معادل اراده خودمختار است» گزاره‌ای تحلیلی است. بنابراین، با مفهوم آزادی می‌توانیم امر مطلق را توجیه کنیم.

۳ - اراده به عنوان علیت: تاکنون ما اراده را به عنوان قدرت و توانایی موجود عاقل برای عمل کردن بر طبق مفهومی از قوانین می‌شناختیم. اما کانت می‌گوید که اراده یک نوع علیتی

است که به موجودات زنده از آن جهت که عقلانی‌اند، تعلق دارد. اراده به عنوان توانایی موجود عقلانی برای تولید آثار و معلول‌ها در جهان پدیداری و در درجه اول در جهان مادی لحاظ می‌شود. اراده ما هم‌چنین تغییراتی را در جهان ذهنی و روانی خود ما، یعنی جهان حس درونی پدید می‌آورد. انسان‌های فلج واجد چنین اراده‌ای هستند. بنابراین، علیت اراده فقط در مورد اعمال نیست، بلکه در مورد احکام و فکر نیز هست. متعلق علیت اراده، هم عمل و هم حکم و فکر است.

کانت علیت را به دو معنا به کار می‌برد

۱ - قدرت ایجاد معلول و یا اثر.

۲ - عمل علی.

عمل علی آنجاست که علت فاعلی، سبب ایجاد معلولی می‌شود. حال این علت می‌تواند خودانگیخته باشد یا خود معلول علت دیگری، ولی ممکن است فاعلی قدرت ایجاد معلول را داشته باشد، ولی هنوز معلولی را ایجاد نکرده باشد. پس قدرت ایجاد معلول حکایت از شأنیت فاعل برای ایجاد معلول می‌کند.

۴ - آزادی و ضرورت طبیعی: آزادی اراده آنجاست که اراده، قدرت ایجاد آثار و اعمال را داشته باشد، بدون این که خود معلول چیز دیگری واقع شود. آزادی، مخالف و مغایر با ضرورت طبیعی است که مشخصه همه اعمال علی در طبیعت است. در طبیعت هر علتی که سبب ایجاد معلولی می‌شود، علیت و فاعلیت آن، به وسیله موجودی سابق بر آن ایجاب شده است. بنابراین، در طبیعت، هیچ علتی در عمل علی خود آزاد نیست.

اگر اراده فاعل عاقل، آزاد تصور می‌شود باید به این معنا باشد که علل خارج از او اعمال علی او یا به تعبیر دقیق‌تر، خواست‌های او را متعین نمی‌کنند. علل خارجی نه تنها شامل عوامل بیرونی است، بلکه تصورات و امیال و عواطف را نیز شامل است. بنابراین، اراده هنگامی آزاد است که تأثیر عوامل خارجی به حدی نباشد که فاعل کنترل و سلطه‌ایی بر فعل نداشته باشد. چنین تعریفی از آزادی، سلبی است، ولی همین مفهوم سلبی راه را برای تعریف و مفهوم ایجابی آزادی هموار می‌کند.

۵ - مفهوم ایجابی آزادی: اگر بناست کانت نشان دهد که آزادی معادل خودمختاری است باید از معنای سلبی به ایجابی منتقل شود. او می‌کوشد که این کار را به وسیله مفهوم علیت انجام دهد. او می‌گوید: مفهوم علیت مستلزم مفهوم قانون است. رابطه علت با معلول به

عنوان یک قانون اظهار می‌شود. اراده آزاد نیز یک نوع علیتی دارد، بنابراین، از مفهوم علیت روشن می‌شود که اراده آزاد باید بر طبق قانون متعین شود. البته قانون اراده آزاد باید متفاوت از قانون علت طبیعی باشد که آزاد نیست. (یعنی قانون اراده آزاد، آزادی یا اصل خودمختاری است که به وسیله حادثه سابق بر خود ایجاب نشده است.)

۶- آزادی و خودمختاری: ما چگونه قوانین طبیعت را از قوانین آزادی متمایز می‌گردانیم. در طبیعت، عمل علی علت فاعلی، خود معلول امر دیگری است؛ یعنی خود جوش و خودانگیخته نیست، بلکه معلول امری سابق بر خود است. این بدین معناست که قانون حاکم بر عمل علی در طبیعت خود تحمیلی نیست، بلکه از جانب دیگری وضع یا تحمیل می‌شود. این آن چیزی است که کانت آن را دیگر آیینی می‌نامد. از این‌رو، خصیصه اساسی قوانین آزادی، خود تحمیلی بودن است. قانون خود تحمیلی همان معنای خودمختاری است. بنابراین، اراده آزاد باید به گونه‌ای تصور شود که تحت اصل خودمختاری عمل می‌کند. همان طور که قبلاً مطرح کردیم اصل خودمختاری، اصل امر مطلق و عمل اخلاقی است. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که اراده آزاد و اراده تحت قانون اخلاقی یک چیز است.

این استدلال کانت نیازمند چندین فرض است که باید به دقت آنها را بررسی کرد. ولی اگر بتوانیم نشان دهیم که عقل عملی باید خود را چنان فرض کند که بر انجام عمل مطابق اصول عقلانی خود تواناست، می‌توانیم بگوییم عقل آزاد و خودمختار است، زیرا می‌توانیم در این مورد اراده او را، اراده خود او لحاظ کنیم.

۷- آیا فقط اراده نیک، آزاد و مختار است؟ از این بیان کانت که اراده آزاد و اراده تحت قانون اخلاقی یا امر مطلق یک چیز است و از بیان دیگر کانت که اراده نیک، اراده‌ای است که تحت قانون اخلاقی یا امر مطلق می‌باشد، این مشکل پدید آمده است که آیا او ادعا می‌کند که فقط اراده نیک آزاد است؟ و در نتیجه، اراده اخلاقاً بد آزاد نیست، بلکه مجبور است. بدون شک، نظر کانت مثبت نیست. کانت از ما می‌خواهد که آزادی را در شناخت صرف امر مطلق فرض کنیم: «من باید» مستلزم «من می‌توانم» است؛ یعنی صرف وجود امر مطلق دلیل بر آزادی است، خواه به آن عمل کند خواه نکند. به تعبیر دیگر، موجود از آن حیث که عقلانی است به امر مطلق به عنوان الزام کننده اراده‌اش، اذعان می‌کند و حتی آنجا که الزام را نقض می‌کند، اعتراف به خطای خود می‌کند، در نتیجه، مسئول اعمال خود است. کسی که امر مطلق را نقض می‌کند و اذعان نمی‌کند که خطا کرده است، نباید امر مطلق را به عنوان الزام

کننده اراده‌اش بپذیرد. چنین موجودی نمی‌تواند خود را عقلانی بینگارد.

۸ - دو نوع دیگر آیینی: کانت در فصل‌های قبل این مسأله را مطرح کرد که قوانین (یا اعمال) یا از روی خودآیینی است یا دیگر آیینی. به تعبیر دیگر، اعمال یا به وسیله خود شخص وضع می‌شوند یا به وسیله فرد دیگری غیر از خود شخص. بنابراین، دیگر آیینی در آنجاست که انگیزه عمل، اخلاقی نباشد. از طرف دیگر، این مسأله مطرح شد که اراده آزاد همان اراده خودمختار است. از این دو مسأله این اشکال پدید آمده که اراده دیگر آیینی یا اراده‌ای که تحت قانون اخلاقی نیست، مجبور است، یا دیگر آیینی همان مجبور بودن است.

کانت برای رفع این اشکال، دیگر آیینی را به دو معنا به کار می‌برد:
الف) دیگر آیینی در مورد اشیای بی‌جان بدین معناست که عمل آنها کاملاً ضروری و جبری است.

ب) دیگر آیینی در مورد عمل انسانی (از دیدگاه عامل) معنای اول را ندارد، بلکه اراده انسان در هر عملی اعم از اخلاقی و غیراخلاقی خودجوش و یا آزاد است.

بنابراین، دیگر آیینی در مورد اعمال انسانی به معنای مجبور و ضروری بودن نیست.
۹ - آزادی باید به عنوان صفت اراده همه موجودات عقلانی پیش‌فرض گرفته شود. کانت برای اثبات آزادی به معنایی که قبلاً توصیف شد، استدلالی را مطرح می‌کند. این استدلال مبتنی بر تجربه طبیعت انسانی نیست. فردی ممکن است در هنگام عمل احساس آزادی کند، ولی از احساس صرف نمی‌توان رابطه ضروری بین انسان بودن و آزاد بودن را نتیجه گرفت. استدلال او مبتنی بر رابطه عقلانیت با اراده آزاد است. او در این استدلال ادعای اثبات این امر را ندارد که فاعل عقلانی بماهو عقلانی باید مختار و آزاد باشد، بلکه فقط نشان می‌دهد که فاعل عقلانی بماهو عقلانی می‌تواند تنها بر اساس این پیش‌فرض که او آزاد است، عمل کند. اما استدلال:

۱ - عقل در مورد احکام نظری باید خود را به عنوان خالق احکام بنگرد؛ یعنی شخص هنگامی می‌تواند خود را عاقل بداند که عقل خود را هنگام حکم کردن اعمال کند. بنابراین، حکم کردن مستلزم اعمال عقل است و خالق احکام بودن بدین معناست که عقل باید خودش را مختار و آزاد بداند نه متأثر از علل خارجی و در نتیجه، مجبور. اگر این استدلال در مورد عقل نظری صادق است در مورد عقل عملی نیز صادق است. هنگامی که تصمیم به عملی دارم و عملی را انجام می‌دهم، در این صورت، فعالیت خود را نتیجه فاعلیت خود می‌دانم، یا در

مورد خود چنان فکر می‌کنم که دارای اراده آزاد هستم. پس من برای اعمالی احساس مسئولیت می‌کنم که عامل آنها باشم. اگر نیروهای خارجی مرا به جهتی یا به انجام عملی وادار کنند که بر اثر انتخاب من نیست، اصلاً من عملی را انجام نداده‌ام، بلکه در مقابل الزامی، عکس العمل نشان داده‌ام. بنابراین، فاعل عقلانی تنها بر اساس پیش‌فرض آزادی می‌تواند عمل کند، همان‌طور که می‌تواند فکر کند.

۲ - مطلب دیگر این که این پیش‌فرض آزادی تنها آگاهی ذهنی است نه شناخت عینی. ذهنی بودن، مبنای قطعیت نظری را برای تحقق آزادی عرضه نمی‌کند. اما اگر آگاهی ذهنی از آزادی به‌طور ضروری، روشی باشد که فاعل هنگام تصمیم به عمل در مورد خود می‌نگرد، در آن صورت، باید در مورد خود به عنوان فاعل آزاد بیندیشد؛ یعنی به معنای عملی واقعاً آزاد است. بنابراین، از دو مطلب فوق این نتیجه گرفته می‌شود که همه موجودات عاقل دارای اراده، موجوداتی هستند که به معنای عملی واقعاً فاعل‌های مختارند. البته تبعیت کردن از یک اصل، یعنی اصل امر مطلق مخالف آزادی نیست، همان‌طور که در منطق برای صحت استدلال از قاعده واحدی تبعیت می‌کنیم.

۱۰ - جهان معقول: در این بخش به تمایز بین جهان محسوس یا پدیداری و جهان معقول یا نومن پرداخته می‌شود، چرا که بر اساس دیدگاه کانت بدون این بحث ما ملزم هستیم امکان آزادی را انکار کنیم و در نتیجه، امکان اخلاقی بودن را انکار کرده‌ایم. اما کانت قبل از بحث اصلی، اشکال دور باطل را مطرح می‌کند.

الف) دور باطل ادعایی: اشکالی که مطرح می‌شود این است که در تمسک به پیش‌فرض آزادی، ما به دور باطل منتهی می‌شویم. ما برای توجیه الزام اخلاقی (امر مطلق) از تصور فاعلیت مختار و آزاد استفاده کرده‌ایم و سپس برای توجیه فاعلیت مختار از شناخت الزام اخلاقی استفاده کرده‌ایم. یا به عبارت ساده‌تر، ما برای توجیه امر مطلق به آزادی متوسل شده‌ایم و برای توجیه آزادی به امر مطلق یا اصل خودمختاری، و این دور است.

راه حل: برای رهایی از این دور باطل باید توجیهی مستقل برای یکی از دو مفهوم ارائه دهیم. کانت تلاش می‌کند فاعلیت مختار و آزاد را که شرط ضروری امر مطلق است، توجیه کند. او می‌گوید: هنگامی که خودمان را به عنوان فاعل لحاظ می‌کنیم، از دو دیدگاه می‌توانیم او را مورد ملاحظه قرار دهیم: از یک دیدگاه ما خودمان را متعلق به جهان معقول و بنابراین، آزاد می‌بینیم و از دیدگاه دیگر، ما خودمان را اعمالمان را متعلق به جهان طبیعت

می‌یابیم. هیچ‌امیدی به اجتناب از دور نیست، مگر این‌که بتوانیم بصیرت مستقلی را در مورد جهان معقول ادعا کنیم. به نظر می‌رسد که کانت از طریق تمرکز بر عمل‌کرد نظری عقل تا حدی از دور اجتناب کرده است. از این رو، تلاش می‌کند خصیصه ضروری عقل بماهو عقل را اثبات کند.

بنابراین، کانت واقعاً فرض می‌کند که می‌تواند از عقل نظری شروع کند و از آن به عضویت در جهان معقول و از عضویت در جهان معقول به آزادی و از آزادی به توجیه خصیصه الزام‌آور قانون اخلاقی پی ببرد. بنابراین، از دور باطل اجتناب ورزیده است. (ب) دو دیدگاه درباره جهان (تمایز بین جهان محسوس و معقول): ما جهان را به دو صورت تصور می‌کنیم:

۱- آن‌گونه که برای تجربه حسی ما نمودار می‌شود.

۲- آن‌گونه که در واقع است.

از آنجا که تصوراتی که (در مورد جهان) از طریق حواس به ما عرضه می‌شود بدون خواست ماست، فرض می‌کنیم که این تصورات از جانب موجودات و اشیای خارجی به ما رسیده است. آن اشیاء را به عنوان مبنا و علت تصورات فرض می‌کنیم، ولی هیچ شناخت حسی از آنها نداریم. ما آنها را تا آن حدی که ما را متأثر می‌کنند می‌شناسیم، به تعبیر دیگر، تا آن حدی که برای اذهان متناهی انسانی نمودار و ظاهر می‌شوند، می‌شناسیم لذا آن را جهان پدیداری یا حسی می‌نامیم. اما ما باید جهان را، آن‌طور که واقعاً و فی‌نفسه وجود دارد و برای ما نمودار نمی‌شود و مبنا و علت جهان پدیداری است نیز تصور کنیم. این جهان را می‌توان جهان اشیای فی‌نفسه یا جهان معقول یا نومن نامید.

البته دو جهان متمایز وجود ندارد، بلکه یک جهان است که می‌توان آن را از دو دیدگاه و منظر متفاوت مورد بررسی قرار داد.

(ج) دو دیدگاه در مورد «خود» یا «من»: تمایز بین جهان پدیدار و نومن در مورد شناخت هر چیزی از جمله شناخت انسان به خودش نیز اعمال می‌شود.

از یک دیدگاه انسان خود را تنها آن‌گونه که در زمان پدیدار می‌شود، می‌شناسد. زمان صورتی است که از جانب ذهن به هر انطباعی تحمیل می‌شود، بنابراین، هر انطباعی اعم از خارجی و داخلی، خصیصه زمانی دارد. این خود حسی تابع همه قوانین حاکم بر جهان حسی مخصوصاً قوانین ضرورت علی است. این خود پدیداری، آن‌گونه که ما آن را می‌شناسیم فاقد

آزادی است. اما در پس این ظواهر و پدیدارها باید فرض کرد که یک «خود» یا «من فی نفسه» وجود دارد. تا آنجا که انسان ممکن است قابلیت فعالیت محضی را جدا از حواس داشته باشد باید خود را متعلق به جهان معقول لحاظ کند. اما چون قوانین علیت طبیعی فقط در جهان حسی کاربرد دارد، از این دیدگاه که مرتبط به جهان معقولیم می‌توانیم خود را فاعل آزاد و خودانگیخته بدانیم که تحت قوانین آزادی عمل می‌کند. بنابراین، دو دیدگاه می‌توانیم نسبت به خود داشته باشیم. با این دیدگاه دوگانه اثبات می‌شود که اراده آزاد یا آزادی از لحاظ منطقی ممکن است، ولی کافی نیست، بلکه کانت باید آن را اثبات کند. او برای اثبات آزادی به عقل نظری تمسک می‌جوید.

کانت در حوزه عقل نظری سه کارکرد برای فعالیت عقلانی یا ذهن تشخیص می‌دهد:

۱ - حساسیت: توانایی و قوه ذهن است برای ادراک حس درونی و بیرونی از طریق صورت‌های مکان و زمان.

۲ - فاهمه: توانایی و قوه ذهن است برای دریافت انطباعات از حساسیت که بر طبق اصول پیشین شناخت آنها را با هم ترکیب کند. از آنجا که فاهمه بر طبق قوانین پیشینی خود عمل می‌کند، تا حدی که ضرورت علی احکامش را متعین نمی‌کند، قوه خود به خودی است.

۳ - عقل: وظیفه مشروع عقل، ادغام و متحد کردن احکام تجربی فاهمه تحت ایده‌های خود است. از آنجا که عقل تنها به محصولات فاهمه نظم و سامان می‌بخشد نه به انطباعات حسی، فعالیت عقل محدود به جهان انطباعات حسی نمی‌شود و بنابراین، می‌تواند از محدودیت‌های زمان و مکان رهایی یابد.

توانایی عقل برای این که مستقل از محدودیت‌های جهان مکان‌مند و زمان‌مند حسی فکر کند، تأثیر مهمی بر اخلاق دارد. اگر ما مستقل از حساسیت فکر می‌کنیم، به همان حد از محدودیت‌های علی و زمانی آزاد هستیم. بنابراین، ما می‌توانیم در مورد خودمان به عنوان موجودی بیندیشیم که عضو عالم حسی نیست، بلکه عضو عالم معقول است؛ یعنی توانایی این را دارد که به طور خودبه‌خودی عمل کند.

انسان به دلیل این خصیصه خودبه‌خودی عقل باید خود را نه تنها در حوزه عقل نظری، بلکه در حوزه عقل عملی نیز متعلق به عالم معقول بداند، هم‌چنین خود را تابع قوانینی بداند که فقط ریشه در عقل دارد. در حوزه عقل عملی اگر انسان به دلیل عقلش خود را متعلق به عالم معقول بداند باید اراده‌اش را آزاد از تعین و جبریت علل حسی و نیز تابع قوانین بداند که

ریشه در عقل تنها دارد. بنابراین، عمل علی اراده خود را باید تحت ایده آزادی تصور کند و تنها بر پیش فرض آزادی عمل کند و از این جاست که اصل خودمختاری و امر مطلق نتیجه می‌شود.

از این دیدگاه که فاعل عاقل خود را آزاد و عضو جهان معقول تصور می‌کند او باید به اصل خودمختاری اذعان کند. اما هنگامی که در مورد خود، هم به عنوان عضو جهان معقول و هم به عنوان عضو جهان حسی می‌اندیشد باید اصل خودمختاری را به عنوان امر مطلق تلقی کند. بنابراین، با این استدلال مشکل دور برطرف می‌شود.

کانت در نقد عقل عملی برای حل دور، راه دیگری را پیشنهاد می‌کند و می‌گوید: وجود آزادی و اختیار بر قانون اخلاقی تقدم دارد، ولی شناخت و تصور قانون اخلاقی بر آزادی تقدم دارد. بنابراین، از دو جهت بر هم مبتنی هستند، در نتیجه، دوری وجود ندارد.

۱۱ - مقولات آزادی (مفاهیم خیر و شر): بحث کانت در مورد مقولات آزادی به غایت دشوار است، ولی ما به اندازه توانایی خود سعی می‌کنیم که مطالب آن را روشن و خلاصه ذکر کنیم.

از نظر کانت این مفهوم خیر و شر است که از قانون اخلاقی اخذ می‌شود نه بر عکس، هم‌چنین با عقل است که می‌توانیم خیر و شر را تشخیص دهیم نه با احساس لذت و الم. از این رو، منظور از خیر، موضوعی است که بر طبق اصل عقل، ضرورتاً مطلوب است و منظور از شر، موضوعی است که بر طبق اصل عقل از آن اعراض می‌کنیم.

کانت می‌گوید: اگر خیر و شر از قانون اخلاقی اخذ نشوند، در آن صورت، یا ملاک برای تعیین خیر و شر، امید به لذت و اجتناب از الم است که امور تجربی هستند، چون محال است که قبل از تجربه تشخیص دهیم که چه ایده‌ای توأم با لذت یا الم است. بنابراین، شناخت پیشینی از خیر و شر نداریم، در نتیجه، نمی‌توانیم ملاک کلی و ضروری در مورد خیر و شر که مبنای اخلاق‌اند ارائه دهیم. یا این که باید یک احساس اخلاقی، یعنی یک شهود پیشینی برای ارزش اخلاقی (خیر و شر) داشته باشیم که قبل از تجربه آن را احساس کنیم و دیگر نیازی به تجربه نداشته باشیم. اما کانت وجود چنین شهودی را انکار می‌کند. بنابراین، ناگزیر باید بگوییم که خیر و شر از قانون اخلاقی اخذ می‌شوند. چون قانون اخلاقی در نزد همه موجودات عاقل یکسان است، در نتیجه، خیر و شر نیز ملاک واحدی در نزد همه موجودات عاقل دارند.

مقولات عقل نظری با مقولات عقل عملی در این جهت با هم مشابهت دارند که مقولات عقل عملی تنها در ارتباط و هماهنگی با عقل نظری ممکن هستند؛ یعنی این که مقولات عقل عملی (خیر و شر) هنگامی تحقق می‌یابند که از لحاظ مقولات عقل نظری ممکن باشند. از این رو، برای من ممکن نیست که مربع گرد را متعلق اراده خود سازم. بنابراین، متعلق اراده باید امر ممکن باشد، پس امکان عملی، امکان نظری را پیش فرض قرار می‌دهد. تفاوت مقولات عقل عملی با مقولات عقل نظری که مزیتی بر عقل عملی محسوب می‌شوند، در این است که مقولات عقل نظری برای معنادار شدن، نیازمند شهود تجربی هستند؛ یعنی اگر مقوله‌ای، شهود تجربی مطابقی نداشته باشد، تهی و بی‌محتوا می‌شود، پس باید در انتظار شهود بماند، ولی مقولات عقل عملی نیازمند شهودی نیستند. آن چه واقعاً مقولات عقل عملی، یعنی مفاهیم خیر و شر را از تهی شدن در امان نگه می‌دارد، شهود تجربی، یعنی منشأ واقعیت تجربی نیست، بلکه اصلی است که کانت در جایی آن را واقعیت عقل محض می‌نامد؛ یعنی شناخت خود اصل به مفاهیم عملی محتوا می‌دهد، بنابراین، مفاهیم عملی با واقعیت عقل محض بدون نیاز به تمسک به شهودهای تجربی یا محض یا احساس‌های لذت توجیه می‌شوند.

در اینجا فکر می‌تواند متعلق خود را مستقیماً خلق کند. این متعلق، احساس احترام است که نتیجه ضروری شناخت است. شناختی که بدین ترتیب به دست می‌آید شناخت چیزی است که باید باشد نه شناخت این که چیزی وجود دارد، که شناخت نظری است و نیازمند شهود تجربی می‌باشد. کانت حتی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: مفهوم و فکر وجود متعلق را خلق می‌کنند، زیرا متعلق و تعیین خاص اراده است.

۱۲ - جدول مقولات آزادی: به دلیل تفصیل این بخش، از خلاصه آن صرف‌نظر می‌کنیم.

اصول موضوعه عقل عملی

(آزادی، جاودانگی نفس، خدا)

۱ - مقدمه

قبل از هر چیز باید معنای اصول موضوعه (Postulates) را روشن کنیم. کانت اصل موضوع را در سنت ارسطویی به کار می‌برد. ارسطو، اصول موضوعه را همراه با اصول متعارفه (axioms) و تعاریف، به عنوان اصول غیرقابل اثبات شناخت استدلالی تعریف می‌کند. اصول متعارفه، اصول اثبات‌ناپذیری هستند که مربوط به همهٔ علومند. تعاریف، ویژگی‌های مختص به علوم خاص را بیان می‌کنند و حال آن که اصول موضوعه، گزاره‌هایی از امر واقع هستند که وجود واقع استنتاج شده مبتنی بر وجود آنهاست.^۱ کانت هم در این که اصول موضوعه اثبات‌ناپذیرند از ارسطو تبعیت می‌کند؛ برای مثال او در اینجا ادعا می‌کند که آنها (آزادی، جاودانگی نفس و خدا) به واسطهٔ قانون اخلاقی، به عنوان اصول موضوعه پذیرفته می‌شوند. آنها گزاره‌ها و اموری هستند که وجود قانون اخلاقی بر آنها مبتنی است، ولی خودشان اعتبارشان را از وجود قانون اخلاقی اخذ می‌کنند.^۲

بنابراین، می‌توان گفت که کانت اصل موضوع را در نقد عقل عملی به این صورت تعریف کرده است: قضیه‌ای نظری است که از آن جهت که نظری است قابل اثبات نیست، اما نتیجهٔ جدایی‌ناپذیر قانون عملی که به طور نامشروط معتبر است می‌باشد.^۳

1. DK, 323.

2. Ibid.

3. CPRa, 127; CP, 252.

کانت در نقد عقل عملی اصل موضوع را به معنای وسیع به کار برده است که فهرست اصول موضوعه عملی او در جاهای مختلف فرق می‌کند. امکان و فعلیت خدا، آزادی، جاودانگی، امکان خیر اعلی و خود قانون اخلاقی به عنوان اصول موضوعه نامیده می‌شوند. اما علی‌رغم این تکرار، معنا و مقصود کانت در نقد عقل عملی روشن است. سه اصل موضوع، یعنی آزادی واقعی اراده، جاودانگی نفس و وجود خدا به طور رسمی و آگاهانه تحت این عنوان قرار می‌گیرند.^۱

در فصل گذشته، از مفهوم آزادی و اصل موضوع بودن آن بحث کردیم. در این فصل، به دو اصل موضوع دیگر، یعنی جاودانگی نفس و وجود خدا می‌پردازیم. اما قبل از بررسی این دو اصل موضوع، ذکر موضوعاتی لازم و ضروری است که بدون اطلاع از آنها نمی‌توان توضیح مربوط به این دو اصل موضوع را درست فهمید.

۲ - مفهوم برترین خیر

در این بخش بر آنیم که مفهوم برترین خیر و مفهوم خیر اعلا و مفهوم خیر کامل را توضیح دهیم.

عقل در کارکرد عملی‌اش کلیت (تمامیت یا جامعیت) نامشروطی را می‌طلبد؛ یعنی عقل تمامیت نامشروط موضوع عقل عملی یا اراده را می‌طلبد که به آن نام برترین خیر داده شده است.

مفهوم برترین خیر (Summum bonum)، مفهوم امر نامشروطی است برای اموری که به طور عملی مشروطند؛ یعنی مفهوم غایت‌اعلایی که همه غایات دیگر را در خود متحد می‌کند و بدون آن هیچ نظامی از غایات وجود نخواهد داشت. برترین خیر یک ایده یا مفهوم صرف نیست، بلکه یک ایده‌آل و آرمان است. برترین خیر به عنوان نظامی از غایات نه تنها صورت اراده، بلکه هم‌چنین متعلقات آن را نیز شامل می‌شود.^۲

اما منظور از خیر اعلا (Supreme good) و خیر کامل (Perfect good) چیست؟ خیر معنای مشترک بین خیر اخلاقی و خیر طبیعی حسی است. بنابراین، خیر اخلاقی تنها خیر یگانه و تام نیست، هر چند که به آن خیر اعلا و فضیلت می‌گویند. (فضیلت مناسب با برترین

1. CP, 259.

2. CP, 242.

خیر، فضیلت تام است یعنی مطابقت تام بین اراده و قانون اخلاقی^۱. خیر موضوع امیال حسی نیز وجود دارد که می‌توان در مجموع به آن سعادت گفت (یعنی خشنودی همه امیال در سرتاسر عمر)^۲. بنابراین، به خیری که مرکب از خیر اخلاقی و خیر طبیعی (یا سعادت) باشد خیر کامل می‌گویند.

این خیر کامل از جهتی فضیلت است، چون بر اثر انجام دقیق قانون اخلاقی حاصل می‌شود و خیریت آن مطلق و فی نفسه است و بنابراین، شرط سعادت است. از جهت دیگر، سعادت است که مشروط می‌باشد چون از بعضی جنبه‌ها خیر است؛ یعنی هنگامی خیر است که مبتنی بر فضیلت باشد و در یک جمله، این فضیلت است که ما را شایسته سعادت می‌سازد.^۳

برترین خیر، گاهی به معنای خیر اعلا و گاهی به معنای خیر کامل تفسیر می‌شود. اگر برترین خیر به عنوان خیر کامل تفسیر شود، سه سؤال مهم مطرح می‌شود:

۱ - آیا برترین خیر مبنا و اصل تعیین‌کننده یا ضرورت بخش اراده اخلاقی است؟

۲ - آیا ضرورت اخلاقی یا تکلیف برای طلب یا تحقق آن وجود دارد؟

۳ - چگونه آن ممکن است؟

در اینجا فقط به دو سؤال اول پاسخ داده می‌شود و سؤال سوم را به بحث‌های آینده وامی‌گذاریم.

آیا برترین خیر (به معنای خیر کامل) می‌تواند اصل تعیین‌کننده و ضرورت‌بخش اراده اخلاقی باشد؟ پاسخ کانت به طور مکرر منفی است. اگر هم بتواند اصل تعیین‌کننده باشد، تنها به دلیل قانون اخلاقی مندرج در آن است؛ یعنی قانون اخلاقی به عنوان مؤلفه ضروری برترین خیر است که می‌تواند مبنای تعیین‌کننده باشد،^۴ زیرا سعادت ارزش اخلاقی ندارد، مگر از آن حیث که شرط آن، شایستگی برای سعادت‌مند بودن باشد؛ یعنی مبنای آن فضیلت باشد. حتی در آن صورت نیز ارزش اخلاقی در شایستگی قرار داده در خوشی و سعادت. پس برترین خیر (خیر کامل) نمی‌تواند انگیزه و محرک اراده محض باشد؛ یعنی نمی‌تواند انگیزه خودمختارانه را عرضه کند.

1. H.B. Acton, op.cit, 361.

۲. ر.ک: عبدالرحمن بدوی، همان، ص ۱۲۷ و ۱۲۸؛ یوسف کرم، کانت، ترجمه محمد محمدرضایی، ص ۹۹، C P R b. 9. - 338.

3. CP, 242 - 3.

رابطه برترین خیر (خیر کامل) با قانون اخلاقی در مورد عمل چگونه است؟ کانت به ما می‌گوید که عقل به ما فرمان می‌دهد که دنبال تحقق برترین خیر باشیم. اگر برترین خیر ممکن نباشد، قانون اخلاقی تهی و پوچ خواهد شد. به این دلیل، برای او بسیار اساسی به نظر می‌رسد که نشان دهد که برترین خیر ممکن است.

اما کانت در ارائه این فرمان عقل به خوانندگانش سطحی و سرسری است. هیچ یک از صورت‌بندی‌های امر مطلق این محتوا را نداشت. در تأسیس مابعدالطبیعه اخلاق که مستقیماً از خواست‌ها و ملزومات قانون بحث می‌کند، برترین خیر آن گونه که در اینجا مطرح شده از جمله غایات تکلیفی، نیست. آسان است که ببینیم چرا این فرمان عقل کاملاً توضیح داده نشده است: این فرمان وجود ندارد، یا حداقل به عنوان فرمان مجزا، مستقل از امر مطلق وجود ندارد، زیرا فرض کنید که من همه توانایی خود را برای تحقق برترین خیر به کار گیرم، در آن صورت، من چه کاری انجام می‌دهم؟ صرفاً عمل کردن از سر احترام به قانون است که قبلاً مطرح شد. من مطلقاً عملی در مورد سازگار کردن سعادت بر طبق شایستگی و استحقاق نمی‌توانم انجام دهم که این وظیفه حاکم اخلاقی جهان است نه وظیفه من. وظیفه من تحقق بخشیدن شرط برترین خیر است که در حیطه قدرت من است. جداً گمراه کننده و خطاست که بگوییم فرمان و امری برای طلب برترین خیر وجود دارد که متفاوت از فرمان برای تحقق لوازم یا خواست‌های تکلیف است.^۱

اما نسبت بین این دو مولفه برترین خیر (فضیلت و سعادت) چگونه است؟ نسبت بین آنها را می‌توان به دو صورت ترسیم کرد: یا تحلیلی است یا تألیفی. کانت می‌گوید از میان مکاتب فلسفی یونان تنها دو مکتب رواقیان و اپیکوریان در این باره بحث کرده و معتقد بوده‌اند که ارتباط میان این دو عنصر تحلیلی است. هم‌چنین در پی آن بودند که مشخص کنند کدام یک از آن دو اصل و مبداًند.

رواقیان اعتقاد داشتند که فضیلت متضمن سعادت است و انسان با فضیلت کاملاً سعادت‌مند است و اصل و مبداً را در فضیلت می‌یافتند و عقیده داشتند که برترین خیر فضیلت است و سعادت تنها آگاهی از برخورداری از آن است.

تجربه، این نوع ارتباط را نفی می‌کند و سعادت را لازمه فضیلت نمی‌داند، زیرا سعادت معنای حسی و فضیلت معنای عقلی است و برگشت آن دو به دو قانون کاملاً مغایر است:

۱. ر.ک: عبدالرحمن بدوی، همان، ص ۱۳۸ - ۱۳۹؛ یوسف کرم، همان، ص ۱۰۰؛ ۵ - 244. Ibid.

فضیلت تابع قوانین اخلاقی است که کلی‌اند، ولی سعادت تابع قوانین جزئی طبیعت است، بنابراین، این دو با هم هماهنگ نیستند.^۱

اما اپیکوریان اعتقاد داشتند که اصل و مبداء سعادت است، هم‌چنین برترین خیر سعادت است و فضیلت فقط صورت ماکزیمی است برای جست و جوی و تحصیل سعادت، یعنی کاربرد عقلی وسایل برای نیل به آن. یا به تعبیر دیگر، فضیلت نامی کلی است که تحت آن وسایل نیل به سعادت مندرج است یا آگاهی به ماکزیمی است که منجر به سعادت شود.^۲ اما این مسأله با عقل ناسازگار است، چون فضیلتی در سعادت طلبی نیست، بلکه سعادت‌طلبی عمل اخلاقی را از بین می‌برد.

به نظر کانت، اگر رابطه بین فضیلت و سعادت تحلیلی یا منطقی محض باشد، سعی در احراز فضیلت، یعنی در این امر که اراده شخص کاملاً مطابق با قانون اخلاقی باشد با جست و جوی سعادت یکی می‌شود، که این، مخالف نظر کانت است، چرا که به نظر او سعادت مبنای قانون اخلاقی نیست. بنابراین، بالاجبار باید رابطه بین آنها تألیفی باشد و به طور خاص‌تر رابطه بین آنها باید رابطه علت و معلولی باشد، زیرا در رابطه با خیری هستند که نتیجه اعمال ماست. حال که باید رابطه بین آنها تألیفی باشد، یا میل به سعادت علت یا محرک برای ماکزیم فضیلت و اخلاق است، یا ماکزیم فضیلت علت سعادت است. امر اول باطل است، زیرا ماکزیم‌های تعیین بخش اراده که میل به سعادت شخصی است، ماکزیم‌های اخلاقی نیستند و هیچ فضیلتی مبتنی بر آنها نیست. بنابراین، امر دوم درست است که فضیلت علت سعادت است.^۳

۳ - تعارض عقل عملی

از بحث‌های قبلی به این نتیجه رسیدیم که رابطه بین فضیلت و سعادت در برترین خیر تألیفی است، هم‌چنین فضیلت باید علت سعادت باشد. حال از طرفی، این قضیه با این که تألیفی است، پیشینی است؛ یعنی رابطه بین فضیلت و سعادت ضروری است. به این معنا که تصدیق می‌کنیم که فضیلت باید ایجاد سعادت کند؛ یعنی سعادت متناسب با شایستگی برای سعادت‌مند شدن است.^۴ در نتیجه، مفهوم برترین خیر ممکن است و باید متحقق شود.

1. CPRb, 339.

2. Ibid.

۳ ر ک: عبدالرحمن بدوی همان، ص ۱۳۹ - ۱۴۰؛ Copleston, op.cit, 128, CPRb, 340.

4. CP, 246; CPRb, 340.

از طرف دیگر، در جهان طبیعت مشاهده می‌کنیم که فضیلت علت سعادت نیست، زیرا سعادت به اوضاع و شرایط و دوراندیشی بستگی دارد نه بر صفای باطن و عمل به تکلیف. از این رو، ارتباط بین آنها نه تحلیلی است و نه تألیفی پیشینی. بنابراین، تحقق مفهوم برترین خیر محال و غیر ممکن است. هم‌چنین روشن می‌شود که قانون اخلاقی که امر می‌کرد ما برترین خیر را به عنوان متعلق و موضوع ضروری آن دنبال کنیم، بی‌اعتبار است.

در اینجا دو قضیه متعارض پیدا می‌شود: از یک طرف، عقل عملی اقتضا می‌کند که یک رابطه ضروری بین فضیلت و سعادت باشد و از طرف دیگر، شواهد تجربی ثابت می‌کند که چنین رابطه ضروری وجود ندارد.^۱

راه حل کانت: همان‌طور که کانت تعارض آزادی و ضرورت طبیعی را با تمسک به جهان معقول و جهان طبیعی حل کرد، در اینجا نیز از همین راه حل استفاده می‌کند. اگر به جهان معقولی اعتقاد داشته باشیم که حاکم آن موجود اخلاقی با قدرت کافی است، حاکمی که می‌تواند سعادت را با فضیلت متناسب کند، در این صورت، امکان برترین خیر اثبات می‌شود. اگر فضیلت بی‌واسطه هم علت سعادت نباشد، حداقل با واسطه فعل خداوند آن را ایجاد می‌کند و این قضیه که فضیلت علت ایجاد سعادت نیست تنها در جهان محسوس صادق است (نه در فراتر از آن) و در نتیجه، تعارض برطرف می‌شود.^۲

۴ - ساختار استدلال اخلاقی

کانت تعبیر «استدلال اخلاقی» را در نقد دوم به کار نبرده، بلکه آن نامی است که او در نقد سوم به این استدلال می‌دهد. اگرچه این نام، نام کاملاً مناسبی نیست، ولی آن‌چنان مقبول همگان واقع شده که تلاش برای انکار آن بی‌ثمر است. پس ما باید به وضوح معنای استدلال اخلاقی را روشن کنیم.^۳

عموماً اذعان می‌کنند که حکم ارزشی یا قضیه عملی که متضمن «باید» است نمی‌تواند نتیجه استدلالی باشد که مقدمات آن صرفاً واقعی هستند. برهان مضمر یا موجز که در آنها این کار صورت می‌گیرد، نیازمند یک مقدمه ارزشی خفی‌اند که صرفاً به دلیل بدهاقت آن

1. CPRb, 340; CP, 246 - 7.

۲. عبدالرحمن ندوی، همان، ص ۱۴۱ - ۱۴۲؛ 8 - 247؛ CP، 340 - CPRb.

3. CP, 360.

حذف شده است. تنها فیلسوف است که به این استدلال که «شما به دلیل این که سردرد دارید باید یک آسپرین بخورید»، اعتراض می‌کند. چنین استدلالی اعتبار ندارد، مگر این که مقدمه ارزشی در آن به کار برده شود.^۱

اما استدلال اخلاقی، استدلالی است که در آن نتیجه واقعی یا «هست» از مقدمه ارزشی یا «باید» حاصل می‌شود. چنین استدلالی مانند استدلال فوق، به لحاظ صورت نامعتبر است. نمی‌توان انتظار داشت که فیلسوف بزرگی مانند کانت مرتکب این خطا شود. اما تفسیر متعارف از استدلال اخلاقی، این خطا را به او نسبت می‌دهد.

ایتالیک کردن دو واژه در تعریف کانت از اصل موضوع نشان می‌دهد که او از خطر این نوع خطا آگاه بوده است. اما این که آیا او سرانجام، در شکل بسیار ظریف از آن اجتناب کرده است یا نه، موضوعی نیست که بتوان آن را با بررسی یک جمله تعیین کرد. او می‌گوید: اصل موضوع قضیه‌ای نظری است که از آن جهت که نظری است (as such) قابل اثبات نیست، بلکه لازمه انفکاک‌ناپذیر یک قانون عملی است که به طور نامشروط معتبر است.^۲ اکنون باید تعبیر «از آن جهت» (as such) را بررسی کنیم.

این که آیا یک قضیه، نظری است یا عملی، نهایتاً به کارکرد آن بستگی دارد نه بر ساختار صوری یا محتوای آن، اگرچه ما روش‌های نحوی و معنایی که این کارکردها را روشن بسازد در اختیار داریم. «الف علت ب است» یک قضیه نظری است، اما این قضیه که «چون شما می‌خواهید واجد ب باشید، الف را انجام بده»، یک قضیه عملی است. «الف وسیله نیل به ب است» از بعضی ویژگی‌های هر دو برخوردار است. دقیقاً همان‌طور که ما می‌توانیم با ارائه مقدمه عملی (برای مثال اگر شما X را می‌خواهید باید آنچه را منتهی به تحقق X می‌شود، انجام دهید) از قضیه نظری به عملی برسیم، هم‌چنین آشکار است که ما می‌توانیم با عرضه مقدمه دیگر از قضیه عملی به قضیه نظری برسیم. اما تنها مقدمه‌ای که مناسب آن است، یک مقدمه ارزشی متضمن «باید» است، به این شرط که در قیاس، واژه ارزش یا «باید» حد وسط باشد.^۳

ما قبلاً دیده‌ایم که قانون اخلاقی، قضیه‌ای نظری است که به طور پیشینی توصیف می‌کند

1. Ibid.

2. CP, 260; CPRa, 127.

3. CP, 260 - 1.

که چگونه یک موجود عقلانی محض عمل می‌کند و این که امر مطلق، این قانون را در شکل امری (به عنوان یک قضیه عملی) برای موجودات عقلانی که اراده آنان محض نیست، بیان می‌دارد. ما به آسانی می‌توانیم قیاسی را بیان کنیم که گزاره نظری درباره موجود عقلانی محض بتواند از امر عملی نسبت به ما، اخذ شود: ما کزیمی که باید بر اساس آن عمل کنم، ما کزیمی است که موجود عقلانی بر اساس آن عمل می‌کند؛ ما کزیمی که باید بر اساس آن عمل کنم γ است، بنابراین، γ ما کزیمی برای موجود عقلانی محض است.

اما این که کانت در استدلال بر اصول موضوعه از صرف «باید» قانون اخلاقی، «هست» و وجود خارجی آنها را نتیجه گرفته است یا نه، چیزی است که از استدلال اخلاقی او روشن می‌شود.

استدلال: کانت با فرض این که ما یک امر مطلق و اخلاقی برای طلب برترین خیر داریم، استدلال می‌کند که این امر اخلاقی تنها در صورتی معتبر است که اصول موضوعه‌ای ممکن باشند و تنها هنگامی می‌توانیم به امکان آنها اعتقاد داشته باشیم که به وجود این اصول موضوعه باور و اعتقاد داشته باشیم. مادامی که تابع چنین قانون اخلاقی هستیم، چنین اعتقادی اجتناب‌ناپذیر است.

بنابراین، تصدیق به قانون اخلاقی، تنها اعتقاد به وجود خدا را ایجاب می‌کند نه وجود عینی او را که از اطلاق مقوله وجود حاصل می‌شود. حتی اگر خدا هم وجود نداشته باشد، ولی من تنها اعتقاد به وجود او داشته باشم، نتایج عملی برای اطاعت قانون یکسان است. بدین ترتیب، نیازی نیست که به اصول موضوعه شناخت نظری داشته باشیم، زیرا ضرورت فرض آنها فقط بر مبنای عمل است نه نظر. بنابراین، از آن حیث که همه دلایل و مبانی اعتقاد به آنها عملی است، باید همه نتایج مأخوذ از آنها نیز عملی باشد. از این رو، کانت اصل موضوع را چنین تعریف می‌کند: اصل موضوع یک قضیه نظری است که از حیث نظری بودن قابل اثبات نیست، بلکه لازمه انفکاک‌ناپذیر یک قانون عملی معتبر است.^۱

اما کانت خودش را محدود به نتایج استدلال نمی‌کند. او برهان ضرورت اصول موضوعه را به عنوان کمک‌کننده نظر (اگرچه تنها بسیار کم) می‌داند، زیرا او به ما می‌گوید که استدلال عملی، شناخت (یعنی نظر) را و می‌دارد که اذعان کند چنین متعلقاتی بدون تعریف بسیار دقیق آنها وجود دارند. بنابراین، این ایده‌ها که برای عقل نظری به لحاظ عینی تهی (بدون

متعلق) هستند، اکنون نشان داده شده‌اند که متعلقاتی دارند.^۱ شناخت و معرفت عقل نظری به امور فوق حسی، از آن جهت حاصل می‌شود که مجبور به تصدیق وجود چنین اموری است. به علاوه، با فرض اطمینان عقل عملی به وجود خدا و نفس، عقل نظری می‌تواند این واقعیت‌های فوق حسی را با کمک مقولات، تعقل و اندیشه کند. هرگاه مقولات را به این صورت اطلاق کنیم، تهی و خالی از معنا نخواهد بود، بلکه معنادار هستند.^۲ چون عقل نظری نمی‌تواند شناختش را در مورد آنها گسترش دهد، بنابراین، کار عقل نظری بر روی این هدیه عقل عملی سلبی است. اما می‌توان گفت که در نهایت، این اصول موضوعه وجود دارند، آنها اثبات شدند، مقوله وجود بر آنها اعمال شد همه تذکرات آرام بخش درباره این که معرفت نظری چقدر کم به دست آورده است یادآور بانوی جوانی است که خود را برای داشتن یک بچه نامشروع به جهت تأکیدش بر این که بچه بسیار کوچکی است، توجیه می‌کرد.^۳ بنابراین، از مطالب بالا نتیجه می‌گیریم که کانت از آن نوع خطای مورد بحث اجتناب نکرده است.

۵ - ایده‌ها (تصورات) و اصول موضوعه

نقد عقل محض دو بیان کاملاً مختلف از تصورات استعلایی در بر دارد. مطابق یک بیان، مقولات، هنگامی که شاکله‌سازی نشوند و به طور عرفی به اشیای فی نفسه اعمال شوند، تصورات یا ایده‌ها هستند؛ یعنی مفاهیمی که هیچ متعلق مناسبی در تجربه ندارند. مطابق بیان دیگر، تصورات، دارایی اصلی عقل است ... آنها متعلقی در شهود ندارند، اگر آنها چیزی بیش از امور تنظیمی و نظام بخش لحاظ شوند، ضرورتاً جدلی می‌شوند. این که آنها متعلقاتی دارند یا نه، مسأله‌ای حل‌ناپذیر برای عقل نظری است. اما عقل نظری برای کارکرد و منافع خود لازم نیست که این مسأله را حل کند.^۴

نظریه دوم در مورد تصورات، در فلسفه عملی کانت از اهمیت خاصی برخوردار است، زیرا هدف از مطرح کردن بحث اصول موضوعه، نشان دادن این است که این سه تصور، متعلقاتی دارند. این سه تصور عبارتند از: تصور وحدت مطلق موضوع تجربه (نفس)، تصور

1. Ibid, 263.

2. CPRb, 350

3. CP, 263.

4. Ibid, 264.

وحدت مطلق سلسله شرایط ظواهر و پدیدارها (جهان) و تصور وحدت مطلق به عنوان شرط همه اشیا به طور کلی (خدا)^۱.

مابعدالطبیعه نظری عهده‌دار بررسی این سه ایده بوده و برای تعریف و اثبات واقعیت هر یک از این موضوعات تلاش می‌کند که در نقد عقل محض مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. بازای هر یک از این تصورات ما در نقد عقل عملی یک اصل موضوع می‌یابیم.^۲

۶- فناپذیری (جاودانگی) نفس

کانت در نقد عقل محض معلوم کرد که همه احکام تألیفی پیشینی درباره نفس چیزی جز قیاس‌های مغالطه‌ای نیستند. استدلال کانت، اگرچه طولانی و پیچیده است، ولی اصول اساسی آن را بسیار ساده می‌توان بیان کرد. تصور «خود» در وحدت استعلایی ادراک، یعنی «من» در «من فکر می‌کنم» که باید بتواند با کلیه تصورات ملازم باشد، تصور جوهر بسیط است. اما نفس، اگرچه به عنوان یک جوهر تصور می‌شود، ولی تحت تنها شرطی که یک جوهر بدان شناخته می‌شود، یعنی در زمان، عرضه نمی‌شود. از این رو، این حکم که «خود» یک جوهر بسیط است و از آن باید جاودانگی‌اش رانتيجه گرفت، یک حکم تألیفی معتبر نبوده، و هیچ محمول تألیفی نیز در مورد نفس قابل اثبات نیست. این توهم که می‌توان محمول تألیفی را اثبات کرد، ناشی از مغالطه‌ایی است که مورد توجه قرار نگرفته است؛ یعنی مقدمه کبری با مفهوم محض جوهر سروکار دارد، در حالی که در مقدمه صغری و نتیجه، جوهر به عنوان حالت و نحوه‌ای از وجود زمان‌مند تصور شده است.^۳

به عبارت ساده‌تر، کانت در نقد عقل محض می‌گوید که روان‌شناسی عقلانی جوهر و بساطت و شخصیت و تمایز نفس و بدن را با قیاس‌هایی اثبات می‌کند. ولی این قیاس‌ها، متضمن مغالطه‌اند؛ یعنی حد وسط در آنها به یک معنا به کار برده نشده است. در یک مقدمه به معنایی و در مقدمه دیگر به معنای دیگر به کار رفته است. بنابراین، کانت در نقد عقل محض نشان می‌دهد که نمی‌توانیم جوهر، بساطت و یا سایر مقولات فاهمه را بر نفس که شیء فی نفسه و معقول است، حمل کنیم. در نتیجه، در نقد عقل محض اثبات جاودانگی

1 CPR, 119; CP, 265.

2. CP, 265.

3. Ibid, 265 - 7.

نفس میسر نیست و کانت استدلال بر جاودانگی نفس را در نقد عقل عملی مطرح می‌کند. ما ابتدا خلاصه این استدلال را آورده، سپس تقریر وایت بک را بیان می‌کنیم.

قانون اخلاقی حکم می‌کند که برترین خیر را که متعلق ضروری اراده است، تحصیل کنیم. برترین خیر دارای دو مؤلفه، یعنی فضیلت و سعادت است. فاعل اخلاقی تنها با یکی از مؤلفه‌های برترین خیر، یعنی فضیلت سروکار دارد. فضیلت مناسب با برترین خیر، فضیلت تام است؛ یعنی مطابقت تام بین اراده و قانون اخلاقی. اما فضیلتی که مطابقت تام با قانون اخلاقی داشته باشد، قداست است. و این کمالی است که هیچ موجود عاقلی در عالم محسوس در هیچ لحظه از وجود خود نمی‌تواند به آن نایل شود. بنابراین، اگر فضیلت کامل از جانب عقل خواسته شود و در عین حال، هیچ بشری در هیچ لحظه‌ای نتواند بدان نایل شود، پس آن فضیلت تام باید به صورت یک سیر ترقی نامحدود و بی‌پایان به سوی کمال مطلوب تحقق یابد. اما این سیر ترقی بی‌پایان فقط بنا به فرض دوام بی‌پایان وجود و تشخیص همان وجود عاقل ممکن است که آن را جاودانگی نفس می‌نامند.^۱

تقریر وایت بک: وایت بک برای سهولت، استدلال بر جاودانگی نفس را بدین صورت تقریر می‌کند.

- ۱ - برترین خیر متعلق ضروری اراده عاقل است.
- ۲ - قداست یا انطباق و تلائم کامل نیت‌ها (اراده‌ها) با قانون اخلاقی شرط ضروری برترین خیر است.

۳ - قداست در موجود عاقل محسوس نمی‌تواند یافت شود.

- ۴ - قداست تنها در یک سیر بی‌پایان به دست می‌آید و چون قداست مطلوب است (یعنی الزام و تکلیف شده است)، چنین سیر بی‌پایانی به سوی آن، متعلق حقیقی اراده است.
- ۵ - چنین سیری تنها هنگامی می‌تواند بی‌پایان باشد که شخصیت موجود عاقل به طور بی‌پایان تداوم داشته باشد.

- ۶ - بنابراین، برترین خیر تنها با فرض جاودانگی نفس می‌تواند متحقق شود.^۲
- وایت بک در بررسی این استدلال به دو معضل (در نظریه کانت) در مورد فناپذیری اشاره می‌کند.

1. CPRb, 344; Copleston, op. cit, 130

2. CP, 267.

۱- مسلماً اگر نفس بعد از مرگ واقعاً فناپذیر باشد، دیگر عضو جهان زمانمند و مکانمند نیست، اگر گفته شود که هیچ‌گاه نبوده است، همان‌طور که کانت در مورد اعمال عقل عملی محض می‌گوید، که زمانمند نیستند، مسأله را مشکل‌تر کرده‌ایم. اگر بگوییم که نفس تحت شرایط زمانی نیست، فهم تعبیر روند بی‌پایان و مستمر ممکن نخواهد بود. ما جوهر را تنها تحت شرایط زمانی می‌فهمیم. پس مقدمه این استدلال که شامل ایده و تصور تغییر مستمر است، قابل فهم نیست.^۱

۲- معضل دیگر مربوط به سعادت نفس فناپذیر است. تصویر مفهومی از سعادت موجودی که تحت تأثیر میل واقع نشود، مشکل است. همواره تصویری از زندگی آخرت که هم به طور معقول و هم به طور انضمامی جذاب باشد، حتی بر اساس اصول لذت‌گرایانه مشکل است. هنگامی که این اصول مورد انکار قرار گیرند، یا شرط کاربرد آنها از نفس فناپذیر دریغ شود، سخن گفتن از سعادت به عنوان پاداش فضیلت یا به عنوان مؤلفه برترین خیر برای موجوداتی که دیگر تحت تأثیر امیال حسی نیستند، غیر ممکن است.

در پایان می‌گوید: من تردید دارم که این اعتراضات بر مفهوم حیات بعد از مرگ باعث دردرس کانت شود، زیرا او با تعیین نظری امور مافوق حسی سروکار ندارد.^۲ ولی این توجیه وایت بک صحیح نیست، زیرا اگر ما نتوانیم در جهان آخرت معنایی به زمان بدهیم، استدلال نامعتبر است. زیرا تداوم بدون زمان بی‌معناست.

اشکالات دیگر بر استدلال جاودانگی نفس

۱- سی. دی. براد معتقد است که مقدمات کانت در این استدلال با یکدیگر ناسازگارند. یکی از مقدمات می‌گوید که کمال اخلاقی (یا قداست) قابل حصول است، زیرا عقل عملی به آن حکم می‌کند. ولی مقدمه دیگر می‌گوید چه در این عالم و چه در عالم دیگر، قابل حصول نیست، زیرا قابل حصول بودن پس از زمان بی‌پایان یقیناً مساوی است با غیرقابل حصول بودن بنابراین، استدلال کانت فی نفسه متناقض است و اعتباری ندارد.^۳

۲- اشتفان کورنر می‌گوید: امر مطلق به ما امر می‌کند که به طریقی عمل کنیم که ما کزیم

1. CP, 270 1.

2. Ibid, 271

3. S.Korner, op cit. 165 - 6; C.D.Broad, *Five Types of Ethical theory*, london, 1944, P. 140.

عمل ما قانون کلی شود، ولی به ما فرمان نمی‌دهد که به قداست یا انطباق کامل اراده با قانون اخلاقی، دست یابیم. کاملاً برای ما ممکن است تکلیف‌مان را انجام دهیم، با وجود این، محال است که به قداست نایل شویم. بنابراین، مطابق نظر کانت، تصور جاودانگی تنها به شرطی عینیت عملی پیدا می‌کند که علاوه بر امر مطلق، مشمول این فرمان نیز بشویم که باید به مرتبه قداست برسیم. دلیل این که استدلال کانت در توجیه اصل موضوع جاودانگی نفس چندان قانع‌کننده نیست، نقص منطقی آن نیست، بلکه من فکر می‌کنم این واقعیت است که ما نمی‌توانیم به فرمان نیل به قداست به عنوان قانون ممکن، اذعان کنیم.^۱

۳ - اشکال دیگری را که بر این استدلال وارد است به این صورت تقریر می‌کنیم. دو مقدمه‌ای که در استدلال کانت بر جاودانگی نفس است عبارتند از:

الف) قداست، انطباق کامل اراده با قانون اخلاقی است.

ب) قداست کمالی است که هیچ موجود عاقلی در عالم محسوس در هیچ لحظه از وجودش نمی‌تواند به آن نایل شود. مضمون این دو مقدمه این است که انسان با این طبیعت مادی نمی‌تواند به قداست برسد، زیرا امیال مادی مانعی برای نیل به انطباق کامل اراده با قانون اخلاقی‌اند؛ یعنی قداست در انسان به این معناست که حساسیت را کاملاً مقهور سازیم که امری امکان‌ناپذیر است. بنابراین، هنگامی که در توانایی انسان نیست که مطلقاً مقدس شود، دست‌کم با ضعیف کردن مداوم امیال حسی، توانایی سیر نامحدود و بی‌پایان به سوی قداست را پیدا می‌کند.

از مطالب فوق به خوبی روشن می‌شود که مانع رسیدن به قداست، امیال حسی است. مسأله‌ای که بسیار بر این استدلال تأثیر می‌گذارد، مسأله مرگ و حیات اخروی است. طرح این سؤال بسیار اساسی است که با رخداد مرگ چه صورت می‌گیرد؟ آیا تغییری در انسان رخ می‌دهد، یا این که هیچ تغییری در وی رخ نمی‌دهد. اگر معتقد شویم که هیچ تغییری در انسان، صورت نمی‌گیرد و انسان با همین خصوصیتی که در این دنیا دارد و با آنها زندگی می‌کند، بی‌کم و کاست به حیات بعد از مرگ نیز وارد می‌شود، به امری خلاف بداهت و تجربه قائل شده‌ایم. کانت خود حداقل بارها مشاهده کرده است که وقتی انسان‌ها می‌میرند، بدنشان توان خود را از دست می‌دهد و بی‌حرکت نقش بر زمین می‌شود و بعد از چندی پوسیده و ناپدید می‌گردد. پس با پدیده مرگ تغییری در انسان صورت می‌گیرد. حال آیا همه انسانیت انسان

همین بدن است که با نابودی آن، انسان نابود می‌شود؟ اگر چنین باشد موضوع جاودانگی منتفی است. یا این که انسانیت انسان تنها بدن او نیست، بلکه حقیقت دیگری به نام نفس دارد که با رخداد مرگ نابود نمی‌شود و وجودش تداوم دارد که احکام اخلاقی را صادر می‌کند. حال که نفس باقی است، آیا بدون بدن باقی است یا با بدن؟

اگر بگوییم که بدون بدن باقی است، بدن که موضوع امیال حسی است از میان رفته است؛ یعنی نفس مانع اساسی برای نیل به قداست را که امیال حسی است از دست داده است. در این صورت، می‌تواند به قداست نایل شود، زیرا نفس به هر قانون و امر اخلاقی که عرضه می‌کند، بدون مخالفت عمل می‌کند؛ یعنی انطباق اراده با قانون اخلاقی که همان قداست است صورت می‌گیرد. بنابراین، چون نفس به قداست می‌رسد، دیگر موضوع جاودانگی منتفی می‌شود.

اگر نفس با بدن باقی است؛ یعنی درست است که بدن اول را از دست داده است، ولی به محض از دست دادن بدن، بدن دیگری به او ضمیمه می‌شود. حال این سؤال مطرح شود که این بدن دوم را چگونه به خود ضمیمه کرده است؟ آیا خود خالق و علت بدن دوم بوده است یا خدا. اگر خود خالق بدن دوم باشد، امر بعیدی است، زیرا ما همه به وضوح مشاهده می‌کنیم که نفس قدرت ایجاد بدن را ندارد والا اگر این توان را داشت پدیده مرگ رخ نمی‌داد یا دوباره می‌توانست به حیات این دنیا برگردد و به زندگی خود ادامه دهد. اگر خدا خالق بدن دوم است، وجود خدا پیش فرض این استدلال می‌شود که کانت به آن نپرداخته است.

بنابراین، از مطالب فوق نتیجه می‌گیریم که تا مسائل مربوط به مرگ و زندگی بعد از این دنیا روشن نشود، استدلال بر جاودانگی معتبر نخواهد بود. و اگر چشمان خود را نسبت به این مسائل ببندیم و در مورد جاودانگی نفس بدون توجه به این مسائل حکم کنیم، صحیح نیست. اگر کانت بگوید که این مسائل مربوط به حوزه عقل نظری است و ما در نقد عقل محض روشن کرده‌ام که حکم بر امور فی نفسه و معقول صحیح نیست، در جواب می‌گوییم: اولاً، ما در مورد بدن انسان که یک شی مادی، زمان‌مند و مکان‌مند است احکامی صادر می‌کنیم و احکام فاهمه بدون اشکال به آن حمل می‌شود؛ یعنی مسائل را به این صورت مطرح می‌کنیم که آیا با رخداد مرگ بدن باقی است یا نه؟ اگر باقی نیست موضوع امیال حسی منتفی می‌شود و اگر باقی است که خلاف بدهت و تجربه است. ثانیاً، در استدلال، ما مسأله قداست و این مسأله را که موجود عاقل محسوس توان نیل به قداست را ندارد، مطرح کرده‌ایم. اگر طرح چنین مسائلی بی‌اشکال است، طرح این مسأله نیز که موجود عاقل غیر محسوس توان

نیل به قداست را دارد بی‌اشکال خواهد بود. و انسان بدون بدن یعنی موجود عاقل غیر محسوس می‌تواند به قداست نایل گردد. اگر چنین است موضوع جاودانگی منتفی است.

۷- وجود خدا

کانت در نقد عقل محض خدا را «ایده‌آل عقل محض» یا «ایده‌آل استعلایی» می‌نامد نه صرفاً یک تصور. چنین ایده‌آلی، یک موجود است و در حقیقت، برترین وجود، چرا که هیچ چیز واقعی تر از آن نتواند بود. این ایده‌آل به عنوان جوهر شخصی و مبنای وجود و وحدت همه اشیا به طور کلی لحاظ می‌شود.^۱

کانت می‌گوید: ما نمی‌توانیم خدا را از طریق عقل نظری، به عنوان موجود خارجی اثبات کنیم، زیرا اولاً، خدا امری زمان‌مند و مکان‌مند یا یک داده تجربی نیست، بنابراین، نمی‌توان مقولات فاهمه را بر او حمل کرد. ثانیاً، براهینی که در حوزه عقل نظری برای اثبات وجود خدا اقامه شده است، عاجز از اثبات وجود اویند. در نتیجه، در عقل نظری، خدا را باید صرفاً به عنوان امر ایده‌آلی دانست که وظیفه آن وحدت بخشی است، بدون این که حکم کنیم که ما به ازای خارجی دارد. در حوزه عقل نظری، براهین ممکن بر اثبات وجود خدا از سه نوع بیرون نیست که کانت هر سه را برای اثبات وجود خدا نارسا می‌داند. این سه برهان عبارتند از: ۱- برهان وجودی، ۲- برهان جهان‌شناختی، ۳- برهان طبیعی-کلامی.^۲

۱- برهان وجودی: مبتکر این برهان آنسلم قدیس است که در قرن یازدهم آن را مطرح کرد. سپس دکارت در قرن هفدهم بار دیگر آن را مورد توجه قرار داد و تدوین متفاوتی از آن ارائه داد. این برهان به طور خلاصه چنین است: ما از تصور خدا به عنوان ذات کامل یا کمال مطلق یا موجودی که از آن بزرگ‌تر نتوان تصور کرد، به وجود خارجی آن پی می‌بریم، زیرا اگر وجود خارجی نداشته باشد خلف لازم می‌آید؛ یعنی می‌توان موجودی برتر از آن تصور کرد که هم وجود ذهنی و هم وجود خارجی داشته باشد و چنین موجودی برتر از کمال مطلق است که فقط در ذهن وجود دارد (تدوین آنسلمی). به تعبیر دیگر، کمال مطلق که وجود نداشته باشد فی نفسه مستلزم تناقض است (تدوین دکارتی).

دکارت ادعا کرده است که دقیقاً همان‌طور که تصور یک مثلث، بالضرورة متضمن خواص

۱. ر.ک. بوسوس، هارتناک، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه حدادعادل، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ CP, 271.

2. CPR, 179.

مشخص آن از جمله تساوی مجموع زوایای داخلی آن با دو قائمه است، هم‌چنین تصور موجود کامل مطلق بالضروره متضمن صفت وجود است. تناقض تصور موجود کامل مطلق بدون وجود، کمتر از تناقض تصور مثلث بدون سه زاویه نیست.

اشکالات کانت بر تدوین دکارتی برهان وجودی بر دو پایه استوار است. اولاً، کانت می‌گوید: اساس این برهان این است که اگر ما ایده و تصور کمال مطلق را در ذهن داشته باشیم، متناقض خواهد بود که بگوییم چنین موجودی وجود ندارد، زیرا مفهوم کمال مطلق ضرورتاً شامل محمول هستی و وجود است. او می‌گوید: هنگامی که می‌گوییم خدا وجود ندارد، صرفاً انکار یک محمول نیست، بلکه انکار موضوع و بدان جهت انکار همه محمول‌های آن است. بنابراین، اگر ما موضوع و محمول را به طور یکسان نپذیریم، هیچ تناقضی لازم نمی‌آید، زیرا چیزی نیست تا تناقض باشد. ثانیاً، کانت انکار می‌کند که وجود یک محمول واقعی باشد؛ یعنی او انکار می‌کند که وجود، صفت یا کمالات مطلق باشد، بلکه وظیفه وجود، قرار دادن یک متعلق در برابر مفهوم است نه افزایش محتوای یک مفهوم. بنابراین، هنگامی که ما کمال مطلق را تصور می‌کنیم هنوز جای این سؤال هست که آیا وجود دارد یا نه.^۱

۲- برهان جهان‌شناختی: اگر چیزی وجود داشته باشد، باید یک موجود مطلقاً واجب نیز وجود داشته باشد. حال دست کم من خودم وجود دارم، در نتیجه، یک موجود مطلقاً واجب نیز وجود دارد.

اشکالات کانت

الف) این برهان از اصل علیت بهره گرفته است و این اصل هنگامی معنادار و معتبر است که در محدوده جهان حسی به کار گرفته شود. ولی در این برهان، اصل علیت خارج از محدوده جهان حسی به کار رفته است.

ب) این برهان از برهان وجودی استفاده می‌کند، زیرا مفهوم وجود واجب بالذات نامعین است؛ یعنی صفات و خواص آن برای ما نامشخص است و نمی‌توان از طریق تجربه آنها را به دست آورد. پس باید از طریق پیشینی اثبات کرد که موجود واجب بالذات، موجودی کامل است. این همان برهان وجودی است، چرا که موجود واجب، کامل الوجود است، عکس مستوی برهان وجودی است که کامل الوجود، واجب الوجود است. چون برهان وجودی

۱. ر.ک: پل ادو ردرز، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ترجمه علیرضا حمادی سب، محمد محمدرضایی

نادرست است، پس برهان جهان شناختی هم که مبتنی بر آن است، نادرست خواهد بود.^۱ اشکالات کانت به برهان جهان شناختی وارد نیست. اشکال اول ایشان مبتنی بر شیوه نگرش خاص کانت به مسأله علیت است که اشکالات زیادی متوجه آن است. اشکال دوم نیز وارد نیست، چرا که ما در برهان جهان شناختی تنها می‌خواهیم واجب الوجود بودن خدا را اثبات کنیم نه سایر صفات خدا را. بنابراین، این برهان مبتنی بر برهان وجودی نیست.

۳- برهان طبیعی - کلامی: کانت می‌گوید: این برهان شایستگی آن را دارد که همواره با احترام نگریسته شود. جهان فعلی، آن چنان نظم، هدف‌مندی و زیبایی را در برابر ما می‌گشاید که در برابرش حیران می‌شویم. در جهان، نشانه‌های واضحی از نظم وجود دارد. این اشیای منظم نمی‌توانند خود علت نظم باشند، در نتیجه، یک علت حکیم و متعالی دست اندرکار جهان است. یگانگی این علت هم می‌تواند از یگانگی رابطه متقابل بخش‌های جهان، چونان عضوهای یک ساختمان مصنوع نتیجه‌گیری شود.^۲

اشکالات کانت

الف) این برهان تنها می‌تواند امکان و حدود صورت جهان را اثبات کند نه ماده جهان را. برای اثبات امکان ماده جهان نیازمند برهان جهان شناختی هستیم.

ب) این برهان حداکثر می‌تواند وجود معیار جهان را اثبات کند نه خالق جهان را.

ج) این برهان تنها می‌تواند اثبات کند که خدای صورت دهنده عالم واجد عقل زیادی است نه این که عقل نامتناهی دارد.

البته اشکالات کانت به این برهان وارد نیست، چرا که مدافعان برهان نظم فقط می‌خواهند با این برهان علم و حکمت ناظم و خالق عالم را اثبات کنند نه چیز دیگری را. حتی به متناهی یا نامتناهی بودن این علم نیز کاری ندارند. این برهان در انجام وظیفه خود به خوبی تواناست و نقضی متوجه آن نیست زیرا که عقل بر اساس اصل سنخیت بین علت و معلول می‌تواند از نظم و ساختار پیچیده عالم به شعور و علم ناظم آن پی ببرد. اشکال عمده کانت این است که فکر می‌کند مدافعان براهین اثبات وجود خدا می‌خواهند با یک برهان، تمام کمالات خدا را اثبات کنند، که این امر درستی نیست، بدین ترتیب کانت با انکار تمام براهین نظری اثبات وجود خدا، تنها راه را برای اثبات وجود خدا، عقل عملی یا اخلاق

1. Ibid, 182 - 7.

2. Ibid, 182 - 8.

می‌داند، که به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت.

استدلال اخلاقی بر وجود خدا

از نظر کانت، انسان موجودی اخلاقی است و اخلاقاً ملزم و مکلف است که خود را کامل کند و به برترین خیر (Summum bonum) برساند، یعنی برترین خیر را تحصیل کند. از آنجا که بعید است امر مطلق، ندای کاذبی باشد، بنابراین، متعلق امر مطلق باید امکان‌پذیر باشد.

این استدلال اخلاقی را می‌توان به این صورت نیز تقریر کرد:

عقل ما به ما امر می‌کند که برترین خیر را طلب کنیم. همان طور که قبلاً مطرح شد برترین خیر شامل دو مؤلفه، یعنی فضیلت تام و سعادت است که توأمان هستند. هم‌چنین فضیلت، علت سعادت است و سعادت عبارت است از: هماهنگی بین طبیعت و اراده و میل انسان، به تعبیر دیگر، حالت موجود عاقلی است در جهان که در سراسر وجودش همه چیز مطابق میل و اراده او صورت می‌گیرد. اما انسان نه خالق جهان است و نه قادر به نظم بخشی طبیعت تا جهان را با اراده و میل خود هماهنگ کند تا بتواند سعادت متناسب با فضیلت را مهیا سازد.

بنابراین، ما باید یک علت را برای کل طبیعت فرض کنیم، که متمایز از طبیعت و دربردارندهٔ اساس و علت هماهنگی دقیق بین فضیلت و سعادت است، که آن خداست.^۱ وایت بک استدلال اخلاقی کانت را بر وجود خدا به صورت ذیل بیان می‌کند.

۱ - سعادت، حالت موجود عاقلی است در جهان که در سراسر وجودش همه چیز مطابق میل و اراده او صورت می‌گیرد. (سعادت، یعنی هماهنگی طبیعت مادی با میل و ارادهٔ انسان)
۲ - ارادهٔ انسان، علت طبیعت نیست و نمی‌تواند باعث آن شود که طبیعت با اصول اراده‌اش هماهنگی کامل پیدا کند.

۳ - بنابراین، هیچ اساس و مبنایی در قانون اخلاقی (یا در طبیعت) وجود ندارد که بتوانیم ارتباط ضروری بین اخلاق و سعادت انسان‌ها را انتظار داشته باشیم. (یعنی سعادت متناسب با اخلاق و فضیلت را).

۴ - اما چنین ارتباطی در مفهوم برترین خیر از سوی فرمان و امری که ما باید برترین خیر

را طلب کنیم، به عنوان اصل موضوع مسلم گرفته شده است.

۵ - بنابراین، برترین خیر باید ممکن باشد.

۶ - هم‌چنین، علتی مناسب با آن باید به عنوان اصل موضوع مسلم گرفته شود.

۷ - چنین علتی باید خالق طبیعت باشد که از طریق فهم و اراده عمل می‌کند. چنین موجودی خداست.^۱

اشکالات استدلال اخلاقی

الهیات اخلاقی که منظور نظر کانت است بی‌نصیب از انتقادات نیست. شاعر ظریف و بذله‌گوی دوره رمانتیسم آلمان، هاینریش هاینه (Heinrich Heine) در مورد کانت می‌گوید: او الهیات اخلاقی‌اش را برای شاد کردن نوکر پیرش لامپه (lampe) که ایمان و سعادت خود را از دست ندهد و یا برای خوشایند پلیس اظهار کرده است. به گفته هاینه، این دلایل چندان عیبی هم نداشت، چرا که هر چه باشد لامپه هم پس از عمری می‌بایست خدایی داشته باشد و گرنه بیچاره به چه چیز می‌توانست دل خوش کند. وانگهی پلیس پروس علاقه‌مند به وجود خدا بود. به گفته هاینه، کانت به مانند فردی می‌مانست که همه لامپ‌های خیابان را می‌شکند و خیابان را به تاریکی محض می‌کشانند. بعد می‌گوید که این کار را تنها برای آن انجام داده که نشان دهد بدون آنها دیدن محال است.^۲

اما به هر دلیل، استدلال اخلاقی کانت بر وجود خدا در معرض اشکالات فراوانی قرار گرفته است. قبلاً نمونه‌ای از این اشکالات را مطرح کردیم، هم اینک به چند نمونه دیگر نیز اشاره می‌کنیم:

۱ - قوت و استحکام استدلال اخلاقی کانت به روشنی مبتنی بر قوت کل نظریه اخلاقی او است. این که او توانست از احکام اخلاقی به عنوان اساسی برای تبیین نیازهای کلامی استفاده معقول و موجهی بنماید، صرفاً بدان دلیل بود که او حکم اخلاقی را کارکرد عقل عملی تلقی می‌کرد نه چیزی که از واکنش‌ها یا پاسخ‌های عاطفی ناشی شده باشد. هر انتقاد اساسی بر اخلاق کانتی طبعاً الهیات او را به مخاطره می‌اندازد.

هم‌چنین اگر منکر شویم که برای تحصیل برترین خیر و استکمال نفس، تحت الزام و

1. CP, 274.

2. H.B. Acton, op.cit, 362; S.Korner, op.cit, 128.

تکلیفیم و بگوییم که ما تنها ملزم و مکلفیم که به سمت این اهداف تحقق‌ناپذیر سیر کنیم. استدلال اخلاقی کانت به مخاطره می‌افتد. می‌توان استدلال کانت را به صورت زیر معکوس کرد: ما از مشاهده جهان نتیجه می‌گیریم که برترین خیر و استکمال اخلاقی ما، غیر قابل حصول است، بنابراین، نمی‌توانیم تکلیفی برای تحصیل آنها داشته باشیم، بلکه حداکثر وظیفه‌ای که داریم این است که در جهت آنها تلاش کنیم. اگر چنین تکلیفی نداشته باشیم، یکی از مقدمات استدلال کانت متزلزل می‌شود. در نتیجه، استدلال عقیم می‌ماند.

۲- نظریه کانت در مورد زمان که «صورت حساسیت» است، کاملاً این نکته را که آیا او می‌تواند به طور معناداری از تداوم تکامل اخلاقی و حصول برترین خیر در جهان اخروی سخن بگوید، مشکوک می‌سازد. هر چند قبول داریم که او همه بصیرت‌های نظری را در مورد چگونگی زمان انکار کرده است، ولی اگر ما نتوانیم در آن مضمون، معنایی به زمان بدهیم، استدلال معتبر نخواهد بود.^۱

۳- لازمه تصور خدا به عنوان هماهنگ‌کننده فضیلت و سعادت این است که خدا انسان‌ها را مجبور به عمل اخلاقی کند که در این صورت، خودمختاری آنان را از بین می‌برد. توضیح: سعادت که هماهنگی بین طبیعت و اراده انسانی است، حیطة وسیعی را شامل است. این هماهنگی نه تنها شامل رابطه اراده انسانی با طبیعت است، بلکه شامل رابطه انسان‌ها با همدیگر نیز می‌شود. حتی ارتباط انسان‌ها با یکدیگر نقش بسیار بیشتری در سعادت فرد دارد تا ارتباط او با صرف طبیعت؛ یعنی انسانی که در جامعه‌ای زندگی می‌کند، رعایت احترام، حقوق و حرمت مال و جان و ناموس او به وسیله انسان‌های دیگر، بیشترین تأثیر را در سعادتش دارد. حال فردی را در نظر بگیرید که ملتزم به اوامر اخلاقی است و یا به تعبیر دیگر، انسان با فضیلتی است که در جامعه‌ای زندگی می‌کند. افرادی که با این شخص سروکار دارند رفتار شایسته‌ایی از خود نشان نمی‌دهند؛ یعنی آنان با رفتار و اعمال ناپسندشان سبب ناراحتی و عذاب او می‌شوند. این فرد با فضیلت استحقاق سعادت را دارد. خدا، که بنا به فرض تأمین‌کننده سعادت است، باید سعادت این فرد را تأمین کند؛ یعنی متناسب با فضیلت، او را سعادت‌مند گرداند. خدا برای تأمین این سعادت، باید رفتار و اعمال انسانهای دیگر را نسبت به این شخص، با فضیلت او متناسب کند؛ یعنی آنان را مجبور به

۱. ر.ک: پل ادواردز، همان، ص ۱۴۴، Ronald. W. Hepborn, "Moral arguments for the existence of God",

in *Encyclopedia of philosophy*, ed, paul Edwards, vol 3, p. 382

کارهای اخلاقی کند که رفتار شایسته‌ای نسبت به این شخص داشته باشند. بنابراین، اگر خدا آنان را مجبور کند، خودمختاری آنان را از بین می‌برد. اگر فرض کنیم که خدا هیچ توجهی به رفتار انسان‌های دیگر نسبت به این شخص ندارد، در این صورت، بخش مهمی از سعادت او را فراهم نکرده است. یعنی این فرد دائماً به دلیل رفتار ناپسند آنان در رنج و عذاب است و چنین رنج و عذابی با سعادت او سازگاری ندارد. بنابراین، چاره‌ای جز این نیست که انسان‌های دیگر را مجبور به انجام کارهای خاصی کند، حتی می‌توانیم این ارتباطات را فراتر از یک جامعه تصور کنیم و به روابط کشورها با یکدیگر نیز بکشانیم، زیرا رفتار و تصمیم کشورهای دیگر نقش زیادی در سعادت او دارند؛ مثلاً کشوری را در نظر بگیرید که به کشور این شخص حمله می‌کند و خواب و آسایش او را بر هم می‌زند. پس به ناچار خدا باید رفتار آنان را نیز به گونه‌ای تحت تأثیر قرار دهد تا سبب ایذا و اذیت این شخص نشود.

بنابراین، اگر بنا است که خدا در تناسب سعادت با فضیلت نقش داشته باشد باید انسان‌ها را مجبور به همکاری شایسته کند که در این صورت، خودمختاری آنان از بین می‌رود و اعمال نیز ارزش اخلاقی خود را از دست می‌دهند.

اگر گفته شود، که لازم نیست خدا آنان را مجبور کند، بلکه زمینه را به گونه‌ای فراهم می‌کند که از روی اختیار، هماهنگ با سعادت این شخص عمل کنند،^۱ در جواب می‌توان گفت که اگر ما زمینه انتخاب شخصی را به گونه‌ای فراهم کنیم که او چاره‌ای جز انتخاب یک راه نداشته باشد، آیا می‌توان گفت که او خودمختاری واقعی دارد؟ درست است که او از روی انتخاب، آن مسیر را برگزیده، ولی در واقع، چاره‌ای جز این انتخاب نداشته است. به تعبیر دیگر، در انتخاب آن مسیر، هم خدا و هم خود شخص مؤثر بوده‌اند و این چیزی است که با خودمختاری اراده کانت ناسازگار است.

چکیده

این فصل درباره اصول موضوعه عقل عملی، یعنی آزادی، جاودانگی و خدا به بحث می‌پردازد که به صورت ذیل خلاصه می‌شود:

۱ - مقدمه: کانت اصل موضوع (Postulate) را در سنت ارسطویی به کار می‌برد. او مانند

۱. اشکال از استاد محترم جناب آقای دکتر احمد احمدی است.

ارسطو اعتقاد دارد که اصول موضوعه اثبات ناپذیرند. او می‌گوید: اصول موضوعه به واسطه قانون اخلاقی به عنوان اصول موضوعه پذیرفته می‌شوند. آنها گزاره‌ها و اموری هستند که وجود قانون اخلاقی بر آنها مبتنی است، ولی خودشان اعتبار خودشان را از وجود قانون اخلاقی اخذ می‌کنند.

بنابراین، می‌توان گفت که کانت اصل موضوع را چنین تعریف کرده است: قضیه‌ای نظری است و از آن جهت که نظری است قابل اثبات نیست، اما نتیجه جدایی‌ناپذیر قانون عملی است.

کانت در نقد عقل عملی اصل موضوع را به معنای وسیع به کار برده است، که فهرست اصول موضوعه او در جاهای مختلف فرق می‌کند، ولی در اندراج این سه اصل در فهرست اصول موضوعه هیچ تردیدی نیست. اصل موضوع آزادی در فصل قبل بحث شد، در این فصل دو اصل موضوع دیگر را مورد بحث قرار می‌دهیم، ولی قبل از آن، ذکر موضوعاتی لازم است. ۲ - مفهوم برترین خیر: در این بخش در پی آنیم که مفاهیم برترین خیر، خیر اعلا و خیر کامل را توضیح دهیم.

برترین خیر: عقل در کارکرد عملی‌اش، کلیت یا تمامیت نامشروطی را می‌طلبد. غایت اعلائی که همه غایات دیگر را در خود متحد می‌کند یا به تعبیر دیگر، کمال مطلق است که ما در پی تحقق آن هستیم.

خیر اعلا: خیر اخلاقی را فضیلت یا خیر اعلا می‌گویند و فضیلت مناسب با برترین خیر، فضیلت تام است؛ یعنی مطابقت تام بین اراده و قانون اخلاقی.

خیر کامل: خیر اخلاقی تنها خیر یگانه و تام نیست، خیر موضوع امیال حسی نیز وجود دارد که می‌توان در مجموع به آن سعادت گفت؛ یعنی خشنودی همه امیال در سرتاسر عمر. به خیری که مرکب از خیر اخلاقی و خیر طبیعی یا سعادت است، خیر کامل گویند. برترین خیر گاهی به معنای خیر اعلا و گاهی به معنای خیر کامل تفسیر می‌شود.

حال اگر برترین خیر به معنای خیر کامل باشد، دو سؤال مطرح می‌شود: یکی این که آیا برترین خیر می‌تواند اصل تعیین بخش اراده اخلاق باشد؟

پاسخ کانت منفی است. اگر هم بتواند تنها به دلیل قانون اخلاقی، یعنی فضیلت مندرج در آن است و سعادت مندرج در آن ارزش اخلاقی ندارد، مگر تا آنجا که شرط آن، یعنی فضیلت مبنای آن باشد. در آن صورت نیز ارزش به دلیل فضیلت است نه سعادت. بنابراین، برترین

خیر (یعنی خیر کامل) نمی‌تواند انگیزه اخلاقی اراده باشد. سؤال دیگر این که آیا تحقق برترین خیر (خیر کامل) ممکن است؟

پاسخ کانت این است که عقل به ما فرمان می‌دهد که دنبال تحقق برترین خیر باشیم. اما کانت در هیچ یک از صورت‌بندی‌های امر مطلق مسأله تحقق برترین خیر را مطرح نکرد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که این فرمان وجود ندارد، یا حداقل به عنوان فرمانی مجزا از امر مطلق، وجود ندارد. تنها وظیفه من تحقق فضیلت است، ولی در مورد سعادت متناسب با آن هیچ کاری نمی‌توانم انجام دهم. بنابراین، فرمان عقل برای تحقق برترین خیر ممکن نیست. اما رابطه دو مولفه (فضیلت و سعادت) برترین خیر چگونه است؟

کانت اعتقاد دارد که رابطه بین آنها نمی‌تواند تحلیلی باشد، همان گونه که اپیکوریان و رواقیان اعتقاد داشتند بلکه معتقد است که رابطه بین آنها تألیفی است یا نوعی رابطه علی و معلولی است که فضیلت علت سعادت است نه بر عکس.

۳- تعارض عقل عملی: در بخش قبل روشن شد که رابطه بین فضیلت و سعادت در برترین خیر، تألیفی است؛ یعنی فضیلت باید علت سعادت باشد. هم‌چنین رابطه بین آنها ضروری است؛ یعنی فضیلت ضرورتاً سعادت را ایجاد می‌کند. از این مطالب نتیجه می‌گیریم که تحقق برترین خیر امر ممکن است.

از طرف دیگر، در جهان طبیعت مشاهده می‌کنیم که فضیلت علت سعادت نیست. سعادت به دوراندیشی بستگی دارد نه بر صفای باطن، چه بسا افراد با فضیلتی که سعادت‌مند نیستند. پس تحقق برترین خیر ممکن نیست. در اینجا دو قضیه متعارض پیدا می‌شود: از یک طرف، عقل عملی اقتضا می‌کند که برترین خیر ممکن است و از طرف دیگر، شواهد تجربی می‌گوید که برترین خیر ممکن نیست.

راه‌حل: کانت این تعارض را با تمسک به جهان معقول و محسوس حل می‌کند. در جهان معقول برترین خیر ممکن است، ولی در جهان محسوس برترین خیر ممکن نیست. در نتیجه، تعارض برطرف می‌شود.

۴- ساختار استدلال اخلاقی: نام استدلال اخلاقی چندان مناسب نیست، ولی به هر جهت باید معنای استدلال اخلاقی را روشن کنیم تا مراد و مقصود از آن روشن شود.

عموماً اذعان می‌کنند از مقدماتی که صرفاً متضمن «هست» است نمی‌توان «باید» را نتیجه گرفت، مگر این که مقدمه‌ای که داری «باید» است به آن ضمیمه کرد. استدلال اخلاقی،

استدلالی است که در آن نتیجه واقعی، یعنی «هست» از «باید» نتیجه می‌شود. چنین استدلالی مانند استدلال فوق، صورتاً نامعتبر است و نمی‌توان انتظار داشت که فیلسوف بزرگی همانند کانت مرتکب این خطای فاحش شود.

کانت با ایتالیک کردن دو واژه *as such* در تعریف اصل موضوع نشان می‌دهد که او از خطر این نوع خطا آگاه بوده است. اما این که آیا او از این خطا اجتناب کرده یا نه، امر دیگری است که باید بعد از استدلال کانت در مورد اصل موضوع، قضاوت کرد. این که آیا کانت در استدلال بر اصول موضوعه از صرف «باید» قانون اخلاقی، «هست» و وجود خارجی آنها را نتیجه گرفته یا نه، چیزی است که استدلال اخلاقی او آن را روشن می‌کند.

استدلال: کانت با فرض این که ما یک امر مطلق و اخلاقی برای طلب برترین خیر داریم، استدلال می‌کند که این امر اخلاقی تنها در صورتی معتبر است که اصول موضوعه‌ای ممکن باشند. تنها هنگامی می‌توانیم به امکان آنها اعتقاد داشته باشیم که به وجود این اصول موضوعه معتقد باشیم. مادامی که تابع چنین قانون اخلاقی هستیم، چنین اعتقادی اجتناب‌ناپذیر است.

بنابراین، تصدیق به قانون اخلاقی، تنها اعتقاد به وجود خدا را ایجاب می‌کند نه وجود عینی او را که از اطلاق مقوله وجود حاصل می‌شود. حتی اگر خدا هم وجود نداشته باشد و من تنها اعتقاد به وجود او داشته باشم، نتایج عملی برای اطاعت قانون اخلاقی یکسان است. بدین ترتیب، نیازی نیست که به اصول موضوعه شناخت نظری داشته باشم، زیرا ضرورت فرض آنها تنها بر مبنای عمل است نه نظر. بنابراین، از آن حیث که همه دلایل و مبانی اعتقاد به آنها عملی است، باید همه نتایج مأخوذ از آنها نیز عملی باشد. از این رو، کانت اصل موضوع را چنین تعریف می‌کند: اصل موضوع قضیه‌ای نظری است که از آن حیث که نظری است قابل اثبات نیست، بلکه لازمه انفکاک‌ناپذیر یک قانون عملی معتبر است.

اما کانت خود را به نتایج استدلال اخلاقی محدود نمی‌کند و وجود خارجی اصول موضوعه را نتیجه می‌گیرد و مقوله وجود را بر آنها اطلاق می‌کند، که بر مبنای استدلال او امر درستی نیست.

۵ - ایده‌ها (یا تصورات) و اصول موضوعه: کانت در نقد عقل محض دو بیان کاملاً مختلف از ایده‌ها و تصورات استعلایی مطرح کرده است. مطابق یک بیان، مقولات هنگامی

که شاکله‌سازی نشوند و به اشیای فی نفسه اعمال شوند، تصورات یا ایده‌ها هستند. مطابق بیان دیگر، تصورات و ایده‌ها، دارایی اصلی عقل است که برای نظام‌مند کردن تجربه به کار می‌رود. آنها امور نامشروطی هستند که متعلق در تجربه ندارند و تنها وظیفه آنها، نظام بخشی است که عبارتند از نفس، جهان و خدا. این که آیا آنها در خارج وجود دارند یا نه، مسأله‌ای غیر قابل حل برای عقل نظری است. اما در نقد عقل عملی معنای دوم تصورات مهم است که مطابق با آنها سه اصل موضوع داریم. ما یک عقل داریم با دو کارکرد که مسیر یکی از این کارکردها می‌تواند در مورد امور نامشروط به مقصد نهایی برسد.

۶ - جاودانگی نفس: کانت در نقد عقل محض می‌گوید که روان‌شناسی عقلانی، جوهر، بساطت و شخصیت و تمایز نفس و بدن را با قیاس‌هایی اثبات می‌کند، ولی این قیاس‌ها متضمن مغالطه‌اند و حد وسط در آنها به یک معنا به کار برده نشده است.

در نتیجه، در نقد عقل محض اثبات جاودانگی نفس میسر نیست. کانت چنین استدلالی را در نقد عقل عملی مطرح می‌کند که خلاصه آن چنین است:

عقل ما حکم می‌کند که برترین خیر را طلب کنیم. برترین خیر واجد دو مولفه فضیلت و سعادت است. فاعل اخلاقی تنها با یکی از مؤلفه‌های برترین خیر، یعنی فضیلت سر و کار دارد. فضیلت مناسب با برترین خیر، فضیلت تام، یعنی قداست است. قداست به معنای مطابقت تام بین اراده و قانون اخلاقی است، اما این کمالی است که هیچ موجود عاقلی در عالم محسوس در هیچ لحظه از وجود خود نمی‌تواند به آن نایل شود. اگر چنین است، آن فضیلت تام باید به صورت یک سیر ترقی نامحدود و بی‌پایان به سوی کمال مطلوب تحقق یابد. اما این سیر بی‌پایان مستلزم وجود و تشخیص همان وجود عاقل است که آن را جاودانگی نفس می‌نامند.

وایت یک دو اشکال به جاودانگی نفس وارد می‌کند:

۱ - اگر نفس بعد از مرگ واقعا فناپذیر است، دیگر عضو جهان زمان‌مند و مکان‌مند نیست و ما جوهر و تداوم را تنها تحت شرایط زمانی می‌فهمیم.

۲ - تصویر مفهومی از سعادت موجودی که تحت تأثیر میل واقع نشود مشکل است، زیرا نفس در جاودانگی باید سعادت را به عنوان پاداش فضیلت دریافت کند. و نفس بدون میل حسی چگونه سعادت‌مند می‌شود.

اشکالات دیگر بر استدلال جاودانگی نفس:

۱ - سی. دی. براد معتقد است که مقدمات استدلال جاودانگی نفس با یکدیگر ناسازگارند. یکی از مقدمات می‌گوید کمال اخلاقی یا قداست ممکن است، زیرا عقل عملی به آن حکم می‌کند. مقدمه دیگر می‌گوید: قداست چه در این عالم و چه در عالم دیگر قابل حصول نیست، زیرا قابل حصول بودن پس از زمان بی‌پایان مساوی است با غیرقابل حصول بودن ... بنابراین، استدلال متناقض می‌شود.

۲ - اشتفان کورنر می‌گوید: عقل ما به ما نمی‌گوید که قداست یا انطباق کامل اراده با قانون اخلاقی ممکن است؛ یعنی ما چنین فرمانی از جانب عقل نداریم، در نتیجه، استدلال مخدوش می‌شود.

۳ - از مطالب گذشته به خوبی روشن می‌شود که مانع نیل به قداست، امیال حسی است. بعد از مرگ حتماً بدن مادی از بین می‌رود، در نتیجه، موضوع امیال حسی که بدن و جسم است منتفی می‌شود. هنگامی که مانع برای نیل به قداست برطرف شود، قداست ممکن می‌گردد؛ و هنگامی که قداست حاصل شد، دیگر موضوع جاودانگی منتفی است.

۷ - وجود خدا: کانت عقیده دارد که ما نمی‌توانیم وجود خارجی خدا را از طریق عقل نظری اثبات کنیم، زیرا مقولات فاهمه فقط بر امور زمان‌مند و مکان‌مند قابل اطلاق است و خدا امری تجربی نیست. ثانیاً، براهینی که در حوزه عقل نظری برای اثبات وجود خدا اقامه شده‌اند عاجز از اثبات وجود او هستند. براهین ممکن بر اثبات وجود خدا از سه نوع بیرون نیست که کانت هر سه را نارسا از اثبات وجود خدا می‌داند که عبارتند از:

۱- برهان وجودی، ۲- برهان جهان شناختی، ۳- برهان طبیعی - کلامی.

کانت ابتدا این براهین را تقریر و سپس اشکالاتی بر آنها وارد می‌کند که تمامی اشکالات او قابل جواب‌گویی است. از این رو، او تنها راه اثبات وجود خدا را عقل عملی یا اخلاق می‌داند. استدلال اخلاقی بر وجود خدا

عقل ما به ما امر می‌کند که برترین خیر را طلب کنیم. برترین خیر دارای دو مؤلفه، یعنی فضیلت و سعادت است. از طرفی، فضیلت علت سعادت است و سعادت عبارت است از هماهنگی بین طبیعت، اراده و میل انسان. اما انسان نه خالق جهان است و نه قادر به نظم بخشی طبیعت تا جهان را با اراده و میل خود هماهنگ کند تا بتواند سعادت متناسب با فضیلت را مهیا سازد. بنابراین، ما باید یک علت برای کل طبیعت فرض کنیم که متمایز از طبیعت و در بردارنده علت هماهنگی دقیق بین فضیلت و سعادت باشد و آن خداست.

اشکالات استدلال اخلاقی

استدلال اخلاقی کانت بروجود خدا در معرض اشکالات چندی است که عبارتند از:

۱ - قوت استدلال اخلاقی کانت مبتنی بر قوت کل نظریه اخلاقی اوست. هر اشکال و انتقاد به نظریه اخلاقی کانت طبعاً این استدلال را به مخاطره می‌اندازد.

برای مثال اگر ما این حکم عقل که ما باید برترین خیر را تحصیل کنیم، انکار نماییم و بگوییم که حداکثر وظیفه ما این است که در جهت برترین خیر سیر کنیم، یکی از مقدمات استدلال متزلزل می‌شود، در نتیجه، استدلال عقیم می‌ماند.

۲ - کانت عقیده دارد که زمان صورت حساسیت است. اگر در جهان آخرت نتوانیم معنایی به زمان بدهیم، سخن از تداوم اخلاقی و حصول برترین خیر، بی‌معنا خواهد شد.

۳ - لازمه تصور خدا به عنوان هماهنگ کننده فضیلت و سعادت این است که خدا انسان‌ها را مجبور به عمل اخلاقی کند که در این صورت، خودمختاری آنان را از بین می‌برد. سعادت نه تنها شامل هماهنگی اراده انسانی با طبیعت است، بلکه شامل رابطه انسان‌ها با همدیگر نیز می‌شود، حتی ارتباط انسان‌ها با همدیگر نقش بسیار بیشتری در سعادت فرد دارد.

انسان با فضیلتی را در نظر بگیرید که استحقاق سعادت دارد. خدا که بنا به فرض تأمین کننده سعادت اوست باید رفتار انسان‌ها را هماهنگ و متناسب با فضیلت او سازد؛ یعنی آنان را مجبور به کارهایی کند که متناسب با فضیلت او باشند.

اگر گفته شود لازم نیست خدا انسان‌ها را مجبور کند، بلکه باید زمینه را به گونه‌ای فراهم آورد که آنان از روی اختیار هماهنگ با سعادت این شخص عمل کنند، در جواب می‌توان گفت که انتخاب عمل با همکاری خدا و این شخص انجام گرفته که منافات با خودمختاری اخلاقی مورد نظر کانت دارد.

اخلاق و دین

۱ - مقدمه (اخلاق مقدم بر دین است)

کانت نظر خود را در مورد ارتباط دین و اخلاق در دو کتاب مهم خود، یعنی نقد عقل نظری و نقد عقل عملی مطرح کرده است. در کتاب دیگری که در سال ۱۷۹۳ به نام دین در محدوده عقل تنها نوشت، این مسأله را بیشتر شرح و تفصیل داد.

از مطالبی که در فلسفه اخلاق کانت تا کنون مطرح کردیم به خوبی روشن می‌شود که اخلاق مبتنی بر دین نیست، بلکه این دین است که مبتنی بر اخلاق است.^۱ او در مقدمه چاپ اول دین در محدوده عقل محض نوشت که «اخلاق از آن حیث که مبتنی بر مفهوم انسان به عنوان فاعل مختاری است که فقط از آن جهت که مختار است به واسطه عقل خودش خود را به قوانین مطلق ملزم و تکلیف می‌کند، نه نیازمند تصور موجود دیگری بالای سر انسان است تا تکلیف خود را بفهمد (یا بشناسد) و نه محتاج انگیزه‌ای غیر از خود قانون، تا به وظیفه خود عمل کند ... بنابراین، اخلاق به خاطر خودش به دین نیاز ندارد، بلکه به برکت عقل عملی محض، خودکفا و بی‌نیاز است».^۲

از آنجا که کانت، اخلاق را بر اصل استقلال و خودمختاری اراده بنا کرده است، بدیهی است هر سلطه‌ای غیر از اراده، یعنی عواطف، ترس، امید، اقتدار امور طبیعی و ماورای طبیعی را برای اراده نفی کند و این دلیل اساسی است که چرا کانت اخلاق را بر دین مبتنی نکرده است.^۳

۱. ر.ک. رکرما ابراهیم همان، ص ۲۱۶

2. Rel. 3.

۳ رکرما ابراهیم، همان ص ۲۱۶

اما از آن جهت که قانون اخلاقی ما را و می‌دارد برترین خیر را به عنوان ارتباط دهنده بین فضیلت و سعادت به عنوان اصل موضوع مسلم بینگاریم؛ یعنی از طریق قانون اخلاقی ملزم هستیم که خدا و جاودانگی نفس را فرض کنیم، بنابراین، اخلاق ناگزیر به دین می‌انجامد.^۱ این مسأله، ادعای متفکران ضد دینی عصر روشن‌گری را که از سر طعنه می‌گفتند کانت در اواخر عمرش دین را برای رضایت خدمتکار متدینش در فلسفه خود وارد کرده است، مخدوش می‌کند. اما بررسی دقیق آثار نقدی کانت به روشنی نشان دهنده آن است که علی‌رغم مخالفت او با عاطفه‌گرایی فرقه پارساگرایان (پیتیسیم) اعتقاد باطنی خود را به خدای متشخص که به جا از مخلوقات انسانی خود مراقبت می‌کند، حفظ کرده است.^۲

فردریش پولسن حتی پا را فراتر گذاشته و ادعا کرده است که هدف واقعی فلسفه نقادی کانت اعاده سازگاری بین ایمان و علم است تا نشان دهد که یک فرد می‌تواند در یک زمان هم متفکر، واقع‌بین و هم فردی درستکار و متدین باشد.^۳

هم‌چنین کانت در مقدمه چاپ دوم نقد عقل محض نوشته است که چنین نقدی بیش از هر چیز، این فایده تخمین‌ناپذیر را برای دین و اخلاق دارد که به شیوه سقراطی، یعنی از راه اثبات نادانی معترضان به همه اعتراض‌های وارد شده به آنها (اخلاق و دین) برای همه زمان‌ها پایان دهد.^۴ حتی در جای دیگر مطرح می‌کند که من می‌خواهم شناخت را از میان بردارم تا برای ایمان جاز باز کنم.^۵ لذا از مطالب فوق نتیجه می‌گیریم که ادعای متفکران ضد دینی عصر روشن‌گری صحیح نیست؛ یعنی او از اول دین را مدنظر داشته و حتی نقد عقل محض را برای دفاع از دین و اخلاق نگاشته است، اما او از دینی دفاع می‌کند که در محدوده‌های عقل اخلاقی و عملی است، نه از ادیان تاریخی که مبتنی بر خدا و وحی‌اند.

۲ - فیلسوف آیین پروتستان

ریچارد کرومر گفته است که کانت، اغلب فیلسوف آیین پروتستان نامیده می‌شود. این

1. Rel, 5.

2. KMT, 261.

3. Ffriedrich, Paulsen, *Immanuel kant: His life and Doctrine*, 2d,ed. 1899, Trans. J.E.Creighton and Albert lefevre, New York; ungar. 1963 PP 4,7; KMT, 261.

4. CPR, 10

5. Ibid

مطلب در صورتی درست است که تأکید کانت را بر وجدان به عنوان برترین داور آگاهی دینی و اخلاقی در نظر بگیریم، اما هم چنان که کرونر خاطر نشان کرده است، آزادی اخلاقی انسان از نظر کانت صرفاً آزادی از قید طبیعت نیست، بلکه هم چنین آزادی از قید قوا و نیروهای مافوق طبیعی نیز است. هیچ کس قبل از کانت این چنین زیاد انسان را تمجید نکرده است؛ هیچ کس تا کنون به انسان، چنین درجه‌ای از استقلال متافیزیکی را اعطا نکرده است.^۱ این استقلال ریشه در نیازهای اخلاقی عصر روشن‌گری و قانون اخلاقی هر دو دارد که فرد، هر نوع «قیمومت» را انکار کرده و عقاید خود را بدون استمداد از دیگران وضع می‌کند. مبانی شناختی بررسی و تحقیق کانت در مورد ادیان تاریخی در اولین نقدش قرار دارد. شناخت یک دست آورد انسانی است. ما می‌توانیم ادعا کنیم که در مورد وجود و ماهیت واقعیت تنها تا آنجا شناخت داریم که می‌توانیم در تجربه با آن مواجه شویم. پس شناخت ما کاملاً در محدوده تجربه ممکن خلاصه می‌شود. اما کسانی مدعی‌اند که می‌توانند از امور ماورای تجربه ممکن، شناخت داشته باشند؛ یعنی شناخت متعالی. چنین شناختی از مقولات فاهمه به ناروا استفاده می‌کند، چرا که مقولات فاهمه تنها در حوزه تجربه کاربرد دارند.^۲ چون تجربه ما محدود به پدیدارهای واقعیت متناهی و مادی است، خدا در حوزه عقل نظری کاملاً برای ما دست نیافتنی است.^۳ بنابراین، مطلقاً هیچ شناختی در مورد خدا (وجود، ذات و اراده او) نداریم. و هنگامی که تلاش می‌کنیم که برای مثال بفهمیم که چگونه خدا نسبت به ما بخشنده، مهربان و عادل است، گرفتار تناقض می‌شویم. بنابراین، ما نمی‌توانیم این قبیل ارتباط‌های انسان با موجود متعالی را بفهمیم.^۴ کانت می‌گوید: اینک من ادعا می‌کنم که همه تلاش‌ها در به کارگیری عقل به یک شیوه کاملاً نظری در الهیات، یکسره بی‌ثمرند و به دلیل سرشت درونی خود هیچ و پوچ‌اند ... اصول عقل که نسبت به طبیعت اعمال می‌شوند، ما را به هیچ حقایق الهیاتی رهنمون نمی‌کند و در نتیجه، هیچ الهیات عقلانی نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر الهیاتی که مبتنی بر اخلاق است.^۵

1. Richard, Kroner, *kant's weltanschauung*, 1914, trans, and, ed. John E. Smith, Chicago: university of chicago press, 1956, P. 35 - 6; KMT, 262.

2. CPR, 108 - 9.

3. Rel, 102.

4. Rel, 66.

5. CPR, 191.

چون در حوزه عقل نظری ما هیچ شناختی در مورد خدا نداریم، نمی‌توانیم هیچ تکالیفی نسبت به او داشته باشیم، تکالیف ما تنها منحصر به روابط اخلاقی انسان‌ها با یکدیگر است.^۱ اما از طرف دیگر، آن عقیده دینی که کانت در آن پرورش یافته بود بر آن بود که دین مبنای اخلاق است و باید باشد. فضیلت اخلاقی را وفاداری به اراده خدا می‌دانست؛ یعنی ما هیچ‌گاه نباید اراده خود را در مقابل اراده خدا قرار دهیم یا در برابر او عصیان کنیم. در مقابل، کانت می‌گوید که تنها به واسطه عقل خود ماست که ما می‌توانیم به ایده و تصور خدا برسیم. حتی قبل از اذعان به خدای انجیل، باید او را با ایده آل کمال اخلاقی یا اصول اخلاقی خود مقایسه کنیم.^۲

بنابراین، ما در واقع، نیازی نداریم که برای شناخت قانون اخلاقی یا به انگیزه اطاعت از قانون به دین بنگریم. خودمختاری نمی‌تواند مبتنی بر چیزی غیر از خود عقل باشد. اگر ما اخلاق را سرسپردگی و وفاداری به اراده خدا بدانیم، در معرض دیگر آیینی اراده قرار گرفته‌ایم؛ یعنی اگر ما خدا را به عنوان پاداش دهنده و عقوبت کننده در پس قانون اخلاقی قرار دهیم، از قاعده احتیاط تبعیت کرده‌ایم و انگیزه ما برای اطاعت از قانون اخلاقی ترس از عقوبت و امید به پاداش خواهد بود، و این کار ارزش اخلاقی ما را از بین می‌برد.^۳

ادیان تاریخی مدعی‌اند که متون مقدس، منبع نهایی حقیقت دینی است و انسان باید در برابر آن خاضع باشد. کانت می‌گوید: چون تنها غرض تلاوت متون مقدس، اصلاح انسان است، بنابراین، کتاب مقدس باید مطابق قانون اخلاقی تفسیر شود نه بر عکس.^۴

ما محتویات کتاب مقدس را تنها هنگامی به عنوان وحی معتبر لحاظ می‌کنیم که تعلیم اخلاقی آن بتواند هماهنگ با قواعدی باشد که قبلاً صحت آنها را بر اساس دلایل کاملاً عقلانی شناخته‌ایم. این بدین معناست که ما اغلب باید کتاب مقدس را تفسیر رمزی کنیم نه تفسیر لغوی و منطوقی.^۵

وایت بک عقیده کانت را در این مورد به طور موجز چنین بیان می‌کند:

اخلاق الهیاتی یا کلامی (اخلاق مبتنی بر الهیات)، یعنی نظامی از قواعد اخلاقی که مأخوذ

1. KMT, 262.

2. Rel, 95; GMM, 73.

3. KMT, 263.

4. Rel, 81.

5. Rel, 95.

ار شناخت خدا است به سه دلیل وجود ندارد:

- ۱- ما چنین شناختی نداریم.
- ۲- اگر چنین شناختی داشتیم و آن را به عنوان یک مقدمه اخلاقی به کار می‌گرفتیم، خودمختاری اخلاقی از بین می‌رفت.
- ۳- قوانین اخلاقی وابسته به قانون‌گذار نیست، آن گونه که اختلاف در ذات و ماهیت خدا (یا عدم خدا) باعث اختلاف در تعیین تکلیف بشود.^۱

بنابراین، عقل عملی خود ما - یعنی عقل عملی محض - تنها مبنای اعتقاد و عمل دینی معتبر است. در این صورت، مدعیات دین باید محدود به آنهایی شود که با استدلال اخلاقی خود ما در محدوده‌های عقل محض سازگار است^۲ حتی من باید ابتدا چیزی را که تکلیف من است بدانم قبل از این که بتوانم آن را به عنوان فرمان الهی بپذیرم.^۳ کانت استدلال می‌کند که به این معنا، الزامات اخلاقی منطقاً مستقل از دین و حتی وجود خداست. اخلاق به دلیل خود، اصلاً نیازی به دین ندارد، بلکه به برکت عقل عملی محض خودکفا و خودبسنده است.^۴

اما از آن حیث که ملموس کردن مدعیات الزامات اخلاقی بدون تصور خدا و اراده او مشکل است، می‌توانیم بر اساس عقل تنها معتقد شویم که یک تکلیف اخلاقی برای متدین شدن داریم؛ به این معنا که همه تکالیفمان را چنان تلقی کنیم که گویی آنها فرامین خدایند و ما این عمل را به دلیل روح و قوت بخشیدن به نیت و عزم اخلاقی خود انجام می‌دهیم.^۵

کانت در نقد عقل عملی می‌گوید: قوانین اخلاقی از طریق مفهوم برترین خیر به عنوان متعلق و هدف نهایی عقل عملی محض به دین منتهی می‌شود؛ یعنی به شناخت همه تکالیف به عنوان فرامین الهی نه به عنوان حدود و مجازات؛ یعنی اوامر گزافی یک اراده بیگانه که فی نفسه ممکن و مشروطند، بلکه به عنوان قوانین ذاتی هر اراده آزاد و مختار فی نفسه که با وجود این باید آنها را به عنوان فرامین برترین خیر لحاظ کرد؛ زیرا تنها از اراده کامل (قدسی و خیر) و در عین حال، قادر مطلق و در نتیجه، تنها از طریق هماهنگی با این اراده است که می‌توان امید رسیدن به برترین خیر را داشت که قانون اخلاقی ما را مکلف می‌سازد که آن را به عنوان متعلق

1. CP, 279.

2. Rel, 189 - 90; KMT, 264.

3. Rel, 143.

4. Ibid, 3.

5. Ibid, 142.

تلاش‌های خود در نظر بگیریم. در اینجا باز همه چیز مبتنی بر تکلیف است نه بر ترس و امید که ارزش اخلاقی همه اعمال را از بین می‌برد. قانون اخلاقی به ما فرمان می‌دهد که برترین خیر ممکن را متعلق نهایی همه رفتارمان در نظر بگیریم. اما من نمی‌توانم امید به تحقق این هدف داشته باشم، مگر این‌که اراده‌ام را با اراده خالق مقدس و خیر عالم هماهنگ کنم...^۱

کانت نتیجه می‌گیرد که بر اساس آنچه عقل تنها می‌تواند تعیین کند، تنها تعریف صحیح از دین عبارت است از: مجموعه همه تکالیف چنان‌که گویی، فرامین الهی هستند، و تنها کارکرد دین قوت بخشیدن به اراده خیر است.^۲ بنابراین، خصایص اصلی دین اخلاقی، عقاید جزمی و مناسک مذهبی نیست، بلکه تمایل قلبی به انجام همه تکالیف انسانی به عنوان فرامین الهی است.

بسیاری از متدینان عقیده دارند که دین اخلاقی کانت تقریباً مقدمات اساسی پیام مسیحیت را انکار کرده است. کانت به روشنی در بنا کردن دین بر عقل و نه وحی ماورای طبیعی، طرفدار دئیسم است. برای توضیح این مطلب لازم است که نظر کانت را در مورد کلیسا و گناه اصلی مطرح کنیم.^۳

۳ - کلیسا

جامعه اخلاقی - کشور خدا - که مضمون یکی از صورت‌بندی‌های امر مطلق است، مبتنی بر قانون کلی و خودمختاری اراده است. اساسی‌ترین خصیصه آن کشور، کلیت آن است؛ چنین کشوری تنها یکی می‌تواند وجود داشته باشد.^۴ به علاوه، چون قانون اخلاقی که مشخص‌کننده طبیعت جامعه اخلاقی است، انجام تکالیف اخلاقی و باطنی را الزام می‌کند، اعضای آن کشور باید در یک «خدمت یا عبادت قلبی» اخلاقی و باطنی با هم متحد شوند.^۵ بنابراین، این کشور از همه افرادی تشکیل می‌شود که تلاش می‌کنند در زندگی خویش به قانون اخلاقی، اولویت دهند. کانت از زبان عیسا^۶ نقل می‌کند که کشور خدا در درون شماست.

1. CPRb, 347.

2. Rel, 6.

3. Ibid, 79.

4. Ibid, 93, 105.

5. Ibid, 180.

با وجود این، کشور نامرئی خدا لازم است که به عنوان یک جامعه مرئی، یعنی کلیسا سازماندهی شود تا به عنوان یک وسیله مؤثر برای ارتقای ایمان اخلاقی محض به کار گرفته شود.^۱ بنابراین، کانت می‌نویسد: اگرچه تنها یک دین حقیقی وجود دارد، ولی عقاید مذهبی بسیار متعددی نیز وجود دارند که اشکال تاریخی و مرئی یک کلیسای عام نامرئی هستند. بنابراین، شایسته‌تر است که بگوییم: فلان شخص پیرو مذهب یهود یا اسلام و یا مسیحی کاتولیک یا لوتری است، تا این که او را متدین به این دیانت یا آن دیانت توصیف کنیم.^۲ تصور کانت از دین واحد بسیار شبیه تصور و تمثیل لیسنگ، شاعر آلمانی در نمایشنامه منظوم به نام «ناتان حکیم» است که در سال ۱۷۷۹ منتشر شد و صحنه آن، فلسطین در دوره جنگ‌های صلیبی و گیرودار بین مسیحیان، مسلمانان و یهودیان است. لیسنگ، این سه عقیده مذهبی را به سه حلقه انگشتی تشبیه می‌کند که پدری مهربان برای سه پسرش به میراث گذاشته است. انگشتی پدر دیانت حقیقی بسیار گرانبهایی بوده است، اما دست کم دو حلقه از سه حلقه و شاید حتی هر سه حلقه‌ای که به پسران رسیده، بدلی باشد.^۳

کانت معتقد است که دین عقیده نظری نیست، بلکه فعل اخلاقی باطنی یا عبادت روحی محض است. از این رو، کانت آگاهی اخلاقی را برتر از عقاید، مناسک و آداب دینی و عبادت ظاهری می‌داند و در عبارتی آشکار چنین می‌گوید: هر چیزی که انسان خیال کند به طریقی غیر از طریق اخلاقی می‌تواند در زندگی برای خشنودی خدا انجام دهد، توهم دینی محض و عبادت کاذب خداوند است.^۴ شالوده فلسفه دینی کانت همین است و شیوه زندگی او در سراسر عمر گواه اعتقاد راسخش به این قول است. دوستش یاخمان که زندگینامه او را نوشته است، می‌گوید: کانت با این که عمیقاً متدین بود از هرگونه مراسم و آداب ظاهری دینی دوری می‌جست و در اواخر عمر به هیچ وجه برای عبادت به کلیسا نمی‌رفت.^۵ در همین جا لازم است بگوییم که کانت معتقد است که انسان می‌تواند عمیقاً متدین باشد، بدون این که ایمان به عقیده خاصی داشته باشد. فرقه‌های مختلف هنوز می‌توانند تنها به عقل عملی اعضای خود تمسک کنند، ولی تکالیف اخلاقی را نمی‌توانند با وعده کیفر در صورت تخلف از آن امر

1. Rel, 94, 96.

2. Ibid, 98.

3. S. korner, op.cit, 169 - 70.

4. Rel, 158.

5. Korner, loc cit.

کنند، چون اعمال کفر و مجازات با طبیعت تکالیف اخلاقی در تناقض است. بنابراین، رابطه بین اعضای کلیسا باید شبیه اعضای یک حکومت جمهوری یا کشورهای مشترک المنافع باشد که اعضا تنها قوانینی را اطاعت می‌کنند که ابتدا تصدیق کرده‌اند و خارج از آن، عقل به تنهایی نمی‌تواند درباره شکل حقوقی که باید کلیسا به خود بگیرد، سخن بگوید. هر فرقه مذهبی مرئی، مانند هر جامعه دیگری نیازمند قوانین مقرر برای تنظیم اداره و کار عمومی کلیسا است. فرقه‌های مختلف با قوانین موضوعه، تا آنجا که تمایلات اخلاقی اعضا را ارتقا می‌دهند یا مانع در این راه ایجاد نمی‌کنند، همه به یک اندازه خوبند.^۱

کانت معتقد است که خدمت به کلیسا دو جنبه دارد: اولین و مهم‌ترین آنها، انجام تکالیف اخلاقی عام است که مبتنی بر عقل تنها است و هدف آنها فضیلت است. دومین جنبه انجام تکالیفی است که برای دفاع از کلیسا به عنوان یک جامعه مرئی ضروری است. امور کلیسا نیازمند متولیانی است، ولی نه به شکل رسمی.^۲

چون مؤثرترین روشی که کلیسا می‌تواند با آن دین محض را انتقال و ترویج دهد، کتاب مقدس است، (زیرا کتاب مقدس حتی نزد کسانی که آن را نخوانده‌اند از احترام والایی برخوردار است) حداقل باید یک مجموعه کوچکی از محققان یا کشیشان خبره باشند که بتوانند معنای اخلاقی متون مقدس و آیین‌های تاریخی کلیسا را برای اعضایشان توضیح دهند و از کلیسا در برابر دشمنان دفاع کنند.^۳

اکثر کلیساها مدعی عنوان ماورای طبیعی برای اطاعت از قوانین مقرر و انجام مناسک مذهبی‌اند. بنابراین، آنان تأکید می‌کنند که اعضا برای نیل به رستگاری و نجات، باید تکالیف مقرر خاصی را انجام دهند. کانت می‌گوید: هنگامی که این امر رخ دهد، کلیسا، به حکومت استبدادی یزدان سالارانه تبدیل می‌شود که مبتنی بر انگیزه‌های ترس و امید است، که اموری خرافی‌اند. چنین کلیسایی، خواه ساختار واقعی آن سلطنتی باشد یا اشرافی و یا دموکراتیک، روحاً خودکامه است.^۴

کانت درست همان طور که حکومت استبدادی سیاسی را به دلیل این که آزادی و ارزش هر شخصی را نفی می‌کند، حکومت استبدادی دینی را نیز دقیقاً به همان دلیل نفی می‌کند.

1. Rel. 97; KMT, 265.

2. Rel. 167 - 8, KMT, 266

3. Rel. 7 - 8, 152 - 3

4. Ibid. 91 - 3.

حقیقت دینی برای تأیید خود نیازی به زور ندارد، بلکه باید بر اساس استدلال معقول مبتنی باشد. خود حقیقت از خودش دفاع می‌کند ... آزادی تحقیق، بهترین وسیله برای تحکیم حقیقت است.^۱ چون انگیزه اطاعت دینی مقرر، پاداش و تهدید اخروی است، بنابراین، بدترین نوع حکومت، حکومت استبدادی است. حکومت استبدادی با ترویج دیگر آیینی، ارزش اخلاقی دین راستین را محال می‌سازد.^۲ حکومت استبدادی دینی، انقیاد برده‌وار را نسبت به قدرت محض یا پیروی از سر احتیاط (ریاکارانه و متقلبانه) را ترغیب می‌کند. چنین سوء استفاده از قدرت فرقه‌ای در صورت تأثیر، همان آزادی را که برای خودمختاری اخلاقی و در واقع، برای متدین شدن ضروری است، از بین می‌برد.

ادیان تاریخی مخصوصاً مسیحیت معتقدند که خدا، در زمان و مکان خاصی در تاریخ انسانی حاضر می‌شود تا کشور خود را سازمان‌دهی کند و یا معیار اخلاقی محض را اعلان نماید. اگر چنین عملی رخ داده است، کسانی که خدا خود را در آن زمان بر آنان آشکار کرده است، تا حدی نسبت به آن شناخت دارند، ولی ما هیچ معیار عینی در دست نداریم که چنین ادعای وحیانی را به طور عام تصدیق کنیم.^۳ از آنجا که تجربه و شهودی، که در اختیار ماست، نمی‌تواند مناسب با مفهوم خدا باشد، بنابراین، برای ما روشن نیست که وحی چگونه نازل شده است، لذا نمی‌توانیم بر اساس امور غیر قطعی و احتمالات، به لحاظ اخلاقی ملزم شویم.^۴ ما تنها می‌توانیم مشخص کنیم که آیا وحی ادعایی با مفهومی که ما قبلاً از خدا یا ضروریات اخلاقی عقل عملی محض داریم، سازگار است یا نه.

جواب سنتی و پذیرفته شده این است که معجزات اعتبار نهایی وحی حقیقی‌اند. اما پذیرش فیزیک نیوتنی به وسیله کانت بدین معناست که او معتقد است قوانین جهان باید استثناناپذیر باشند. اگر قوانین استثنائاتی داشته باشند، قانون نخواهند بود. در واقع، کانت بر استدلال هیوم تأکید می‌کند، چون معجزات (طبق تعریف)، ناقض قوانین عینی علیت طبیعی هستند، ما فهم روشنی از کیفیت امکان آنها نداریم.^۵ ما هیچ روش عقلانی در دست نداریم تا

1. KMT, 266.

2. Rel, 160 - 178.

3. Ibid, 129.

4. Rel, 174 - 5.

5. Rel, 183.

بتوانیم علل حوادث غیر عادی را بشناسیم، تا چه رسد به این که چنین حوادثی را واقعا به طور معجزه‌آمیز از طرف خدا بدانیم.^۱ هیچ اعتقادی به حادثه تاریخی نمی‌تواند تضمینی برای ایمان دینی نجات‌بخش عرضه کند.^۲ البته ذکر این نکته لازم است که درست است که اصل علیت از اصولی است که کلی و استثناناپذیر است، ولی این مطلب سبب نمی‌شود که علت در علل عادی منحصر شود، بلکه موجب آن نیست که علل عادی را منحصر به علل موجود بدانیم؛ زیرا ممکن است در آینده علل جدیدی کشف شوند که تا کنون از آنها خبر نداشته‌ایم. بنابراین همان طور که علل عادی در علل موجود منحصر نیست، هم‌چنین علت، در علل عادی منحصر نخواهد بود بلکه علل غیر عادی نیز مشمول قانون علیت است و راه شناخت آنها عقل است.

به علاوه، هیچ اصل عقلی (به عنوان معیار) وجود ندارد که ما با آن بین ادعاهای متنوع و متعارض نسبت به یک وحی الهی منحصر به فرد یا معجزات، داوری کنیم.^۳ به این دلیل، اختلافات و اعتقادات دینی مقرر، دلیلی برای ایذا، اذیت و نفرت شخص نیست. اعتقادات دیگران را، حتی در صورت اشتباه بودن، باید تحمل کنیم. چنین اغماض و تحملی نباید خیانت به خدا به حساب آید. اگر چنین راه و معیار عینی برای داوری بین اعتقادات فرقه‌ای وجود ندارد، در این صورت، خیانت به خدا نیز وجود ندارد.^۴

از این رو، چون هر وحی تاریخی در زمان و مکان خاصی رخ داده است، کسانی که در آن زمان و مکان خاص حضور نداشته‌اند، نمی‌تواند آن را بشناسند یا به آن معتقد شوند. بنابراین، هیچ دین و ایمان تاریخی نمی‌تواند مبنایی را برای مملکت نامرئی عام خدا عرضه کند.^۵

کانت انکار نمی‌کند که مسیحیت را بتوان دین و حیانی با تعلیم اخلاقی اصیل دانست، بلکه می‌گوید وفاداری به کلیسای مسیحی باید مبتنی بر ایمان عقلانی محض، یعنی تعهد اعضای آن به کلیسای مسیحی، تا آنجا که مروج قانون اخلاقی‌اند، باشد.^۶ در تعارض بین قانون اخلاقی و قوانین مقرر (موضوعه) مذهبی، حق تقدّم با قانون اخلاقی است. اما در مقابل، فرامین قانون

1. Ibid, 56, 79.

2 Ibid, 169.

3. Ibid, 164.

4. KMT, 267.

5 Rel, 94.

6. Ibid, 157.

اخلاقی باطنی که فی نفسه قطعی‌اند، هر کسی در سرتاسر تاریخ می‌تواند آنها را بشناسد و آشکارا در آن سهم شود و آن قانون در عقل هر فردی حضور دارد. این که خدا با هر کسی از طریق قانون اخلاقی به یکسان سخن می‌گوید، امری قطعی است، بنابراین، تنها آن قانون می‌تواند به عنوان مبنای کلیت حقیقی، که صفت اساسی کشور خداست، به کار رود.^۱ به علاوه، تنها از طریق آن قانون یقینی ما می‌توانیم خدا را خشنود سازیم. بنابراین، تنها با اطاعت قانون اخلاقی است که ما می‌توانیم مطمئن شویم خضوع حقیقی مورد نظر او را عرضه داشته‌ایم.^۲

از این رو، در فلسفه دین کانت، ایمان دینی معتبر تنها آن قطعیتی است که می‌تواند از طریق اراده اخلاقی حاصل شود که کانت آن را دین کاملاً طبیعی می‌نامد، اما تأکید می‌کند که آن طبیعت‌گرایی دینی نیست. طبیعت‌گرایی، آن گونه که او تعریف می‌کند، واقعیت هر وحی الهی ماورای طبیعی را انکار می‌کند، در حالی که عقل‌گرای محض، شخصی است که حداقل به امکان وحی الهی اذعان می‌کند. با وجود این، عقل‌گرایی دینی که کانت ظاهراً آن را می‌پذیرد بر آن است که شناخت و پذیرش هر وحی ادعایی به عنوان امر واقعی، شرط ضروری دین یا رستگاری شخصی نیست، بنابراین، می‌توان آن را نادیده گرفت. در دین طبیعی، ما ابتدا باید تکلیفمان را، قبل از این که آن را فرمان الهی بدانیم، بشناسیم. پس شرط ضروری دین طبیعی، تکلیف است، آن هم تکلیفی که ابتدا به وسیله خودمان شناخته شود.^۳

کانت معتقد است که وحی ادعایی هر کلیسایی در بردارنده آموزه‌هایی اخلاقی است که می‌تواند به وسیله عقل تنها شناخته شود. با توجه به این امر، مسیحیت، تا آنجا که ما می‌شناسیم، مناسب‌ترین و بهترین مذهب است. از میان همه مذاهب تاریخی، مسیحیت به بهترین وجه ذات دین اخلاقی و عقلی محض را مجسم می‌کند، ذاتی که از پس نمادگرایی عقاید جزمی مختلف و مناسک مذهبی، قابل کشف است.^۴

در تفسیر کانت، عیسا آمده است که اولین کلیسای حقیقی، یعنی اولین دین جهانی را در مقابل مذهب یهودی که تنها بر قوانین مقرر و موضوعه مبتنی بود، بنیاد نهد.^۵ پیام اساسی او،

1. Ibid, 143 - 5

2. Ibid, 6.

3. Ibid, 143.

4. Ibid, 143 - 5.

5. Ibid, 166 - 7.

ترویج همگانی دین عقلانی محض، یعنی دین اخلاقی است که شامل همان قانون اخلاقی است که همه انسان‌ها قبلاً در اعماق وجودشان یافته‌اند.^۱

۴ - گناه نخستین

مسیحیان گناه نخستین (هبوط آدم) را چنین تفسیر می‌کنند: هنگامی که اولین پدر تاریخی ما آدم از جانب همه فرزندان خود با اراده خدا مخالفت کرد، گناه او کل نژاد انسانی را از خدا جدا کرده است. ما همگی اکنون داخل جهانی شده‌ایم که از انحطاط اخلاقی کامل رنج می‌بریم و ما خودمان قادر نیستیم کاری انجام دهیم که خدا را خشنود سازیم و رابطه اصلی را با او اعاده کنیم. جاودانگی نیز به جدایی هر چه بیشتر از خدا می‌انجامد. تنها خدا با لطف و آمرزش خاص مختارانه‌اش می‌تواند رابطه از دست رفته اصلی را اعاده کند.^۲

فهم و تفسیر سنتی از معنای گناه نخستین نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا در این تفسیر برای انسان میسر نیست که بدون کمک خدا به تعالی برسد؛ یعنی تعالی اخلاقی متوقف بر اراده خداست و همان‌طور که قبلاً توضیح داده شد اخلاق مبتنی بر اراده خدا، اخلاق دیگر آیینی است که با خودمختاری اراده که لازمه اخلاق کانتی است ناسازگار است. بنابراین، گناه نمی‌تواند طوری تفسیر شود که علت آن خدا باشد، بلکه گناه این است که تمایلات بر تکلیف شخص ترجیح داده شود.^۳ از این رو، شر اخلاقی را نمی‌توان، به نقص و بیماری در درون طبیعت انسان به عنوان خصلتی مستقل از گزینش خود ما که از پدر و مادر به ارث رسیده است، تلقی کرد. نتایج علیت طبیعی می‌تواند شر یا خیر طبیعی (لذت و الم) باشد، اما هرگز خیر یا شر اخلاقی نیست.^۴ تبیین علی از شر اخلاقی، امکان انتخاب اخلاقی آزاد و بنابراین، مسئولیت و خصیصه اخلاقی را نابود می‌سازد.^۵

بنابراین، کانت نتیجه می‌گیرد که ما نمی‌توانیم ذاتاً فاسد باشیم؛ به این معنا که نتوانیم عمل نیک اخلاقی انجام دهیم. او می‌گوید: داستان آدم تمثیلی است از این که چگونه هر یک از ما در اصل (یا فطرتاً) نیک و خیر زاده شده‌ایم، اما بعداً به وسیله انگیزه‌های حسی اغوا و

1. Ibid, 118 - 2; KMT, 265 - 8.

2. KMT, 289.

3. Ibid.

4. Rel, 16 - 8.

5. Ibid, 32 - 6.

سپس تسلیم آنها می‌شویم. هم‌چنین به این معناست که ما همگی از گرایش فطری و ذاتی به شر رنج می‌بریم، (در حالی که هنوز گرایش به سمت خیر داریم)^۱. بنابراین، کانت تفسیری رمزی از گناه نخستین ارائه می‌دهد، هم‌چنین مسیح یا پسر خدا را صرفاً الگوی اعلای اخلاق باطنی ما، تجسد را غلبه اصل خیر بر اصل شر و نجات و رستگاری را تصور رمزی از ضرورت تکامل اخلاقی یا آزادی از قیود شرور احساسات می‌داند.^۲

بدین ترتیب، کانت تمام حوادث تاریخی کتاب مقدس را به اعتبار این که آنها، وقایع روحی و باطنی در اعماق نفس انسانی‌اند تفسیر رمزی و نمادین می‌کند یا به تعبیر دیگر، آنها را در قالب اخلاق، تفسیری رمزی می‌کند.

این مطالب، خلاصه‌ای از فلسفه دین کانت بود. به قول هوفدینگ (Hoffding) فیلسوف دانمارکی، فلسفه دین کانت در اساس پیروزی انسان باطن بر انسان خارجی است.^۳

۵ - نقد دیدگاه کانت درباره اخلاق و دین

اشکال اول: شوپنهاور می‌گوید: هنگامی که کانت از الزام مطلق و تکلیف غیر مشروط سخن می‌گوید، اکثر خوانندگان خود را فریب می‌دهد، زیرا اینها تعابیر متناقض هستند. و رای الزام حتماً باید وعد و وعید یا ثواب و عقاب باشد. الزام در نظر شوپنهاور مشروط به ثواب و عقاب است. بنابراین، ذاتاً مقید و مشروط است نه مطلق و نامشروط آن چنان که کانت می‌پنداشت. اگر ما معنای جزا را از الزام بگیریم، لفظ تهی و بی‌معنایی خواهد شد. کانت در کتاب نقد عقل عملی از موضع خود عدول کرده و می‌گوید: این الزام مطلق نامشروط مستلزم شرط، بلکه شروطی است و آن جزا است، جاودانگی برای رسیدن به سعادت لازم است. کانت اخلاق را با اصل الزام شروع می‌کند، ولی در پایان مجبور می‌شود که اصل برترین خیر، یعنی اتحاد فضیلت و سعادت را بپذیرد. بدین ترتیب، اخلاق کانت که از اراده نیک شروع شد و اخلاق مبتنی بر سعادت را انکار می‌کرد. در پایان مجبور به پذیرش آن می‌شود. شوپنهاور می‌گوید: کانت اخلاق را چه بداند و چه نداند بر صرف اصول الهیات مبتنی کرده است. تمام اصول موضوعه‌ای را که کانت در نقد عقل عملی اثبات می‌کند، از ابتدا نیز در اساس

1. KMT. 269.

۲. رکوبا ابراهیم، همان، ص ۲۱۹

۳ همان

اخلاق کانت بوده است، هر چند که او مفهوم تکلیف را در ابتدا مربوط به خدا نمی‌داند، ولی در پایان می‌گوید: تکلیف از خدا صادر شده است؛ یعنی آنچه کانت نتیجه می‌پندارد، در حقیقت، مبدأ یا مقدمة الهیات است و آنچه او مقدمات (اوامر مطلق) می‌پندارد، در واقع، نتیجه است. به نظر شوپنهاور آنچه کانت امر مطلق می‌نامد، صرف انگیزه و همی است که از آن فایده‌ای حاصل نمی‌شود. اگر به دقت در فلسفه اخلاق کانت نظر کنیم آن را عین اخلاق مسیحی می‌یابیم که به شکلی پنهان و یا بهتر بگوییم همان اخلاق مسیحی وارونه است که توازن خود را از دست داده و برای ثبات خود نیازمند نقطه اتکایی است. اخلاق مسیحی با ایمان به خدا که مبتنی بر وحی است شروع می‌شود و سپس تکلیف را به مثابه این که اراده خداست در نظر می‌گیرد. اما کانت این وضع را وارونه کرده است. ابتدا از تکلیف به عنوان اصل مطلق و نامشروط شروع می‌کند، سپس در نهایت، به خدا به عنوان اصل موضوع می‌رسد. تمام مشکلات از این وارونگی حاصل شده است. شوپنهاور نقد خود را در مورد فلسفه اخلاق کانت با این جمله به پایان می‌برد.

کانت شبیه مردی است که در یکی از مجالس رقص با قیافه مبدل، شرکت کرده است و در آن مجلس دنبال زن نقاب‌داری می‌گردد. در پایان جشن که نقاب از روی زن کنار می‌رود، ناگهان می‌بیند که در مقابل زن خود قرار گرفته است. آیا ما مشاهده نمی‌کنیم که کانت در نهایت به الهیات اخلاقی می‌رسد؟ آیا اصول موضوعه عقل عملی که فلسفه اخلاق کانت به آن رسیده است، همان اصول و مبادی دین نیست.^۱

اشکال دوم: در این اشکال بر آنیم که روشن کنیم کانت بر اساس مبانی اخلاقی خود لازم نیست مناسک و عبادات دینی را بی‌اهمیت بداند یا انکار کند. کانت اعتقاد دارد که انسان باید برترین خیر را طلب کند، اما در انسان تمایلات و امیال مادی وجود دارد که مانع نیل او به قداستند. چون انسان بر اثر وجود تمایلات نمی‌تواند مقدس شود باید در سیر بی‌پایان به مرحله قداست برسد.

اگر در نظر کانت امیال و تمایلات حسی مانعی برای نیل به قداستند، باید راهی را برای غلبه بر آنها پیشنهاد می‌کرد. صرف این که عقل عملی احکامی را صادر کند و تمایلات نیز مانع تحقق آنها شوند، برای اخلاقی شدن کافی نیست. این نقص و ضعف نظام اخلاقی کانت است که راه غلبه بر تمایلات را پیشنهاد نمی‌کند. اما دین برای تحقق هر چه بیشتر اهداف

۱. همان، ص ۲۲۱ - ۲۲۳؛ 3 - 362. H. B. Acton, op.cit.

اخلاقی و غلبه بر تمایلات مادی یا تعدیل آنها راه‌هایی را به عنوان مناسک پیشنهاد می‌کند که با انجام آنها غلبه بر تمایلات در ما شکوفا می‌شود. چون خطر سلطه تمایلات در انسان دائماً وجود دارد، بنابراین، باید با انجام آن مناسک دائماً آمادگی غلبه بر تمایلات را حفظ کرد.

برای مثال اگر بنا است که ما مال، جان، آبرو و ناموس دیگران را محترم بشماریم که می‌توانند همه اینها اوامر اخلاقی باشند، دین برای انجام هر چه بهتر این اوامر اخلاقی مناسکی را بر انسان تکلیف کرده است. برای نمونه، در اسلام روزه و نماز واجب شده است. روزه عامل و وسیله‌ای است برای تحقق اوامر عقل عملی؛ یعنی اگر توانستیم در خودمان این امر را تقویت کنیم که از اموال و غذایی که خود به دست آورده‌ایم، استفاده نکنیم، تمایل خود را برای استفاده مشروع از غذا، سرکوب کردیم، به راحتی می‌توانیم در مقابل تمایل به بهره‌وری نامشروع از اموال و ناموس دیگران بایستیم و بر آن غلبه کنیم.

بنابراین، اگر ما مناسک و آداب مذهبی را وسیله‌ای برای تقویت غلبه بر تمایلات و امیال مادی بدانیم که موجود عاقل نامتناهی آنها را برای تکامل اخلاقی هر چه بهتر ما وضع کرده است، نه تنها باید بی‌اعتنا نباشیم، بلکه همانند خود قوانین اخلاقی باید آنها را محترم بشماریم. پیامبر گرامی اسلام می‌فرماید: «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»؛ من برای این مبعوث شدم که فضائل و مکارم اخلاقی را به کمال برسانم. اما باین حال، به انجام مناسک هم ملتزم می‌باشد، پس انجام مناسک، برخلاف نظر کانت، منافاتی با اخلاق ندارد؛ یعنی نه تنها با هم ناسازگار نیستند، بلکه عامل مؤثری برای نیل به اهداف اخلاقی‌اند.

حتی التزام به مناسک مذهبی منافاتی با خودمختاری ما ندارد، چرا که التزام به آنها از عقل خود ما برخاسته است.

اشکال سوم: در این اشکال برآنیم که روشن کنیم اوامر خدا گزافی نیست و امید به ثواب و ترس از عقاب، ارزش اخلاقی اعمال را از بین نمی‌برد.

کانت خدا را از دیدگاه ادیان تاریخی موجودی بیگانه از آدمی تصور کرده که با قدرت مطلقة خود انسان‌ها را با امید به ثواب و ترس از عقاب اخروی مجبور می‌کند که از اوامر گزافی وی تبعیت کنند. بنابراین، در صورت اطاعت از فرامین او، ارزش اخلاقی اعمال از بین می‌رود.

در جواب کانت می‌گوییم: اوامر خدا گزافی نیست و اطاعت از اوامر خدا ارزش اخلاقی

اعمال را از بین نمی‌برد و نه تنها ثواب و عقاب اخروی باعث روح بخشیدن به نیت اخلاقی می‌شود، بلکه با خودمختاری اخلاقی نیز مغایر نیست.

کانت عقیده دارد که خدا برترین خیر است و برترین خیر، خیری است که سعادت و فضیلت را به طور اکمل داراست، اراده او مقدس است. هم‌چنین خدا موجود عقلانی نامتناهی است که علم و قدرتی نامتناهی دارد. اگر اوامر عقلی ما که موجودات عقلانی متناهی هستیم واجب‌الاتباع است برای مثال هنگامی که عقل ما امر می‌کند که باید برترین خیر را تحصیل کنیم، نتیجه می‌گیریم که چون بعید است امر مطلق ندایی کاذب یا گزافی باشد، بنابراین، متعلق آن باید امکان‌پذیر باشد. در مورد خدا نیز که موجود عقلانی نامتناهی است و در او علم و قدرت نامتناهی و فضیلت تام وجود دارد، صحیح نیست که بگوییم اوامر او گزافی است، بلکه اوامر او از عقل نامتناهی برخاسته و در نتیجه، واجب‌الاتباع است. این امر چون از عقل ما برخاسته منافاتی با خودمختاری ما ندارد. به تعبیر دیگر، کانت در مورد خدا می‌گوید: چون تصور او از عقل خود ما نشأت گرفته، منافاتی با خودمختاری ما ندارد. بنابراین، تکلیف برای متدین شدن به این معنا، دیگر آیینی نیست. ما عین همین کلام را در مورد اطاعت از اوامر خدا می‌گوییم، به این صورت که اطاعت از اوامر او، چون از عقل ما ناشی شده است، منافاتی با خودمختاری ما ندارد و خودمختاری اخلاقی را از بین نمی‌برد.

کانت هم‌چنین مطرح می‌کند که اخلاق الهیاتی، اخلاقی است که انگیزه عمل به فرامین خدا را امید به بهشت و ترس از جهنم می‌داند و امید و ترس، ارزش اخلاقی اعمال را از بین می‌برند.

در جواب می‌گوییم: اولاً، انگیزه بسیاری از کسانی که اوامر خدا را اطاعت می‌کنند امید و ترس نیست، بلکه به این جهت است که چون اوامر خدا، اوامر موجود عاقل نامتناهی است که علم و قدرت نامتناهی دارد و فضیلت در او در حد اعلا است، بنابراین، اوامر چنین موجودی که گزافی نیست باید اطاعت شود.

ثانیاً، امید و ترس هنگامی منافات با اخلاق دارد که از عقل ما برخاسته باشد. اگر عقل ما ثواب و عقاب اخروی را برای تقویت انگیزه اخلاقی، همانند اعتقاد به وجود خود خدا، مفید بداند، چون این حکم از عقل خود ما برخاسته، منافاتی با خودمختاری

اخلاقی ندارد.

کانت معتقد است که فرامین و اوامر خود را باید چنان تلقی کنیم که گویی فرامین الهی هستند، چون از طریق هماهنگی اراده ما با اراده کامل و در عین حال قادر مطلق است که می توان امید نیل به برترین خیر را داشته باشیم. به تعبیر دیگر، این تصور باعث روح و قوت بخشیدن به نیت اخلاقی ما می شود. اما باید گفت که اگر اعتقاد به خدا و فرامین خود را فرامین او لحاظ کردن، باعث قوت بخشیدن به نیت اخلاقی می شود، چرا خود را تنها محدود به همین امر کنیم. می توانیم بگوییم که ثواب و عقاب اخروی نیز می تواند در قوت بخشیدن به نیت اخلاقی و غلبه بر تمایلات، نقش مهمی ایفا کند؛ به این معنا که تکالیف خود را به گونه ای عمل کنیم که ثواب و عقاب اخروی وجود دارد و چون این حکم از عقل خود ما برخاسته، منافاتی با خودمختاری اخلاقی ما ندارد.

بنابراین، هر امر برخاسته از عقل را که برای تقویت نیت اخلاقی و غلبه بر تمایلات مؤثر است، می توان فرض کرد و به آن عمل نمود و این امر نه تنها منافاتی با خودمختاری اخلاقی ندارد، بلکه در راستای تحقق هر چه بیشتر اوامر اخلاقی است. اشکال چهارم: اشکال دیگر این است که کانت مسأله دین و وحی را به خوبی توضیح نداده است.

از مطالبی که قبلاً ذکر شد نتیجه می گیریم که خدا، برترین خیر و واجد صفاتی نظیر علم، قدرت، فضیلت و خیرخواهی در حد اعلاست. خدا در جهت سعادت انسان ها، یعنی هماهنگی طبیعت با اراده های انسانی، دائماً در فعالیت است. حال اگر این چنین خدایی که هم عقل نامتناهی دارد و هم خیرخواه است، برای هدایت آدمیان و نیل آنان به برترین خیر یا کمال مطلق دستوراتی را در قالب دین از طریق وحی نازل کند، در آن صورت، آنان باید تلاش کنند که برای تحصیل هر چه بیشتر برترین خیر زبان این دین را بیاموزند تا بتوانند تمام دستورات آن را بفهمند و به آنها جامه عمل بپوشانند، چرا که هیچ کدام از آنها گزافی صادر نشده است، همان گونه که اوامر عقل متناهی ما نیز گزافی نیست. بنابراین، غفلت از همه آن دستورات یا بخشی از آنها جایز نیست.

از این رو، ما حق نداریم یکی از ابعاد دین را محور قرار داده و بقیه را در قالب آن تفسیر رمزی کنیم. یا این که عقل متناهی خود را محور قرار داده و بر اساس آن، بعضی

از دستورات را قبول و بعضی دیگر را انکار کنیم. انجام چنین کاری، یعنی محور قرار دادن عقل متناهی و نادیده انگاشتن عقل نامتناهی، کار عاقلانه‌ای نیست. بنابراین، صحیح نیست که دین را در قالب اخلاق تفسیر کنیم یا نسبت به بعضی تکالیف بی‌مهری ورزیم.

در جواب این سخن کانت که می‌گوید: تمام حوادث تاریخی را باید در قالب اخلاق تفسیر کرد، می‌توان گفت: اگر خود دین و وحی به ما می‌گوید که این حوادث تاریخی، حقایق واقعی هستند که رخ داده‌اند و ما آنها را برای عبرت شما ذکر می‌کنیم، دیگر چه توجیهی برای تفسیر رمزی و اخلاقی آنها داریم.

به طور خلاصه، اگر وحی حق است که هست باید ما خود را به او بسپاریم و هر دستوری که صادر کرده از صمیم قلب گردن نهیم، چرا که اوامر خدا هیچ گاه گزافی نخواهند بود. از طرف دیگر، اخلاق کانت برای همه نیازهای انسانی؛ مثلاً برای مصرف غذاها یا ازدواج با افراد، دستور مشخصی ارائه نمی‌دهد و ملاک‌ها و معیارهای اخلاقی او نیز در این موارد رهگشا نیست، یعنی این که چه غذاهایی حلال و حرام است؟ یا این که ازدواج با چه کسانی صحیح است و با چه کسانی صحیح نیست؟

در پایان ذکر این نکته لازم است که گرچه تلاش کانت در کشف معیارها و ضوابط اخلاقی از عقل محض، قابل ستایش است، ولی چون از سرچشمه زلال وحی فاصله گرفته است نمی‌تواند بی‌عیب و نقص باشد.

ما آدمیان هر چند به حسن و قبح عقلی اعتقاد داریم و حکم می‌کنیم که ظلم قبیح و عدالت نیکوست. ولی چند قاعده عقلی نمی‌تواند باعث رستگاری ما در زندگی شود. طبیعی‌ترین و استوارترین راه همان است که با این اصول عقلی خود را به دین بسپاریم، دینی که از جانب آفریدگار برای هدایت ما نازل شده است و هدف دستورات آن چیزی جز رستگاری ما در دنیا و آخرت نمی‌باشد.

پس چه نیکوست دل سپردن و گوش جان دادن به همه دستورات خالق مهربان.

چکیده

در این فصل به ارتباط اخلاق و دین پرداخته می‌شود که به صورت ذیل خلاصه می‌کنیم:

۱ - مقدمه (اخلاق مقدم بر دین است): از مطالبی که در فصل‌های گذشته مطرح شد به خوبی روشن می‌شود که دین مبتنی بر اخلاق است نه بر عکس. از آنجا که کانت، اخلاق را بر اصل خودمختاری اراده بنا کرده، بدیهی است که هر سلطه‌ای غیر از خود اراده، یعنی عواطف، ترس، امید، اقتدار امور طبیعی و ماوراء طبیعی را برای اراده نفی کند و این دلیل اساسی عدم ابتنا اخلاق بر دین از نظر کانت است. چون از طریق قانون اخلاقی ملزم هستیم که خدا و جاودانگی نفس را فرض کنیم، بنابراین، اخلاق ناگزیر به دین می‌انجامد.

این که بعضی می‌گویند کانت در اواخر عمرش دین را به دلیل رضایت خدمتکار مستدینش در فلسفه خود وارد کرده، درست نیست، زیرا او در مقدمه چاپ دوم نقد عقل محض می‌نویسد: چنین نقدی این فایده و صف‌ناپذیر را برای دین و اخلاق دارد که به همه اعتراض‌های علیه آنها برای همه زمان‌ها پاسخ دهد. بنابراین، او از ابتدا دین را مدنظر داشته، ولی دین موردنظر او دینی است که فقط در محدوده عقل تنها باشد.

۲ - فیلسوف آیین پروتستان: ریچارد کروئر چنین مطرح کرده است که کانت را اغلب فیلسوف آیین پروتستان می‌نامند. این مطلب در صورتی درست است که تاکید کانت را بر وجدان به عنوان برترین داور آگاهی دینی و اخلاقی در نظر بگیریم. اما کانت بیش از هر آیینی به انسان اصالت می‌دهد. آزادی اخلاقی به نظر او صرفاً آزادی از قید طبیعت نیست، بلکه آزادی از قید نیروهای فوق طبیعی نیز هست. بنابراین، او هر نوع قیومت و سلطه‌ای را بر انسان انکار می‌کند. از این رو، او در مورد ادیان تاریخی و اخلاق مبتنی بر آنها نظر خاصی دارد. اعتقادات او را در این باره می‌توان چنین خلاصه کرد.

(الف) ما شناختی در مورد امور فوق طبیعی از جمله خدا نداریم، زیرا شناخت ما کاملاً در محدوده امور تجربی است؛ یعنی مقولات فاهمه تنها در حوزه تجربی کاربرد دارند. بنابراین، ما شناختی از خدا نداریم و چون شناختی از خدا نداریم، پس تکالیفی هم نسبت به او نداریم.

(ب) اگر ما برای شناخت قانون اخلاقی یا انگیزه اطاعت از آن، به دین رجوع کنیم، خودمختاری اراده انسانی خدشه‌دار می‌شود و در معرض دیگر آیینی اراده قرار می‌گیریم، زیرا

انگیزه اطاعت از قانون در دین، ترس از عقوبت و امید به پاداش است.

ج) ما محتویات کتاب مقدس را هنگامی قبول می‌کنیم که تعلیم اخلاقی آن هماهنگ با قواعد و اصول عقل عملی ما باشد. کانت می‌گوید: الزامات اخلاقی منطقاً مستقل از دین و حتی وجود خداست، از این رو، اخلاق به خاطر خود اصلاً نیازی به دین ندارد.

اما از جهت دیگر، کانت می‌گوید: از آن حیث که ملموس کردن مدعیات الزامات اخلاقی بدون تصور خدا و اراده او مشکل است، ما می‌توانیم بر اساس عقل تنها معتقد شویم که یک تکلیف اخلاقی برای متدین شدن داریم؛ به این معنا که همه تکالیفمان را چنان تلقی کنیم که گویی آنها فرامین خدایند و این عمل را به دلیل روح و قوت بخشیدن به نیت و عزم اخلاقی خود انجام می‌دهیم. بنابراین، تعریف صحیح از دین عبارت است از: مجموعه همه تکالیف، چنان که گویی فرامین الهی هستند و تنها کارکرد دین قوت بخشیدن به اراده خیر است (یعنی اگر اراده خیر از تکلیف تبعیت کند، در نهایت سعادت‌مند می‌شود و همین اعتقاد به سعادت‌مند شدن است که به اراده خیر قوت و روح می‌دهد).

۳ - کلیسا: جامعه اخلاقی، یعنی کشور خدا که مضمون یکی از صورت‌بندی‌های امر مطلق است و مبتنی بر قانون کلی و خودمختاری اراده می‌باشد. چنین کشوری تنها یکی است. چنین کشوری از افرادی تشکیل می‌شود که می‌کوشند در زندگی خویش به قانون اخلاقی، اولویت دهند. کانت از زبان عیسی - ع - نقل می‌کند که کشور خدا در درون شماست، با این حال، لازم است که این کشور نامرئی به عنوان یک جامعه مرئی، یعنی کلیسا سازماندهی شود تا به عنوان وسیله‌ای مؤثر برای ارتقای ایمان اخلاقی به کار گرفته شود.

کانت معتقد است که تنها یک دین حقیقی وجود دارد، ولی عقاید مذهبی متعددی وجود دارند که اشکال تاریخی و مرئی یک کلیسای عام نامرئی هستند.

به اعتقاد او دین عقیده نظری نیست، بلکه فعل اخلاقی باطنی یا عبادت روحی محض است. او در عبارتی آشکار چنین می‌گوید: هر چیزی غیر از طریق اخلاقی که انسان خیال می‌کند می‌تواند در زندگی برای خشنودی خدا انجام دهد، توهم دینی محض و عبادت کاذب خداوند است. بنابراین، از عبادات ظاهری دوری می‌جست و در اواخر عمر برای عبادت به کلیسا نمی‌رفت. او اعتقاد داشت که انسان می‌تواند عمیقاً متدین باشد، بدون این که به عقیده

خاصی ایمان داشته باشد.

کانت بر آن است که خدمت به کلیسا دو جنبه دارد

۱ - انجام تکالیف اخلاقی عام که مبتنی بر عقل تنهاست و هدف آن فضیلت است که از دیگری مهم‌تر است.

۲ - انجام تکالیفی که برای دفاع از کلیسا به عنوان جامعهٔ مرئی ضروری است. امور کلیسا نیازمند متولیان است، ولی نه به شکل رسمی.

چون مؤثرترین روشی که کلیسا می‌تواند با آن دین محض را منتقل و ترویج کند، کتاب مقدس است، حداقل باید یک مجموعهٔ کوچکی از کشیشان کار آزموده باشند که معنای اخلاقی متون مقدس را برای اعضا توضیح دهند.

اکثر کلیساها مدعی عنوان ماورای طبیعی برای اطاعت از قوانین مقرر و انجام مناسک مذهبی‌اند؛ یعنی این که اعضا برای نیل به رستگاری و نجات باید تکالیف مقرر خاصی را انجام دهند. کانت می‌گوید: آن گاه که این امر رخ دهد، کلیسا به حکومت استبدادی یزدان سالارانه تبدیل می‌شود که مبتنی بر انگیزه‌های ترس و امید است که اموری خرافی‌اند. بنابراین، این نوع تکالیف با چنین انگیزه‌هایی، خودمختاری اخلاقی را از بین می‌برد. ادیان تاریخی مخصوصاً مسیحیت معتقدند که خدا در زمان و مکان خاصی ظهور کرده تا کشور خود را سازماندهی کرده، یا معیار اخلاقی محض را اعلان کند. کانت معتقد است: اگر چنین عملی رخ داده، کسانی که خدا خود را به آنان آشکار کرده است تا حدی نسبت به او شناخت دارند، ولی ما هیچ معیار عینی در دست نداریم که چنین ادعاهایی را تصدیق کنیم. ما تنها بر اساس اصول اخلاقی خود به داوری می‌پردازیم.

به عقیدهٔ کانت در تعارض بین قانون اخلاقی و قوانین مقرر مذهبی، حق تقدّم با قانون اخلاقی است. هم‌چنین تنها از طریق قانون اخلاقی می‌توانیم خدا را خشنود سازیم. بنابراین، تنها با اطاعت قانون اخلاقی است که می‌توانیم مطمئن شویم خضوع حقیقی مورد نظر او را عرضه کرده‌ایم.

در تفسیر کانت، عیسا آمده است که اولین کلیسای حقیقی، یعنی اولین دین جهانی را در مقابل مذهب یهودی که تنها بر قوانین مقرر و موضوعه مبتنی بود، بنیان نهد. پیام اساسی او ترویج همگانی دین عقلانی محض، یعنی دین اخلاقی است.

۴ - گناه نخستین: مسیحیان معتقدند چون آدم از جانب همه فرزندان خود با اراده خدا مخالفت کرد، گناه او کل نژاد انسانی را از خدا جدا کرده است. ما خود قادر نیستیم کاری انجام دهیم که خدا را خشنود سازیم. تنها خدا با لطف خود می‌تواند رابطه از دست رفته را اعاده کند.

کانت تمام حوادث تاریخی کتاب مقدس از جمله گناه نخستین را بر اساس اخلاق به گونه‌ای تفسیر رمزی می‌کند که با خودمختاری اخلاقی منافات نداشته باشد. او معتقد است که داستان آدم تمثیلی است از این که چگونه هر یک از ما در اصل نیک زاده شده‌ایم، اما بعداً به وسیله انگیزه‌های حسی اغوا و سپس تسلیم آنها می‌شویم و یا تجسد را غلبه اصل خیر بر اصل شر می‌داند و ...

۵ - نقد دیدگاه کانت درباره اخلاق و دین: الف) شوپنهاور می‌گوید: تعبیر الزام مطلق یا تکلیف غیرمشروط متناقض است. و رای الزام حتماً باید وعد و وعید یا ثواب و عقاب باشد. اگر معنای جزا را از الزام بگیریم، لفظ تهی و بی‌معنایی خواهد شد. او معتقد است که کانت اخلاق را با اصل الزام و اراده شروع کرده و اخلاق مبتنی بر سعادت را انکار نموده است. در پایان، با پذیرفتن اصل برترین خیر، که حاوی فضیلت و سعادت است، مجبور به پذیرش آن می‌شود.

تمام اصول موضوعه‌ای را که کانت در اخلاق اثبات می‌کند از ابتدا نیز در اساس اخلاق کانت بوده است؛ یعنی آنچه کانت نتیجه می‌پندارد، در حقیقت، مبداء یا مقدمه است و آنچه او مقدمه می‌پندارد، در واقع، نتیجه است.

شوپنهاور می‌گوید: اگر در فلسفه اخلاق کانت نظر کنیم، همان اخلاق مسیحی وارونه را می‌بینیم و تمام مشکلات از این وارونگی بر می‌خیزد.

ب) به نظر کانت اگر چه گوهر دین اخلاق است، ولی لازم نیست که عبادات و مناسک مذهبی را انکار کنیم، زیرا آنها نه تنها مانعی برای نیل به اهداف اخلاقی نیستند، بلکه وسیله و روش‌هایی برای تحقق هر چه بیشتر اهداف اخلاقی‌اند.

اگر به نظر کانت نیل به قداست امری لازم و ضروری است و از طرفی، امیال و تمایلات حسی مانعی برای نیل به قداستند، او باید راهی را برای غلبه هر چه بیشتر بر آنها پیشنهاد می‌کرد. عدم پیشنهاد چنین راهی نقص نظام اخلاقی کانت است. اما دین برای تحقق اهداف اخلاقی و غلبه بر تمایلات مادی یا تعدیل آنها راه‌هایی را به عنوان مناسک پیشنهاد می‌کند

که با انجام آنها غلبه بر تمایلات در ما شکوفا می‌شود. حتی انجام مناسک منافاتی با خودمختاری ما هم ندارد، زیرا عقل ما آنها را برای تحقق هر چه بیشتر اهداف اخلاقی، لازم می‌داند.

ج) کانت خدا را موجودی می‌داند که با قدرت مطلقه خود انسان‌ها را با امید به ثواب و ترس از عقاب مجبور به اطاعت از اوامر گزافی خود می‌کند.

اولاً، اوامر خدا گزافی نیست. اگر اوامر عقل ما که ممتناهی است گزافی نیست، به طریق اولی اوامر خدا که عقل نامتناهی دارد گزافی نخواهد بود. هم‌چنین اطاعت از اوامر خدا منافاتی با خودمختاری ما ندارد، چون اطاعت از فرامین چنین موجودی از عقل خود ما برخاسته است.

ثانیاً، انگیزه بسیاری از کسانی که اوامر خدا را اطاعت می‌کنند امید به ثواب و ترس از عقاب نیست، بلکه چون اوامر خدا، اوامر موجود عاقل نامتناهی است، بنابراین، باید اطاعت شود. به علاوه، اگر ثواب و عقاب برای تقویت انگیزه اخلاقی مفید است و باعث تقویت انگیزه اخلاقی می‌شود، منافاتی با خودمختاری ما ندارد، زیرا این حکم از عقل ما برخاسته است. بنابراین، ما تکالیف خود را به گونه‌ای عمل می‌کنیم که ثواب و عقاب اخروی وجود دارد.

د) کانت مسأله دین و وحی را به خوبی توضیح نداده است. اگر خدایی که هم عقل نامتناهی و هم خیرخواه است برای هدایت آدمیان و نیل آنان به برترین خیر یا کمال مطلق دستوراتی را در قالب دین از طریق وحی نازل کند، در آن صورت، آنان باید تلاش کنند که برای تحصیل هر چه بیشتر برترین خیر زبان این دین را بیاموزند تا دستورات آن را بفهمند و به آنها جامه عمل بپوشانند، چرا که هیچ کدام از آنها گزافی صادر نشده است.

از این رو، ما حق نداریم که یکی از ابعاد دین را محور قرار داده و بقیه را در قالب آن تفسیری رمزی کنیم. یا این که عقل ممتناهی خود را محور قرار داده و بر اساس آن بعضی از دستورات را قبول و بعضی دیگر را انکار کنیم. اگر چنین عملی صورت گیرد، عقل ممتناهی خود را محور قرار داده‌ایم و عقل نامتناهی را نادیده انگاشته‌ایم، که این امر درستی نیست. بنابراین، صحیح نیست که دین را در قالب اخلاق تفسیری رمزی کنیم یا نسبت به بعضی از تکالیف بی‌مهری ورزیم.

از طرف دیگر، اخلاق کانت برای همه نیازهای انسانی، مثلاً مصرف غذاها یا ازدواج با افراد دستور مشخصی ارائه نمی‌دهد و ملاک‌ها و معیارهای اخلاقی او نیز در این موارد رهگشا نیست. پس چه نیکوست گوش جان سپردن به تعالیم و دستورات خالق مهربان.



کتاب نامه

الف) فارسی:

- ۱ - احمدی، احمد: «کانت و اساس ما بعدالطبیعه اخلاق» فلسفه، شماره ۳، (بهار ۱۳۵۶)، ص ۵۰ - ۶۶.
- ۲ - ادواردز، پل: براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ترجمه علیرضا جمالی نسب علیرضا و محمد محمد رضایی، چاپ اول، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم ۱۳۷۱.
- ۳ - اسکروتز، راجر: کانت، ترجمه علی پایا، چاپ اول، طرح نو، تهران ۱۳۷۵.
- ۴ - شرف خراسانی، شرف الدین: ازبرونو تا کانت، چاپ دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۶.
- ۵ - فرانکنا، ویلیام کی: فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی طه، قم ۱۳۷۶.
- ۶ - فولکیه، پل: فلسفه عمومی یا ما بعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۶.
- ۷ - کاپلستون، فردریک: تاریخ فلسفه: ازولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، جلد ششم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران ۱۳۷۲.
- ۸ - کانت، ایمانوئل: بنیاد ما بعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، چاپ اول، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۹.
- ۹ - _____: تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر ما بعدالطبیعه آینده که به عنوان

یک علم عرضه شود، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۷.

۱۰ - _____: سنجش خرد ناب، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، چاپ اول، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲.

۱۱ - کرم، یوسف: فلسفه کانت، ترجمه محمد محمد رضایی، چاپ دوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم ۱۳۷۵.

۱۲ - کورنر، اشتفان: فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ اول، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۷.

۱۳ - مجتهدی، کریم: فلسفه نقادی کانت، چاپ اول، مؤسسه نشر هما، تهران ۱۳۶۳.

۱۴ - نقیب زاده، میر عبدالحسین: فلسفه کانت، چاپ اول، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۶۴.

۱۵ - هارتناک، یوستوس: نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چاپ اول، شرکت انتشاراتی فکر روز، تهران ۱۳۷۶.

(ب) عربی:

۱ - ابراهیم، زکریا: کانت او الفلسفه النقدیه، الطبعة الاولى، مكتبة مصر، مصر ۱۹۷۳.

۲ - _____: المشكلة الخلقية، الطبعة الاولى، مكتبة مصر، مصر ۱۹۶۹.

۳ - بدوی، عبدالرحمن: الاخلاق عند کنت، الطبعة الاولى، وكالة المطبوعات، (توزيع، دارالقلم، بيروت، لبنان) الكويت ۱۹۷۹.

۴ - کولینز، جیمس: الله في الفلسفة الحديثه، فواد کامل، مكتبة غريب، قاهره، نیویورک ۱۹۷۳.

۵ - کنت، عمانوئیل: نقد العقل العملي، احمد الشيباني، داراليقظة العربية، بيروت ۱۹۶۶.

(ج) انگلیسی:

1 - Acton, H.B, "Kant's Moral philosophy", in: New Studies in Ethics, Vol I, ed Hudson, W.D. London and Basingstoke, Macmillan Press, 1974.

2 - Aune, Bruce, Kant's Theory of Morals, Princeton, Princeton university

press, 1979.

3 - Auxter, thomas, *Kant's Moral Teleology*, Macon, Mercer university press 1982.

4 - Beck, L.W, *A Commentary on Kant's Critique of practical Reason*, Chicago, the university of chicago press, 1960.

5 - Becker, Lawrence. C, *Encyclopedia of Ethics*.

6 - Bennett, Jonathan, *Kant's Dialectic*, London, Cambridge university Press, 1974.

7 - Billington, Ray, *Living Philosophy, An Introduction to Moral Thought*, Second Editon, London and New York, Routledge , 1993.

8 - Cassirer, Ernst, *Kant's Life and Thought*, tr, Haden, James, New Haven and London, Yale university press, 1981.

9 - Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*, Oxford, Black well, 1995.

10 - Chadwick, Ruth.F,ed, *Immanuel Kant, Critical Assessments* vol 1 - 4, London and New York, Routledge, 1992.

11 - Copleston, Frederick, *History of Philosophy*, Vol 6,part II, kant Garden city, New York, image Books, 1964.

12 - Cullity, Garrett and Gaut Berys,ed, *Ethics and Practical Reason*, oxford; clarendon Pess, 1998.

13 - Edwards, Paule, *the Encyclopedia of philosophy*, 8vols, New York, Macmillan Co, London, Conliser, Macmillan Pubishers, 1967.

14 - Goldman, A.H, *Moral knowledge*, London and New York, Routledge, 1990.

15 - Goldman, Alan H, *Moral Knowledge*, London and New York, Routledge, 1990.

16 - Guyer, Paul,ed, *The Cambridge Companion to Kant*, New York, Cambridge university press, 1995.

- 17 - Hutchings, patrick, *Kant on Absolute Value*, Detroit, wayne state university press, 1972.
- 18 - Kant, Immanuel, *Critique of practical Reason*, tr Beck. L.W. New York, the Library of Liberal Arts, 1956
- 19 - Kant, Immanuel, "*Groundwork of Metaphysic of Morals*", tr, Paton, H.J PP, 53 - 123, In: *The Moral law*, London, Hutchinson university library, 1972.
- 20 - Kant, Immanuel, *Religion Within the limits of Reason Alone*, tr,with an Introduction and Notes by Greene, T.M, Hudson, H.H New York, Harper torchbooks / the cloister Library, 1960.
- 21 - Kant, Immanuel, "*The Critique of Practical Reason*," tr, Abbott,T,K, pp, 289 - 361, In: great Book of the Western World, Eds, Hutchins, R.M,chicago ..., Encyclopedia Britannica INC, Vol 42, 1952.
- 22 - Kant, Immanuel, *The Metahysics of Moral*, ed, Mary Gregor, Gambridge university Press, 1996.
- 23 - Kant, Immanuel," *The Critique of Pure Reason*", tr, Abbott, T.K pp, 1 - 250, in: great Book of the western world, Eds, Hutchins, R.M, Chicago, ... , Encyclopedia Britannica INC, Vol,42, 1952.
- 24 - Kerner, G.C, *Three Philosophical Moralists, Mill, Kant, and Sartre*, Oxford, clarendon press, 1990.
- 25 - korner, S, *Kant*, Harmonds worth, Penguin Books, 1964.
- 26 - Liddell, B.E.A, *Knat on The Foundation of Morality*, (A Modern Versoin of The Grundlegung), Bloomington and London, Indian university Press, 1970.
- 27 - Macintyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, London, Routledge, 1974.
- 28 - Mackie, J.L. *the Miracle of Theism; Arguments for and against the existence of God*, Oxford, clarendon press, 1982.

29 - O'Neill, Onora, *Constructions of reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, New York, Cambridge university press, 1989.

30 - Palmer, Michael, *Moral Problems*, Cambridge, the Lutterworth Press, 1995.

31 - Paton, H.J, *The Moral Law*, london, Hutchinson university library 1972.

32 - Paton, H.J, *The Categorical Imperative*, london, Hutchinson's universiry library, 1953.

33 - Peterson. M, Hasker, W, Reichenbach. B, Basinger, D, eds, *Philosophy of Religion*, New York. Oxford, oxford university Press, 1996.

34 - Roubiczek, paul, "*Ethical Values*", in: the Age of Science, Cambridge, At the university press, 1969.

35 - Schopenhauer, Arthur, *on the Basis of Morality*, tr, Payne, E.F.J, New York, the Bobbs - Merrill Company, INC, 1965.

36 - Scruton, Roger, *Kant*, Oxford, New York, Oxford university Press, 1992.

37 - Singer, Peter, ed, *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell publishers, 1997.

38 - Stevens, R.P, *Kant on Moral Practice, A Study of Moral Success and Failure*, Macon, Mercer university press, 1981.

39 - Stumpf, Samuel Enoch, *Socrates to Sartre*, Fourth edition, Mcgraw, Hill Book Company, 1988.

40 - Sullivan, R.J, *Immanuel kant's moral theory*, New York, Cambridge university press, 1989.

41 - Sullivan, Rojer. J, *An Introduction to Kant's Ethics*, New York, Cambridge university press, 1994.

42 - Sherman, Nancy, *Making a Necessity of Virtue, Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge university Press, 1997.

43 - Titus, H.H., Keeton, Morris, eds, *Ethics for Today*, fifth Edition, New

York, ... D. Van Nostrand Company, 1973.

44 - Ward, k, *the Development of kant's view of Ethics*, oxford Basil Blackwell, 1972.

45 - White, James, E, *Contemporary Moral Problems*, Fifth Edition, New York west publishing company, 1997.

46 - Williams. T.C, *the Concept of the categorical Imperative*, oxford, the clarendon press, 1968.

47 - Wolff, Robert Paul, ed, *Kant: A Collectoin of Critical Essays*, Notre Dame, London, university of Notre Dame Press, 1968.

48 - Yovel, Yirmiyahu, ed, *Kant's Practical Philosophy Reconsidered* Dordrecht, ... Kluwer Academic publishers, 1986.

IN THE NAME OF ALLAH

" ABSTRACT "

This book, at first, deals with an explanation and interpretation of Kant's ethics, one of the major tendencies in ethics. It, then, criticizes elements of it.

Human beings have always been confronted with these basic questions: what is goodness and badness or evil? can human beings distinguish between good and bad acts or must they be made evident by God? What purpose do we have for doing these acts? In general, there are two major tendencies, teleological and deontological in ethics. Kants's ethics is a kind of deontological one and holds that we can determine the goodness and badness of an act through the very act and motive and criteria behind it, as opposed to teleological ethics, that determine them in terms of their effects.

Therefore, Kant holds ethics to be independent of every science, even metaphysics and religion. He states clearly and firmly that morality needs the idea neither of another being above man to recognize this duty, nor of another motive a part from the law for him to fulfil his duty ... Morality thus needs religion in no way for morality's sake, but is by virtue of the pure practical reason self - sufficient.

This type of attitude to morality has been unprecedented. Therefore, it may be said, he made an important revolution in ethics. By analysis of ordinary moral beliefs, Kant attempts to discover their presuppositions and a priori principles.

He, in this course, attained the categorical imperative or standard of

ethical action and drew the different formulae of it. If an action can be consistent with these formulae, it will be ethical, otherwise, not. they consist of: 1. the formula of universal law or of the law of nature; 2. the formula of the end in itself; 3. the formula of autonomy of will and kingdom of ends. They are subject to several difficulties. In his view, the formula of autonomy, is the most important. By analysis of the moral law, kant proved the existence of God, the immortality of the soul and freedom, while he held that theoretical reason fails to prove them. Thus, morality is led to religion, not conversely. In my view, however kant's attempt to gain ethical criteria, is admirable, but his philosophy of ethics lacks logical strength and is subject to many difficulties. For instance, his argument for the existence of God entails the negation of man's freedom. Finally, I hold that morality is combination of the moral judgments of reason and God.

The key words: ethics, philosophy of ethics, deontological ethics, categorical imperative, hypothetical imperative, duty, moral law, good will, God, immortality of soul, freedom, autonomy, religion, maxim, good, evil, the kingdom of ends.

واژه‌نامه

a posteriori	ماتأخر، پسینی
a priori	ماتقدم، پیشینی
a priori maxim	دستور پیشینی
absolute good	خیر مطلق
abstraction	انتزاع، تجرید
actuality	فعلیت
admiration	تحسین
advantage	نفع، سود
aesthetics	زیبایی‌شناسی
affirmative	ایجابی
alleged vicious circle	دور باطل ادعایی
alternative	جایگزین، بدیل
analogy	قیاس، تمثیل
analytic proposition	قضیه تحلیلی
animal behaviour	رفتار حیوانی
anthropology	انسان‌شناسی
antinomy	تعارض، تناقض
antithesis	وضع مقابل، آنتی‌تز

apodeictic imperative	امر یقینی
apodictic	یقینی
appearance	پدیدار، ظواهر
applied science	علم کاربردی
approach	نحوه تقریب، راه رسیدن، رهبرد
arbitrary purpose	غرض گزافی
architect	معمار
assertoric	قطعی، تأکیدی
assertoric imperative	امر قطعی، امر تأکیدی
assumption	فرض
astonishment	اعجاب شگفتی
atheism	الحاد
autonomous will	اراده خود مختار
autonomy of the will	خود مختاری اراده، خود آیینی اراده
awesome	اعجاب انگیز، هیبت انگیز
axiom	اصل متعارفه
behaviour	رفتار
benevolent action	عمل خیر خواهانه
but - rules	قواعد - اما
categorical imperative	امر مطلق، امر تنجیزی
categories of freedom	مقولات آزادی
categories of modality	مقولات جهت
categories of practical reason	مقولات عقل عملی
categories of quality	مقولات کیفیت
categories of quantity	مقولات کمیت
categories of relation	مقولات نسبت
category	مقوله

category of cause and effect	مقوله علت و معلول
causal law	قانون علی
causality	علیت
cause	علت
choice	انتخاب
christian religion	دین مسیحی
christianity	مسیحیت
church	کلیسا
classification	طبقه‌بندی
coherence	انسجام، هماهنگی، سازواری
command	فرمان
complete fitness	انطباق و تلائم کامل
concept	مفهوم، برداشت
conclusion	نتیجه
concrete	انضمامی، خارجی
conditional command	فرمان مشروط، امر مشروط
confidence	اعتماد، اطمینان
constraint	الزام، اجبار، محدودیت
contingent	ممکن
contradiction	تناقض، تعارض
copernican revolution	انقلاب کوپرنیکی
cosmological argument	برهان و استدلال جهان‌شناختی
creation	خلقت
creator	خالق
critical	نقدی
critical philosophy	فلسفه نقدی، فلسفه انتقادی
criticism	انتقاد، نقد

critique	نقد، نقادی
culture	پرورش، تربیت، فرهیختگی
deduction	قیاس
defintion	تعریف
degree	مرتبّه
demonstration	برهان، دلیل
deontological ethics	اخلاق وظیفه گرایانه
dependent causality	علیت وابسته
descriptive	توصیفی
design	نظم
designer	ناظم
desire	میل
determination	تعیین
determining factor	عامل تعیین کننده
determinism	جبرگرایی
dialectic	جدل
dignity	ارزش و اعتبار
distinction	تمایز
divine head	رئیس و فرمانروای الهی
dutiful action	عمل تکلیفی
duty	تکلیف
effect	معلول
efficient cause	علت فاعلی
emotion	عاطفه
emotivism	عاطفه گرایی
empirical	تجربی
empirical principles	اصول تجربی

empiricism	اصالت تجربه، تجربه گرایی
end	غایت
end in itself	غایت فی نفسه
endless progress	سیر بی پایان
ends in themselves	غایات فی نفسه
ethical naturalism	طبیعت گرایی اخلاقی
ethical non - cognitivism	غیر شناخت گرایی اخلاقی
ethical non - naturalism	طبیعت نا گرایی اخلاقی
evil	شر
exception	استثنا
existence	وجود
experience	تجربه
faculty	قوه
fall	هبوط
fallacy	مغالطه
false promise	وعدۀ کاذب
false promises	وعدۀ های کاذب
financial difficulties	مشکلات اقتصادی
first cause	علت نخستین
forbidden	حرام
form	صورت
form of law	صورت قانون
formal	صوری
formal maxim	دستور صوری
formal maxim	دستور صوری، ما کزیم صوری
formalism	صورت گرایی، شکل گرایی
forms of reasoning	صورت های استدلال

forms of understanding	صورت‌های فاهمه
formula	صورت بندی
formula of autonomy	صورت بندی خودمختاری اراده
formula of the end in itself.	صورت بندی غایت فی نفسه
formula of the kingdom of ends	صورت بندی کشور غایات
formula of the law of nature	صورت بندی قانون طبیعت
formula of universal law	صورت بندی قانون کلی
free	مختار
free will	اراده مختارانه، اراده آزاد
freedom	آزادی
function of reason	کارکرد و وظیفه عقل
gifts of fortune	مواهب اقبال
God.	خدا
good	خیر
good - in - itself	خیر فی نفسه
good and evil.	خیر و شر
good in general	خیر به نحو کلی
good will	اراده خیر، اراده نیک
grace	لطف
ground	مبنا، زمینه
happiness	سعادت
harmonious	مطابقت، هماهنگی
hedonism	لذت‌گرایی
hedonistic	لذت‌گرایانه
heteronomous principles	اصول دگرآیینی
heteronomy	دیگر آیینی
highest good	برترین خیر

holiness	قداست
holy will	ارادهٔ مقدس
human conduct	رفتار انسانی، سلوک انسانی
humanity	انسانیت
humman conditions	شرایط انسانی
hypothetical imperative	امر شرطی
idea	تصور، ایده، مفهوم
idealism.....	ایدئالیسم
idealistic principles	اصول آرمان‌گرایانه
imagination	تخیل، خیال
immanent	حال - حلولی
immediate inclination	تمایل بی‌واسطه
immortality	فنا ناپذیری، جاودانگی
immortality of the soul	جاودانگی نفس
imperative	امر
imperative of autonomy	امر خودمختاری
imperative of prudence	امر احتیاط
imperative of skill	امر مهارت
imperfect duty	تکلیف ناقص
imperfect rationality	عقلانیت ناقص
impossibility	امر محال، امر غیر ممکن
impression	انطباع
impulse	انگیزه، محرک
inclination	تمایل
independent causality	علیت مستقل
induction	استقرا
infinite	غیر متناهی، نامتناهی



innate	فطری
inner sense	حس درونی
instinctive behaviour	رفتار غریزی
intellect	عقل
intelligible	معقول، قابل فهم
intelligible world	عالم معقول، جهان معقول
intuition	شهود
intuitionism	شهودگرایی
intuitive understanding	فهم شهودی
irrational	غیر عقلانی
judgement	حکم
justice	عدالت
justification	توجیه
kindness	مهربانی، محبت
kingdom of ends	مملکت غایات، کشور غایات
kingdom of God	کشور خدا
kingdom of nature	مملکت طبیعت، کشور طبیعت
law	قانون
Law-making member	عضو قانون گذار
law of freedom	قانون آزادی
legislating	قانون گذاری، وضع قانون
legitimate	مشروع
libertarianism	اختیار گرایی
limitation	حد و حصر، محدودیت
loan	قرض، وام
logic	منطق
love	عشق، محبت

lowgiver	قانونگذار
making universal law	واضع قانون عام
material maxim	دستور مادی، ماکزیم مادی
material maxim	ماکزیم مادی، دستور مادی
materialism	ماتریالیسم، ماده گرایی
maxim.....	ماکزیم، دستور
means	وسیله
membership	عضویت
mental activity	فعالیت ذهنی
meta - ethics.	فرااخلاق
metaphysics	مابعد الطبیعه
metaphysics of ethics	مابعد الطبیعه اخلاق
metaphysics of morals	مابعد الطبیعه اخلاق
mind.....	ذهن
misunderstanding	سوء فهم
moderation	اعتدال
moral community.....	جامعه اخلاقی
moral agent	فاعل و عامل اخلاقی
moral argument..	برهان اخلاقی
moral good	خیر اخلاقی
moral interest	میل اخلاقی
moral law.	قانون اخلاقی
moral life	حیات اخلاقی، زندگی اخلاقی
moral motive	انگیزه اخلاقی
moral ought	باید اخلاقی
moral philosophy	فلسفه اخلاقی
moral problem	مسأله اخلاقی

moral revolution	انقلاب اخلاقی
moral rules	قواعد اخلاقی
moral sense	احساس اخلاقی
moral situation	موقعیت اخلاقی
moral value	ارزش اخلاقی
moral will	ارادہ اخلاقی
moral worth	ارزش اخلاقی
motive	انگیزہ
motive of good will	انگیزہ ارادہ خیر
mutual confidence	اطمینان طرفینی
natural necessity	ضرورت طبیعی
natural order	نظم طبیعی
natural religion	دین طبیعی
natural theology	الہیات طبیعی، کلام طبیعی
nature of ends	طبیعت غایات
necessary	ضروری
necessitating	الزام آور، ایجاب کننده
negative element	عنصر سلبی
negative predicate	محمول سلبی
non- existence	عدم، نیستی
normative ethics	اخلاق دستوری
noumenal reality	واقعیت نومنئی، واقعیت معقول
object of thought	متعلق فکر
objection	اعتراض، ایراد
objective	عینی
objective good	خیر عینی
objective moral standard	معیار اخلاقی عینی

objective principle	اصل عینی
obligation ..	الزام
omnipotent	قادر مطلق
omniscient	عالم مطلق
ontological argument	برهان وجودی، استدلال هستی‌شناختی
organ .. .	عضو
original sin	گناه نخستین، گناه ذاتی و جبلی
pain.. .. .	درد
particular hypothetical imperative	امر شرطی خاص
passion..	احساس، هیجان
perfect duty	تکلیف کامل
perfect good	خیر کامل
perfection..	کمال
perfection of nature	کمال طبیعت
permitted	مباح
personality	شخصیت
phenomena..	پدیده‌ها
phenomenal world	عالم پدیداری
philosophical insight	بصیرت فلسفی
philosophy of religion	فلسفه دین
physico - theological argament	برهان طبیعی - کلامی
physics	فیزیک، طبیعیات
pietism	پارسا‌گرایی، پیتیسیم
pioneer	پیشگام
place	مکان
pleasure ..	لذت
plurality	کثرت



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

policy ...	خط مشی، سیاست ...
positive concept of freedom	مفهوم ایجابی آزادی
positive element	عنصر ایجابی
possible ...	ممکن
possible kingdom of ends	کشور ممکن غایات
postulate	اصل موضوع
practical philosophy	فلسفه عملی
practical reason	عقل عملی
pragmatic	عملی
premise	مقدمه
prescriptive	دستوری
presupposition	پیش فرض
primacy	تقدم، تفوق، برتری
principal	اصل
principle of self - love	اصل حب نفس، اصل خود دوستی
problematic imperative	امر تردیدی
procedure	روش
progress	پیشرفت
promise	وعده
proof from design	برهان نظم
proposed maxim	ماکزیم و دستور پیشنهادی
proposition	قضیه، گزاره
punishment	مجازات
pure ethics	اخلاق محض
pure philosophy	فلسفه محض
purity of heart	صفای باطن
purpose	هدف، غرض

qualification	قید و شرط
ratio cognoscendi	نسبت شناختی
ratio essendi	نسبت وجودی
rational agent	فاعل عاقل، عامل عاقل
rational will	اراده معقول، اراده عاقل
rationalism	عقل گرایی، اصالت عقل
realisation	تحقق
realism	واقع گرایی
realm	قلمرو
reason	عقل
regulative	نظم بخشی، تنظیمی
regulative function	عملکرد تنظیمی
relation	رابطه، نسبت
responsibility	مسئولیت
result	نتیجه
reverence	احترام
reward	پاداش، اجر
rule	قاعده
rules of commission	قواعد امر یا فعل
rules of exceptions	قواعد استثنائات
rules of omission	قواعد نهی یا ترک
satisfaction	ارضای
science	علم
scientific law	قانون علمی
self	خود، نفس
self - consciousness	خود آگاهی
self - contradictory	تناقض ذاتی، خود متناقض

self - deceiver	خود - فریبکار
self - interest	نفع شخصی
self - love	حب - ذات
self - preservation	صیانت نفس
selfishness	خودخواهی، خودپسندی
sensibility	حساسیت
sensous rational being	موجود عاقل محسوس
soul	نفس
sovereign	حاکم، فرمانروا
space	فضا، مکان
speculative reason	عقل نظری
spontaneous	صرافت طبع، خودبخودی
standpoint	دیدگاه - موضع
subject	فاعل شناسا، موضوع
subjective	ذهنی
subjective good	خیر ذهنی
subjective principle	اصل ذهنی
sublime	امر والا
suicide	خودکشی
summon bonum	برترین خیر، خیر اعلی
supreme head	رئیس اعلی، فرمانروای اعلی
supreme principle of morality	اصل اعلای اخلاق
synthetic a priori judgement	حکم تألیفی ماتقدم
synthetic a priori proposition	قضیه تألیفی پیشینی
synthetic proposition	قضیه تألیفی
synthetic judgement	حکم تألیفی
systematic harmony of ends	هماهنگی نظام‌مند غایات



systematic harmony of wills	هماهنگی نظام‌مند اراده‌ها
table	جدول
technical imperative	امرفنی
technical imperative	امرفنی یا تکنیکی
teleological argument	برهان غایی
teleological ethics	اخلاق غایت‌گرایانه
teleological law	قانون غایی
teleological law	قانون غایی
theism	خداگرایی، اعتقاد به خدای واحد
theological morality	اخلاق مبتنی بر الهیات، اخلاق الهیاتی
theology	الهیات، کلام
theoretical reason	عقل نظری
thesis	وضع، تز
thing - in - itself	شیء فی نفسه
time	زمان
totality	کلیت
transcendent	متعالی
transcendental	استعلایی
transcendental deduction	استنتاج استعلایی
transcendental logic	منطق استعلایی
truth	حقیقت
utilitarianism	سودمندگرایی، اصالت سودمندی
ultimate foundation of morality	مبنای نهایی اخلاق
ultimate principle	اصل نهایی
unconditional command	فرمان نامشروط
unconditioned	نامشروط
unconditioned objective principle	اصل عینی نامشروط



مرکز تحقیقات فلسفه اسلامی

understanding	فاهمه
universal	کلی
universal kingdom of ends...	کشور کلی غایات
universal law	قانون کلی
universal law of nature	قانون کلی طبیعت
universality	کلیت
validity	اعتبار، درستی
vicious circle	دور باطل
view	دیدگاه، نظر
virtue	فضیلت
will	اراده
will of God	اراده خدا
world of freedom	جهان آزادی
world of necessity	جهان ضرورت
worth	ارزش
worthiness	شایستگی