

بنیان‌های سکولاریسم در فلسفه کانت

رضا گندمی نصرآبادی

اشاره:

سکولاریسم از جمله موضوعاتی است که از منظرهای مختلف می‌توان بدان پرداخت. در این نوشتار، بنیان‌های دنیاگرایی و آن هم از منظر تأثیرگذارترین فیلسوف غربی، ایمانوئل کانت، مطرح نظر است. کانت در نقد عقل محض با تأکید بر محدودیت شناخت آدمی و در نقد عقل عملی با فروکاستن دین در حد دین طبیعی یا اخلاق از منظر فلسفی پایه‌گذار مدرنیته و سکولاریسم لقب گرفته است. در دین طبیعی موردنظر کانت بر مؤلفه‌های ذیل تأکید شده است: درونی و فردی بودن دین، تأکید بر وجود کلیسای نامرئی، الگوناپذیری رفتارهای اخلاقی، عدم امکان متهم ساختن افراد به کفر و ارتداد، و بالاخره خدا به مثابه یک فرض تلقی شده است. کوتاه سخن، کانت بر استقلال آدمی در تبیین طبیعت و استقلال اخلاق در حوزه عمل و غایات آدمی تأکید کرده است که این در واقع چیزی جز دنیاگرایی نیست.

دنیوی شدن (سکولاریزاسیون) پیشینه درازی دارد، اما اولین بار این واژه در معاهده وست‌فالی در سال ۱۶۴۸ به کار رفت. به موجب این معاهده، سرزمین‌های تحت نظارت کلیسا زیر سلطه اقتدار سیاسی غیرروحانی قرار گرفت. اما به مرور زمان دامنه آن بسط یافت و دنیوی شدن تمام حوزه‌های مهم حیات بشری اعم از فرهنگی، اقتصادی و سیاسی و جز آن را در بر گرفت. از این پس، بخش‌هایی از جامعه و فرهنگ از اقتدار

نهادهای دینی خارج شد، مناسک و آیین‌های دینی اهمیت اجتماعی خود را از دست داد، ارزش‌های جامعه دگرگون شد و ارزش‌های بدیل، به جای آنها نشست و یکباره امور ماورای طبیعت از جمله خدا جایگاه و منزلت خود را از دست داد. دنیوی شدن یک روند تاریخی است که زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و دینی بسیاری دارد. در این فرایند، علم بدون توجه به اصول جزمی کلیسا به کار خود ادامه داد و گرایشی در جهت پایه‌گذاری همه چیز اعم از سیاست، علم و فرهنگ بر مبنای روش‌های انسانی، دنیوی و جهانی پدید آمد. در این دوره، فلاسفه الهیات را به انسان‌شناسی تقلیل دادند و دین ویژگی خود را به عنوان تنها راه فهمیدن از دست داد. دیگر انسان چونان خدا یا موجودی معصوم تقدیس نمی‌شد و به محدودیت‌های عقل بشری توجه بیشتری مبذول شد. به طور کلی، عقلانیت، تفکر انتقادی، ثبات علمی و استقلال فکری از جمله نتایج دنیوی شدن است. بازگشت به خود و نوحواهی، حذف میانجی میان خدا و انسان، دموکراسی، علم‌پرستی، عقل‌گرایی، لیبرالیسم، اومانیسیم، ناسیونالیسم و مدرنیسم هر یک نسبتی با دنیوی شدن دارند.

از نظر پیتر برگر، فرایند عقلانی شدن که جامع تمام موارد پیش‌گفته است، عامل اصلی دنیوی شدن محسوب می‌شود و بحران باورپذیری را به وجود می‌آورد. چنان‌که ذکر شد، دنیوی شدن اولین بار در حوزه اقتصاد رخ داد و در آن یک منطقه آزاد از دین پدید آمد و سپس به سیاست تسری یافت و حکومت از آن پس مشروعیت خود را مرهون دین ندانست. دنیوی شدن در عرصه دین و نهادهای وابسته به آن به دو شکل متصور است؛ یکی ترک و رها کردن نهادهای دینی از قبیل کلیسا، و دیگری هضم نهادهای دینی در جامعه و از بین رفتن محتوای دینی آنها.

در آغاز بحث باید این نکته را متذکر شوم که دنیوی شدن به رغم شباهت‌های بسیاری که با دنیاگرایی (سکولاریسم)، تقدس‌زدایی، روحانیت‌زدایی و مسیحیت‌زدایی دارد، متفاوت از همه آنها است. چنان‌که گفتیم، دنیوی شدن یک روند تاریخی با مبدأ زمانی معین است، در حالی که دنیاگرایی یک ایدئولوژی است که طرفداران آن آگاهانه ماورای طبیعت و نهادهای مربوط به آن را انکار می‌کنند. دنیاگرایی از زمانی آغاز شد که رابطه علم و دین رو به تیرگی و خصومت گذاشت. جورج ژاکوب هولیوک، نویسنده کتاب اصول دنیاگرایی مهم‌ترین اصل دنیاگرایی را «تلاش برای پیشرفت بشر با بهره‌گیری

صرف از وسایل مادی» می‌داند (تأملاتی جامعه‌شناسانه درباره سکولارشدن، جلیلی، ص ۱۳). یکی دیگر از تفاوت‌های دنیوی‌شدن با دنیاگرایی این است که دومی نگرش منفی‌تری نسبت به دین دارد، در حالی که دنیوی‌شدن یک نوع موضع‌گیری در مقابل رویکرد افراطی‌ای است که به مافوق طبیعت و آن جهان بیشتر اهمیت می‌ورزد. از این‌رو، رو کردن به این جهان یا به این عصر، که ریشه در واژه لاتینی *Seculum* دارد، مشخصه بارز این فرایند است. در این فرایند، نیروهای قدسی و فوق‌طبیعی جای خود را به دستاوردهای بشری می‌دهد.

با این‌که کانت ذیل دنیاگرایی بحثی نکرده، در تمام آثار او خاصه در کتب مربوط به حوزه عقل عملی به ویژه کتاب دین در محدوده عقل تنها بنیان‌های دنیاگرایی به خوبی مشهود است. پرسش‌های بسیاری در این خصوص مطرح است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. فلسفه کانت اعم از نظری و عملی چه نقشی در پیدایی و ترویج تفکر سکولار ایفا کرده است؟ کدام یک از افکار وی راه دنیاگرایی را هموار کرده، و زمینه‌ساز تفکرات متفکران بعدی شده است؟ به طور مشخص تفکر کانت در این خصوص بر افکار چه اشخاص یا نحله‌های فکری تاثیرگذار بوده است؟ افکاری نظیر اخلاق جهانی - که هانس کونگ مروج آن است - یا معنویت و اخلاق منهای دین که در عصر حاضر طرفداران بی‌شماری دارد، به چه میزان و به چه شکل از کانت تأثیر پذیرفته است؟ مباحث مطرح در زمینه پلورالیسم دینی چه نسبتی با سکولاریسم و بالمآل با تفکر کانت در این خصوص دارد؟ در این نوشته، تنها به پاسخ سؤال نخست بسنده می‌کنم. سؤال نخست این بود که فلسفه کانت اعم از نظری و عملی چه نقشی در پیدایی و ترویج تفکر سکولار یا دنیاگرایی ایفا کرده است؟ ابتدا خلاصه‌ای از دیدگاه‌های کانت در نقد عقل محض و ارتباط آن با دنیاگرایی را پی می‌گیرم و آنگاه به آثار کانت در زمینه نقد عقل عملی خواهم پرداخت.

کانت در پرده برداشتن از مجهولات انسان به سقراط تأسی جست. از نظر او شناختِ جهلِ خود، علم است. لذا عبارت «من باید علم را از میان بردارم تا جای ایمان باز شود» (Kant, *Critique of Pure Reason*, p.29) را باید در این سیاق فهمید. آنچه باید از میان برداشته شود، دانش دروغین است نه علم حقیقی؛ و با برداشته شدن آن، جا برای استدلال علمی وبال و پرگشودن آزاد اخلاق و دین حقیقی باز می‌شود. بدین ترتیب این

امکان فراهم می‌آید که «یک بار و برای همیشه به تمامی اعتراضاتی که علیه اخلاق دین صورت می‌گیرد، به شیوه‌ای سقراطی که همان استدلال روشن بر جهل مخالفان است خاتمه داده شود» (Ibid, p. 38).

هدف کانت این بود که «منابع شناخت ما و میزان موجه بودن آن را بررسی کند، کار: که برای همیشه وظیفه فلسفه خواهد ماند و هیچ عصری نمی‌تواند بدون مجازات خود از زیر بار این تکلیف برهاند» (Ibid). کانت در بخش دوم منطق استعلایی یعنی جد استعلایی به این مسئله می‌پردازد. مقولات را جز بر آنچه به شهود درمی‌آید نمی‌توان اطلاق کرد. اما ماهیت عقل اقتضای می‌کند که فراتر از زمان و مکان برود. عقل در پی یافته شرط‌های شرط‌هاست؛ یعنی چیزی که خود شرط همه امور مشروط باشد. به عبارتی دیگر، عقل در پی امر نامشروط است. این فراروی اقتضای عقل است، ولی اعتقاد به این که امر نامشروط وجود دارد نادرست است. فاهمه با امور مشروط و عقل با امور نامشروط سروکار دارد.

بنابراین، تمایل عقل به امر نامشروط خطا نیست. خطا در طرز استفاده از آنهاست مفاهیمی نظیر خدا خاصیت تنظیمی دارند و به شناخت ما وحدت می‌بخشند. آن‌ها قوام‌بخش نیستند یعنی مابازا ندارند. «اهمیت کاربرد نظام‌بخش در آن است که چیزی است که به معرفت جهت می‌بخشد. معرفت چنان پیش می‌رود و بسط می‌یابد که «گویی» چنین اشیایی وجود دارند و غرض ما از معرفت نیز شناختن آنهاست. سیر ارتقایی معرفت به جانب این هدف و این غایت ایدئال، سیری پایان‌ناپذیر است (هارتنامک، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ص ۱۷۷). مقصود از فلسفه توگویی کانت این است که معرفت چنان پیش می‌رود که چنین متعلقاتی وجود دارند (البته شاید وجود داشته باشند)، اما تمام تلاش و مساعی عقل برای اثبات وجود آنها به شکست محکوم است. البته از انکار وجود آنها نباید این معنا به ذهن تبادر شود که وجود آنها مفروض است «ما باید در یک تصور نظام‌بخش به چشم قاعده‌ای نگاه کنیم که دائماً ما را به می‌انگیزد تا به جست‌وجوی وحدتی فراگیرتر و عام‌تر برآیم، اما هرگز نپنداریم به چنین وحدتی دست یافته‌ایم» (همان، ص ۷۸).

در اوایل قرن هجدهم، اعتماد فراوانی بود بر این که ذهن بشر قادر است که به مجموعه فزاینده‌ای از شناخت عینی از جهان نومن دست یابد. کانت در مقابله

بر محدودیت شناخت آدمی تأکید کرد. ماحصل و خلاصه نقادی کانت در عقل نظری مطالب ذیل است: ۱. شناخت از انطباعات حسی صرف یا از مفاهیم نشست‌گرفته از ذهن به تنهایی حاصل نمی‌شود. شناخت آدمی حاصل تعامل دو قوه حس و فاهمه است: «فکر بدون محتوا تهی، و شهود بدون مفاهیم کور است» (Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 92). شناخت آدمی به پدیدارها - اموری که در قالب زمان و مکان شهود می‌شوند و مقولات فاهمه بر آنها قابل اطلاق است - تعلق می‌گیرد. تجربه شرط لازم شناخت است، اما شرط کافی نیست. شناخت به معنای اطلاق مقولات فاهمه بر داده‌های حسی است. در مورد اشیای فی‌نفسه تنها می‌توان گفت: ۱. آنها وجود دارند؛ چون باید چیزی وجود داشته باشد تا اشیایی که ما در قالب زمان و مکان شهود می‌کنیم پدیدار و نمود آنها باشند. ۲. علت چیزی است که ما در قالب زمان و مکان و به تعبیری در دنیای پدیدارها شهود می‌کنیم. خلاصه آن‌که ماهیت اشیای فی‌نفسه بر ما پوشیده است، تنها می‌توانیم بگوییم آنها وجود دارند. کانت در پاسخ به معضل هیوم یاد آور می‌شود که ذهن آدمی به تجربه او فرمان می‌دهد. فرمان نمی‌تواند از جای دیگری بیاید. از نظر کانت، جهان بازتاب ذهن است نه بر عکس. در واقع، انقلاب کوپرنیکی کانت در همین جا به وقوع پیوست. به جای انطباق ذهن ما با اشیاء، آنها باید با فهم ما منطبق شوند. لازمه منطقی آن این است که ذهن بشر فقط حقیقت را کشف نمی‌کند، آن را به وجود هم می‌آورد. رهیافت انسان‌مدار به فلسفه، که با دکارت پدید آمد، در کانت به نوعی ضرورت فلسفی بدل گردید. کانت در جدل استعلایی از مفاهیمی بحث به میان می‌آورد که نه منشأ تجربی دارد و نه مفاهیم فاهمه بر آنها قابل اطلاق است. به عبارت دیگر، آنها در قالب زمان و مکان نمی‌گنجند. از نظر او مفهومی نظیر خدا از این قبیل است؛ ذهن انسان قادر نیست که خداوند را در قالب‌های زمان و مکان و مقولات فاهمه قرار دهد و تصویری از آن به دست دهد. خدا در ورای زمان و مکان قرار دارد. ناگفته نماند که از نظر وی، با عقل نظری خدا را نه می‌توان اثبات کرد و نه انکار. اکنون بجاست که برای درک بهتر رابطه محدودیت شناخت آدمی با موضوع مدرنیته و سکولاریسم، که ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند، بحث را از منظر دیگری پی بگیریم.

مدرنیته با برداشت جدیدی از عقل شروع شد. کوچیته دکارت سرآغاز تفکر جدیدی شد که خودبنیادی انسان و عقل انسانی محور آن است. اساساً در دکارت تصور

سنتی از عقل به عنوان عقل کلی، عقل کل نگر یا عقل خدامحور^۱ به عقل خود بنیاد، عقل جزئی یا حسابگر^۲ تغییر یافت. با این برداشت از عقل و عقلانیت، مدرنیته آغاز شد که از ویژگی های آن تفوق عقل بر ایمان، تقدم فلسفه بر الهیات، تفوق طبیعت بر فیض و تفوق اخلاق طبیعی بر اخلاق مسیحی بود (Kung, *Christianity, Essence, History and Future*, 670-2)

در این که پدر مدرنیته کیست، نظرات مختلفی وجود دارد. برخی با توجه به مطالب پیشگفته دکارت را پدر مدرنیته می دانند و جمعی به دلایلی که پس از این خواهیم گفت، کانت را سرآغاز مدرنیته به حساب آورده اند و البته معدود افرادی هگل را. از نظر هوسرل، کانت نمی تواند سرآغاز مدرنیته باشد، او در همان خطی سیر می کند که پیش از او دکارت آغاز کرده بود. تکیه کانت به شکلی از خرد باوری و اعتبار سوژه است. بر خلاف هوسرل، مارتین هایدگر معتقد است که کانت «برانگیزاننده مدرنیته فلسفی است» (احمدی، معمای مدرنیته، ص ۲۰). از نظر او، تلاش کانت در نشان دادن محدودیت وجود آدمی از طریق محدودیت امکان شناسایی او، نکته تازه ای است. بحث کانت از محدودیت ها و کارآیی های عقل انسانی، دشواری مهمی از پیش پای فلسفه مدرن برداشت.

بدون شک اگر کانت را پدر مدرنیته بدانیم، همچنان که هایدگر و ژان فرانسوالیوتار، فیلسوف معاصر (۱۹۲۴) معتقدند، بنیان های سکولاریسم را نیز باید در فلسفه نظری و عملی وی جست و جو کنیم؛ زیرا همان طور که پیش از این گفته شد، مدرنیته یکی از ویژگی ها و مشخصه های دنیوی شدن است. ژان فرانسوالیوتار می نویسد: «نام کانت در آن واحد، آغاز و انجامی برای مدرنیته است و از آن جهت که انجام مدرنیته است، آغازی برای پسامدرنیته نیز می باشد» (وات، کانت، ص ۱۵۹). مقصود این است که ماهیت چنین فلسفه ای به گونه ای است که باعث تغییرهای مفهومی و ارزشگذاری های مجدد می شود که فراتر از روایت صرف چگونگی پیشرفت آن مفاهیم در طول تاریخ است. کانت بر استقلال علم در تبیین طبیعت و استقلال اخلاق در حوزه عمل و غایات آدمی تأکید می کرد و این در واقع همان دنیاگرایی است. او دین را به اخلاق تحویل برد و خدا را همچون فرضی گریزناپذیر دانست. با استقلال اصول اخلاقی از دین و طرح دین

طبیعی، خدا همچون فرمانروای مطلق، و ادیان وحیانی و کلیسا به عنوان یک نهاد مقدس جایگاه خود را از دست دادند، شریعت (مناسک و آیین‌ها) به کناری نهاده و بر درونی بودن دین تأکید و به انسان چونان غایت و نه وسیله و ابزار نگریسته شد.

فلسفه روشنگری حاصل تلاش سه نسل بسیار نزدیک به هم از فیلسوفان بود که از مونتسکیو شروع شد. کانت در نسل سوم جای داشت. وی در مقاله «روشنگری چیست؟» به خوبی مقصودش از روشنگری را بیان کرده است. او روشنگری را به «بیرون شدن انسان از خردسالی» تعریف می‌کند. به نظر وی، این خردسالی مانع از این می‌شود که انسان فهم خود را در مواجهه با جهان به کار بندد. او معتقد است که تنبلی و ترس سبب می‌شود که بسیاری از افراد با این‌که دوره خردسالی را پشت سر گذاشته و به سن بلوغ رسیده‌اند، تا پایان عمر همچنان صغیر بمانند و جمعی خود را در مرتبهٔ قیم قرار دهند.

کانت در مقاله روشنگری چیست؟ به خوبی از عهدهٔ تبیین نکته فوق برآمده است، آن‌جا که می‌گوید:

روشنگری یعنی خروج انسان از قیومیتی که خود مسئول آن است. چنین وضعیتی ناشی از ناتوانی انسان در به کار انداختن قوهٔ ادراک خود بدون هدایت دیگری است. انسان خود مسئول قیومیت خویش است، زیرا علت آن، ضعف ادراک نیست بلکه کمبود عزم و شجاعت در استفاده از فهم خود بدون سرپرستی دیگری است. دلیر باش در به کارگرفتن قوهٔ فاهمه‌ای که در خود داری! این است حکمت روشنگران... تن‌پروری و سستی سبب می‌شوند که تعداد زیادی از انسان‌ها... در طول زندگی‌شان و به میل خود تحت قیومیت باقی بمانند. آنها طوری عمل می‌کنند که دیگران به سادگی سرپرستی آنها را به چنگ می‌آورند. چه سهل است تحت قیومیت قرارگرفتن. اگر کتابی دارم که به جای من درک می‌کند، اگر رهبر معنوی‌ای دارم که به جای من فکر می‌کند، اگر پزشکی دارم که به جای من دربارهٔ رژیم غذایی‌ام تصمیم می‌گیرد و غیره... در این صورت چه لزومی دارد که زحمت به خود راه دهم. از این هنگامی که می‌توانم مبلغی بپردازم. من دیگر نیازی به فکرکردن ندارم چون دیگران به جای من این کار مشقت‌بار را بر عهده می‌گیرند... اما برای روشنگری هیچ چیز ضروری‌تر از آزادی نیست. هیچ چیز ضروری‌تر از رام و دست‌آموزترین چیزی که آزادی می‌نامندش، یعنی استفادهٔ عمومی از خرد در تمامی جهات نیست. حال من از

هر سوی می شنوم: تعقل نکن! ارتشی می گوید: تعقل نکن! مشق نظام کن! مأمور اداره مالیات می گوید: تعقل نکن! کشیش می گوید: تعقل نکن! ایمان آور! (یک حکمران جهان می گوید: هر چقدر می خواهی و درباره هر چیز که مایلی تعقل کن، ولی اطاعت کن!). اینها همه در این جا تحدید آزادی است. اما چه تحدیدی مانع روشنگری می شود؟... پاسخ من این است: استفاده عمومی از خرد خود، همواره باید آزاد باشد و این تنها خرد است که نزد انسان‌ها روشنایی می آورد (وثیق، لایسیسته چیست، ۱۳۸۴، ۹-۶۸).

بعدها نیچه نیز دین‌داری را با خردسالی به یک معنا گرفت. او با واکنش در برابر این مضمون در دعا که «...بی‌گمان تا که همچون کودکان خردسال نشوید به پادشاهی آسمان راه نخواهید یافت» می‌گوید ما تمنای راه یافتن به پادشاهی آسمان نداریم، اکنون مرد شده‌ایم و ما را پادشاهی زمین آرزوست. بنابراین، روشنگری عبارت است از رسیدن به بلوغ و رهایی از قید جهل و گمراهی. از نظر نیچه پادشاهی خداوند یک دگرگونی درونی در فرد است نه امری زمانی-تاریخی (نیچه، ۱۳۷۷، ۱۴۶). فیلسوفان روشنگری، جمله کانت، ارباب کلیسا را در مقابل خود دیدند، چه آن‌که ایشان در تبیین طبیعت، انسان و جامعه برای خود مرجعیت قائل بودند. کانت در این باره می‌گوید:

من دستاورد اصلی روشنگری - یعنی بیرون‌شدن انسان از خردسالی خودکرده خویش - را میان امور دینی جای می‌دهم. این کار من از آن روست که حکمرانان ما در مسائل هنری و علمی هیچ علاقه‌ای به ایفای نقش مراقب نسبت به اتباع خود ندارند. علاوه بر آن، این اتکای دینی زیان‌آورتر و خوارکننده‌تر از همه عوامل است (گلدمن، فلسفه روشنگری، ص ۳۳).

بنیان‌های دنیاگرایی در نقد عقل عملی

دیدگاه‌های کانت در زمینه فلسفه اخلاق به یک کتاب محدود نمی‌شود. او علاوه بر کتاب نقد عقل عملی، کتاب‌هایی دیگری نیز به رشته تحریر درآورد. کتاب‌هایی نظیر بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، درس‌های فلسفه اخلاق، دین در محدوده عقل تنها و مقالاتی چون «روشنگری چیست؟» و پایان همه چیزها در همین موضوع نوشته شده‌اند. پرداختن به تمام این کتاب‌ها کار بسیار دشواری است و از طرفی عنوان بحث ما ایجاب می‌کند که

تنها به بنیان‌های دنیاگرایی در عقل عملی بپردازیم. از میان آثار پیش‌گفته بیشتر به دو کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق و دین در محدوده عقل تنها استناد خواهیم کرد. کتاب نخست در قیاس با کتاب نقد عقل عملی همان نقشی را ایفا می‌کند که تمهیدات در مقایسه با نقد عقل محض؛ با این تفاوت که آن چند سالی قبل از نقد عقل عملی نوشته شده است.

قبل از هر چیز با این پرسش رو به روییم که نقد عقل عملی کانت چه ربط و نسبتی با نقد عقل نظری وی دارد؟ آیا نقد عقل عملی کانت نوعی بازگشت به دوره ماقبل نقادی او است یا این‌که در آنجا نیز او بر اساس روش نقادی عمل کرده است؟ برخی معتقدند که فلسفه نقادی کانت به نقد عقل نظری محدود است. او نقد عقل عملی را به تعبیر هاینه، شاعر آلمانی، برای خشنودی خدمتکار خود لامپه نوشته است و گرنه خود پایبند به اخلاق و وجود خدا و بقای نفس نبوده است. نظرات اخلاقی کانت به زعم ایشان تفاوتی با دوره ماقبل نقادی ندارد؛ لذا فلسفه اصیل او را باید در نقد عقل نظری جست‌وجو کرد.

از نظر کانت، عقل یکی است؛ از یک جنبه نظری و از جنبه دیگر عملی. عقل عملی همان عقل به معنای کلی کلمه است که مجهز به اراده شده است؛ به عبارت دیگر، به اراده جهت بخشیده است. در واقع، عدم امکان شناخت خدا از طریق عقل نظری راه را برای شناختی از نوع دیگر یعنی شناخت از طریق عقل عملی و بر اساس اخلاق هموار می‌سازد. بدین وسیله، انسان قانون شناخت آنچه را از آسمان پر ستاره توقع داشت ولی بدان دست نمی‌یافت، در درون خود می‌یابد. در نقد عقل نظری شناخت ماورای طبیعت برای انسان مقدور نیست. در نقد عقل عملی کوششی برای بسط و گسترش شناخت انسان دیده نمی‌شود، بلکه کوشش فقط در پایه‌گذاری اصولی است که متکی به مابعدالطبیعه (اعم از دینی و غیر دینی) نباشد. برای تفاوت عقل نظری از عقل عملی باید به تفکیک فاعل شناسا و فاعل اخلاقی توجه کرد. اولی به دنبال دستیابی به شناخت حقیقی است و در مابعدالطبیعه چنین عملی ناممکن است: «فاعل اخلاقی بدون این‌که کاری با شناخت داشته باشد خود را مکلف و قانون اخلاقی را در خود می‌یابد و کوشش او معطوف به تحقق دادن به عمل اخلاقی است» (مجتهدی، فلسفه نقادی کانت، ص ۱۰۶).

تربیت دینی کانت

کانت در خانواده‌ای معتقد به فرقه پایتیسم به دنیا آمد. پلیتیسم یکی از فرقه‌های

پروتستان است که در نیمهٔ دوم قرن هفدهم برای مقابله با کلیسای قشری رسمی پروتستان به وجود آمد. در این فرقه، به تقوا و پاکی اولویت داده می‌شود و عاطفه ترویج می‌گردد. حیات اخلاقی بر حسب نظر پیروان این فرقه صرفاً جنبهٔ فردی و شخصی دارد. خلاصه، خانواده و نیز اساتید وی همگی به این فرقه معتقد بودند و شواهد نشان می‌دهد که کانت این تعلیمات را به جان خریدار بوده است. لذا بی‌جهت نیست که دان کیوپیت او را پروتستان دو آتش لقب داده است (کیوپیت، دریای ایمان، ۱۳۷۶). از منظر فرقهٔ پایتیسیم قوانین الهی تغییرناپذیرند، کانت نیز که دلبرستهٔ این فرقه بود، در دین طبیعی خود یعنی اخلاق مستقل و آزاد از دین بر وجود قوانین عام و کلی تأکید داشت. منشأ این قوانین عقل آدمی است و بدین سبب از مکانی به مکانی و از زمانی به زمان دیگر متفاوت نیست. این قوانین ارزش مطلق دارند نه نسبی.

آیین پروتستان در افسون‌زدایی از جهان توفیقاتی به دست آورد. در این آیین تقدس، رازآلودگی و معجزه جای چندانی ندارد. در حالی که در آیین کاتولیک انسان از مجاری مختلف با امر قدسی ارتباط دارد، در آیین پروتستان عامل پیوند آسمان و زمین قطع شد. به نظر کاسیرر، در عصر روشنگری نیز بر این نکته تأکید می‌شد. به نظر فیلسوفان آن دوره، به جای چشم‌داشتن به آسمان و مدد گرفتن از آن به تلاش فرد باید اهمیت داد. افسون‌زدایی از جهان کاری عمدی نبود. این آیین تنها جهان را از الوهیت زدود تا بر عظمت پُر مخافت خداوند متعال تأکید ورزد، و انسان را در ورطهٔ گمراهی کامل انداخت تا او را در معرض فیض مطلق الهی قرار دهد. تنها مجرای ارتباط با امر قدسی مجرای بسیار باریک کلام خداوند بود: حسبنا کتاب مقدس. به نظر برگر، «به راه افتادن فرایند دنیوی شدن تنها نیازمند قطع این مجرای نازکِ واسط بود» (جلیلی، تأملاتی جامعه‌شناسانه دربارهٔ سکولارشدن، ص ۶۶). از نظر او، افسون‌زدایی از جهان با عهد عتیق آغاز شد. ویژگی مشترک فرهنگ مصر و بین‌النهرین عبارت است از کیهان‌شناختی یعنی پیوستگی میان پدیده‌های طبیعی و فوق طبیعی. طغیان رود نیل با نافرمانی از فرعون مرتبط بود. همراه شدن «متعالی ساختن» خدا با «افسون‌زدایی از جهان» تاریخ را به عرصهٔ اعمال بشری تبدیل کرد. به تعبیر چارلز لارمر، «خدا چنان بزرگ است که نباید باشد». این لازمهٔ منطقی دیدگاه فوق است. خلاصه آن‌که جهان به تدریج از حضور خدا عاری شد و خط فاصل جدی و غیر قابل عبوری میان دنیا و امر قدسی کشیده شد.

سکولاریسم با تعریف دین رابطه تنگاتنگی دارد؛ به عبارت دیگر، بسته به تعریف ما از دین، دنیاگرایی قابل تعریف خواهد بود. تعاریفی که از دین به دست داده‌اند از دو حال بیرون نیست: یا تعاریف گوه‌ری است یا تعاریف کارکردی. به عنوان نمونه، تعریف تیلور و دورکیم از دین تعاریف ماهوی است؛ یعنی آنان در صدد کشف و شناسایی ذات دین برآمده‌اند: «تیلور دین را به موجودات روحانی» تعریف کرد و دورکیم نیز متمایز ساختن امر مقدس از غیر مقدس را گوهر دین خواند. از نظر او، «دین مجموعه‌ای واحدی از باورها و اعمال مربوط به امور مقدس است». تعاریف کارکردی به نقشی که دین ایفا می‌کند توجه دارند نه گوهر آن. حال باید دید تعریف کانت از دین از کدام یک از این دو نوع تعریف به شمار می‌آید. به نظر می‌رسد که تعریف کانت از دین به قسم اول ناظر است. اما همان‌گونه که لگه گفته است، «مدرنیته دین خاص خود را ایجاد می‌کند»، کانت نیز با تعریف ذیل از دین، دینی متفاوت از ادیان وحیانی را به نام دین طبیعی وارد عرصه کرد.

کانت دین را به «شناخت تمام تکالیف همچون اوامر الهی» تعریف کرده است (kant, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, p. 137). این تعریف دست کم از سه جهت نیازمند توضیح است: ۱. او دین را همچون موضوع شناخت نظری نمی‌داند، بلکه دین موضوع میل اخلاقی است (Ibid, p. 133)؛ لذا باید تعریف فوق را این‌گونه فهمید: «تمایل اخلاقی به مراعات تمام وظایف همچون اوامر الهی» (Ibid)؛ ۲. برای دین‌دار بودن لازم نیست که وظایفی خاص در قبال خدا داشته باشیم. دین به هیچ تکلیفی و رای تکالیفی که به واسطه انسان داریم، نیازمند نیست (Ibid)؛ ۳. کانت منکر این است که هر نوع شناخت نظری از خدا برای دین لازم است، چون چنین شناختی در دسترس ما نیست. در واقع برای دین لازم نیست که ما به وجود خدا باور داشته باشیم، بلکه فرض او کافی است (Ibid).

لازمه دین این است که ۱. من وظایف و تکالیفی دارم؛ ۲. شناختی از خدا دارم؛ ۳. می‌توانم تکالیف را همچون چیزی در نظر بگیرم که خدا اراده کرده است که آن را انجام دهم. به این معنا من می‌توانم دین داشته باشم، حتی اگر لاادری باشم. آگاهی من از وظیفه با این فکر جان می‌گیرد که اگر خدایی وجود دارد، پس تکالیف من اوامر الهی است. اما چرا باید تصور کنیم که تکالیف ما را گویی خدا امر کرده است؟ کانت با انکار

اخلاق الهیاتی و مبتنی بر دین، این نظر را رد کرد که دین نقش تشریحی و قانونگذارانه در شناخت ما از تکالیف یا در برانگیختن ما به انجام تکالیف دارد، (Guyer, *The Cambridge Companion to Kant*, p. 407). کانت می‌گوید تصور تکالیف به این شیوه تا حدودی با جست و جوی خیر اعلی از سوی ما سازگار است. تکالیف ما باید همچون اوامر خیر اعلی در نظر آیند، زیرا ما تنها از طریق اراده کامل اخلاقی می‌توانیم به خیر اعلی امیدوار باشیم و از طریق هماهنگی با این اراده می‌توان به این امید دست یافت. از آن‌جا که تصور ما از اراده الهی حسب فرض از تصور ما از اخلاق گرفته شده، باید تکالیفمان را هماهنگ با اراده الهی بدانیم. اما چرا باید آنها را همچون فرامین الهی در نظر آوریم؟ این موضوعی است که به زودی به آن خواهیم پرداخت.

به باور کانت، دین و حیانی در صورت اولیه‌اش با یهودیت آغاز شد، ولی چون آن با قومیت درهم تنیده بود، به دینی جهانی مبدل نگشت. بعد از یهودیت، مسیحیت شأن جهانی یافت و کانت آن را دین کلیسایی و جهانی نامید. مسیحیت در واقع عبارت بود از تبلور اخلاقی دین یهود و حذف مفاهیم قومی و خانوادگی از آن. حکمت یونانی در نشستن مسیحیت به جای یهودیت نقش بسزایی ایفا کرد. دیری نپایید که مسیحیت نیز به برخی رذایل اخلاقی آلوده شد؛ زهد، رهبانیت، ترک دنیا، تباهی استعدادها، جنگ‌های مذهبی، تفتیش عقاید و صدور حکم ارتداد و تکفیر افراد از جمله این رذایل است. کانت معتقد است که برای التزام به اصول اخلاقی باید از ادیان تاریخی و حیانی گذشت، چه آن‌که آنها به مرور زمان به فساد گرایش پیدا کردند، هر چند بنیانگذاران آنها نظیر مسیح ترویج و تحکیم اصول اخلاقی را در نظر داشتند. به سبب انحرافی که در مسیحیت به وجود آمد و پیروان آن از اخلاق، که هدف اصلی آن دین بود فاصله گرفتند، اندیشمندانی همچون ماکیاول، فروید و مارکس در مقابل مسیحیت موضع گرفتند. افراد پیش‌گفته نه تنها هیچ‌گونه ربط و نسبتی میان دین و اخلاق قائل نبودند که دین را مخرب اخلاق می‌دانستند. از نظر هیوم، پیروان دین می‌کوشند تا با رعایت شریعت و انجام مناسک یا باورهای غیر عقلانی از لطف خدا بهره‌مند شوند. بدین ترتیب، دین منشأ فساد اخلاق می‌شود. ماکیاول دعوت مسیحیت به بردباری و تحمل مشکلات را درهم‌شکننده روح آدمی می‌داند و انسان را آماده بردگی می‌سازد. ریشه این جدایی را باید در عصر روشنگری یافت. ستیزه‌های مذهبی، اندیشمندان را بر آن داشت تا دیدگاه‌های اخلاقی

را بر عقل یا بر انگیزه‌های تقریباً عمومی انسان‌ها پایه‌گذاری کنند. از نظر فروید، دین را باید یکسره به کناری نهاد، چه آن‌که تعهد اخلاقی آدمی را تضعیف می‌کند و در پاره‌ای موارد با وعده‌های عفوگناهان رفتار غیرمسئولانه اخلاقی را تشویق می‌کند. جامعه‌ای که در آن تنها دلیل اخلاقی بودن مردم ترس از عقوبت‌های فوق طبیعی باشد، هنگامی که به مرحله‌ای از تعقل دست یافت که ترسش فرو ریخت، نمی‌تواند حقوق دیگران را پاس دارد. از این رو، برای داشتن جهانی اخلاقی باید بر اساس اصول مشترک عقل گرد هم آمد (الیاده، فرهنگ و دین، ص ۳).

اوتو و شلایر مآخر رابطه دین و اخلاق را مشکوک می‌دانستند؛ اما بر خلاف فروید و مارکس دین را به نفع اخلاق تضعیف نکردند، بلکه تصویری از دین به دست دادند که مستقل از هر نوع اهمیت اخلاقی بود. شلایر مآخر دین را به احساس وابستگی به امر مطلق تعریف کرد. کی‌یر کگور این امر را به اوج خود رساند، چه آن‌که به زعم وی اصول اخلاقی تابع ملاحظات دینی است نه بر عکس. به عنوان نمونه، حضرت ابراهیم در ذبح اسماعیل تنها سودای انجام وظیفه داشت نه ملاحظات اخلاقی؛ چه آن‌که به زعم وی «وظیفه همان اراده خداست» (همان، ص ۲۴).

کانت به دلایل پیش‌گفته به جای تأکید بر اخلاق دین‌محور، اخلاق عقل‌محور و برخاسته از تعقل را محور کار خود قرار داد. او بر استقلال منطقی معیارهای اخلاقی از آموزه‌های دینی تأکید کرد. این مسئله در رساله اوتیفرون افلاطون ریشه دارد. بر طبق این خط‌مشی، عقل و وجدان آدمی باید حاکم نهایی در باب درست و نادرست اخلاقی باشد، حتی معیارهای دینی و احکام الهی باید به محک مستقل وجدان فرد سنجیده شود. موضوع بحث در رساله اوتیفرون تعریف دینداری و بیدینی است. در مقام تعریف گفته شده است که آنچه خدایان دوست دارند موافق دین و آنچه دوست ندارند مخالف دین است. ولی از آن‌جا که در اساطیر باستان همواره با نزاع و جنگ و پیکار خدایان روبه روییم که برخاسته از دیدگاه‌های مختلف آنان در قبال ارزش‌های انسانی است، در آن واحد ممکن است که یک چیز هم محبوب خدایان و هم منفور ایشان باشد. لذا معیار پیش‌گفته معیار دقیقی برای دینداری و بیدینی نمی‌تواند باشد و باید در صدد یافتن معیار دیگری بود و آن این‌که عملی که همه خدایان دوست دارند مطابق دین و عملی که آنان دوست ندارند مخالف دین است و چنین چیزی ممکن نیست. ناگزیر باید گفت دینداری

مربوط به طرز رفتار ما با خدایان است. در واقع، دینداری نوعی خدمتگزاری به خدایان است. دینداری یعنی دانش دعا کردن و قربانی دادن و به عبارت دیگر، اهدای هدایا به خدایان و تمنای حاجت. به تعبیر سوم، دینداری یعنی دانش داد و ستد. بنابراین، دینداری وسیله‌ای برای جلب رضایت و به دست آوردن دل خدایان است نه چیزی که محبوب و سودمند به حال ایشان است. در یک کلام، از مجموع مطالب رساله اوتیفرون برمی آید که اصول اخلاقی چنانچه بر پایه دین و خدایان استوار شود، اصول ثابت و همه‌جایی نخواهند بود. در حالی که اخلاق برخاسته از عمل و وجدان برای تمام افراد در تمام اعصار و ازمنه ثابت و یکدست است. ناگفته پیداست که نکته نخست به صراحت آمده است ولی نکته دوم یعنی ابتدای اصول اخلاقی بر عقل تلویحاً مستفاد می‌گردد (افلاطون، رساله اوتیفرون).

قبل از کانت، ژان ژاک روسو نیز در راه استقلال اصول اخلاقی گام‌هایی هر چند ناقص برداشت او می‌گوید: «به همه ملت‌های جهان بنگرید، همه تاریخ‌ها را زیر و رو کنید. در همه جا یک نوع اصول اخلاقی و در همه جا یک نوع تصور از خیر و شر ملاحظه خواهید کرد». در جای دیگر می‌گوید: «آیا در روی زمین کشوری وجود دارد که در آن عقیده و ایمان‌داشتن و رحیم و مهربان و نجیب بودن جنایتی به شمار رود و در آن‌جا مرد نیکوکار منفور، و آدم پلید و حيله‌باز ممدوح باشد» (کرسون، فلاسفه بزرگ، ص ۵۳۷).

کانت ابتدا به نقد و بررسی نظراتی می‌پردازد که در زمینه منشأ و خاستگاه اخلاق راه دیگری را پیموده‌اند. از نظر او، مونتینی اصول اخلاقی را بر مبنای تربیت قرار داده است. مندویل اصول اخلاقی را بر قوانین اساسی، اپیکور بر لذت و هاچینسن بر احساس اخلاقی استوار کرده است. کروزیوس قانون اخلاقی و الزام و تعهد را بر مبنای اراده الهی قرار می‌دهد. کانت تمام این نظرات را رد کرد. از نظر او، هیچ یک از این نظرات نمی‌تواند اصول اعلای اخلاق و تعهد را فراهم نماید (کاپلستون، تاریخ فلسفه، صص ۴۰-۱۹۳). اگر برای نمونه، گفته شود که اراده خداوند قاعده و مناط اخلاق است می‌توان پرسید که چرا باید از اراده الهی اطاعت کرد. کانت نمی‌گوید که نباید از اراده الهی تبعیت کرد، بلکه می‌گوید اطاعت از خدا تکلیف ماست، لذا قبل از اطاعت خدا باید خود ما به عنوان موجودات عاقل قانون وضع کنیم. بنابراین، حاکمیت اراده اخلاقی اصل اعلای

اخلاقی بودن به شمار می‌رود. از دیدگاه کانت، اخلاق به هیچ چیز دیگری نیازمند نیست و تنها بر پایه عقل استوار است.

اخلاق، از آن حیث که بر تصور انسان به عنوان یک موجود مبتنی است... نه نیاز به معنای شیء دیگر دارد که حاکم بر او باشد و تکلیف خود را از آن دریافت کند و نه نیاز به انگیزه‌ای جز خود قانون عقل دارد که بخواهد آن را مراعات کند... انسان برای سامان دادن به کار خویش به هیچ وجه نیازمند دین نیست، بلکه قوه عقل عملی ناب برایش کافی است؛ چون قوانین اخلاقی به عنوان شرط عالی تمام غایات صرفاً به صورت قانون‌مندی کلی قواعد مربوط است. پس اخلاق مطلقاً نیازمند به هیچ زمینه مادی تعیین‌بخش برای گزینش آزاد نیست. هیچ غایتی وجود ندارد که یا بتواند منشأ شناخت تکلیف واقع شود یا انگیزه ادای تکلیف قرار گیرد، بلکه وقتی ادای تکلیف مطرح باشد، تکلیف کاملاً می‌تواند و باید از هر غایتی برکنار باشد (کانت، دین در محدوده عقل تنها، صص ۴۰-۴۱).

روح تفکر کانتی استقلال اصول اخلاقی است، چه آنکه اگر اخلاق بر دین مبتنی باشد، شرط یک نظام تکلیفی که همانا اختیار و آزادی انسان است، استیفا نخواهد شد. اقتضای استقلال انسان این است که اصول اخلاقی فقط از ذات خود او برخاسته باشد. لذا باید دین تابع اخلاق باشد نه به عکس. کانت همواره بر این نکته تأکید دارد که انسان مخلوق خدا نیست، بلکه مولود اوست. معنای این تحول عبارت است از ارتقا و صعود انسان نه نزول خداوند. ارتقای جایگاه انسان در تصمیم‌سازی‌ها و وضع اصول و قواعد اخلاقی و نیز تأکید بر آزادی و اختیار ایشان از یک سو، و کنار نهادن خدا در پاره‌ای امور و واگذاری آنها به انسان و نیز سپردن بعضی از کارکردهای دین به عقل آدمی از سوی دیگر از مهم‌ترین دستاوردهای عصر روشنگری است. در واقع، اگر ما خدا را منشأ اصول اخلاقی بدانیم در این صورت با این پرسش مواجه خواهیم بود که چرا باید اخلاقی باشیم. جواب به این پرسش ما را به استقلال مقولات بنیادین اخلاق از امر و نهی الهی رهنمون می‌سازد. ویژگی‌های دین عقلانی یا طبیعی از قرار ذیل است:

۱. درونی بودن دین طبیعی

چنان‌که گذشت، به باور کانت دین منشأ اخلاق نیست، اما ارتباط آنها به این صورت

است که قوانین اخلاقی در شناخت خداوند به کار می‌رود. هر دینی که به اخلاق وابسته نباشد، بر مناسک و مراسم صوری و ظاهری وابسته خواهد بود. مراسم دینی از ابداعات انسان است و به کار تقویت و تحریک روحیه اخلاقی می‌آید. هر دینی در اصل درونی و باطنی است. دین مبتنی بر مراسم و مناسک، و به تعبیر دیگر دین شریعت مدار و به تعبیر سوم دین بیرونی یک مفهوم متناقض است. اعمال می‌تواند جنبه ظاهری و خارجی داشته باشد، اما اعمال ظاهری خاستگاه و منشأ دین نیست. اگر در دینی آداب و مناسک بر اصول اخلاقی غلبه یابد، آن دین به فساد و انحطاط خواهد گرایید. تأکید کانت بر درونی و شخصی بودن دین، زمینه را برای کسانی که بر تجربه دینی تأکید می‌کنند و از این طریق رویکرد کثرت‌گرایانه در قبال ادیان اتخاذ می‌کنند، فراهم آورد (کانت، درس‌های فلسفه اخلاق، صص ۹-۱۴۳).

۲. انسان چونان غایت

ارزش اشیا عارضی و نسبی است و تنها برای کسانی که خواهان آنها هستند ارزشمند است، خواه به دلیل فایده‌ای که بر آنها مترتب است یا به دلایل احساسی و عاطفی. بنابراین، اگر بناست اوامر مطلق در بین باشد، باید چیزی دارای ارزش ذاتی و مطلق وجود داشته باشد؛ یعنی چیزی که فی نفسه و فقط به دلیل آنچه هست ارزشمند باشد. از میان تمام مخلوقات، تنها انسان دارای ارزش ذاتی است، لذا به این دلیل شخص نامیده می‌شود و باید نزد همه کس غایت دانسته شود. تنها انسانیت ما، ما را برخوردار از این ارزش کرده است: «هر شخص در نفس خویش غایت است» (این‌که هر موجود عاقلی به خودی خود غایت است زمینه و مبنای این اصل عملی را فراهم آورد که: «چنان رفتار کن تا انسانیت را، چه در شخص خود و چه در شخص دیگری، همیشه به عنوان غایت به شمار آوری و نه هرگز تنها همچون وسیله‌ای» (وات، کانت، ص ۷۴). غایت دانستن انسان و عدم تلقی آن همچون وسیله‌ای برای حصول متعلق خواهش‌های نفس، به این مفهوم مؤدی می‌شود که: «اراده هر موجود عاقل قانون کلی ایجاد می‌کند».

۳. تأکید بر وجود کلیسای نامرئی

در دین طبیعی نهادهای دینی رنگ می‌بازند و چیزی به نام کلیسا وجود ندارد. به

تعبیر کانت ما دو نوع کلیسا داریم. کلیسای مرئی یعنی همان نهادی که در دین وحیانی و مسیحیت پا گرفته است و در مقابل آن کلیسای نامرئی قرار دارد. کلیسای نامرئی مکان خاصی نیست، بلکه پایگاه آن در دل مردم است. در واقع، روحانیت واقعی را باید در این کلیسا سراغ گرفت. خدمت دینی در کلیسای نامرئی عبارت است از ادای تکالیف اخلاقی بر اساس اصول عقلانی (کانت، دین در محدوده عقل تنها، صص ۴-۲۰۲). از نظر روسو نیز «یک قلب پاک معبد حقیقی الوهیت است.» ادیان به همان اندازه که آدمی را به این جهت سوق دهند پسندیده و در خور احترامند و گرنه ترتیب انجام عبادات و مناسک و زیبایی که با آن باید تکلم کرد، لباسی که باید پوشید، مکان انجام مراسم و اجرای حرکات خاص در خور گفت و گو نیست. (کرسون، فلاسفه بزرگ، ص ۵۳۷).

۴. دین طبیعی در پی کمال افراد است و نه سعادت ایشان

خوبی عمل از آن روست که مطابق احساس باطنی تکلیف است؛ یعنی مطابق قانون اخلاقی که برگرفته از تجربه شخصی ما نیست، بلکه مقدم بر اعمال گذشته و حال و آینده ماست. تنها خیر مطلق اراده نیک است؛ یعنی اراده متابعت از قانون اخلاقی بدون نظر به منابع یا زبان‌های شخصی ما، «هرگز دنبال سعادت شخصی خود مگردید، بلکه تکلیف خود را انجام دهید» (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص ۲۵۰).

سعادت انسان را برای دیگران بخواهیم، ولی برای خود فقط خواهان کمال باشیم - خواه این کمال موجب خوشی ما شود یا مایه رنج ما. برای کمال خویش و سعادت دیگران «چنان عمل کن که انسانیت - خواه در شخص خودت و خواه در دیگران - هدف و غرض اصلی باشد نه وسیله و طریق» (کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ص ۷۴).

۵. الگوناپذیری رفتارهای اخلاقی

در دین طبیعی نمونه و الگو وجود ندارد، زیرا پایه و اساس آن یعنی اصل رفتار باید در عقل مستقر باشد و نمی‌تواند به نحو پسینی استنتاج شود. الگو برای تقلید نیست، بلکه برای رقابت است. زمینه رفتار اخلاقی را نباید از الگوی دیگران، بلکه باید از قاعده اخلاقی استنتاج کرد (کانت، درس‌های فلسفه اخلاق، ص ۱۵۳). از نظر کانت، «خود عمل

توانایی این را ندارد که تبدیل به الگو شود و قابل تقلید گردد». او مردی را مثال می‌زند که برای نجات زندگی سرنشینان یک کشتی، جان خودش را از دست می‌دهد یا کسی که برای دفاع از وطن جانفشانی می‌کند. کانت هر چند این عمل را مهم می‌داند، ولی با تردید می‌گوید: آیا این عمل چندان وظیفه کامل است که شخص خودش را داوطلبانه و به میل خود وقف انجام آن کند یا نه؟

۶. عدم امکان رمی افراد به کفر و ارتداد در دین طبیعی

در مورد صدور حکم اخلاقی در مورد حق و باطل بودن افعال، دو قوه ذهنی در کار است: وجدان و فاهمه. تشخیص حق از باطل کار فاهمه است، اما وجدان مبدأ درک تکلیف اخلاقی است. حال چون قلمرو افعال ما حوزه امکان است، درک ضرورت در افعال خارج از حد توان فاهمه است. همان گونه که ارسطو در اخلاق نیکوماخوس گفت، علم اخلاق فاقد دقت علمی و قضایای ضروری است. لذا به زعم کانت حکم جزمی و ضروری در مورد باور دینی افراد ممکن نیست. پس مسلم است که نمی‌توان جان کسی را به دلیل اعتقاد دینی‌اش گرفت و هیچ عقیده دینی را نمی‌توان به عنوان عقیده جزماً صادق به کسی تحمیل کرد.

۷. خدا به مثابه یک فرض

فروکاستن جایگاه خدا و کنار نهادن وی در تبیین طبیعت و قانونگذاری یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های دین طبیعی یا اخلاق منهای دین کانت است. در واقع این مشخصه بیش از هر چیز دیگری در پایه‌گذاری تفکر سکولار مؤثر واقع شده و ارزش‌های سنتی را تا حدود زیادی دگرگون ساخت و ارزش‌های جدیدی را پیشنهاد کرد. از این پس این انسان است که بر مسند خدایی نشست و حکم می‌راند.

کوشش برای حفظ دین و حذف خدا روح عصر جدید را تشکیل می‌دهد و زمینه دین انسانیت به جای الوهیت را در کانت فراهم می‌آورد؛ به عبارت دیگر، انسانی کردن دین و زدودن عنصر الهی آن به نام اصالت انسان. با این‌که در عصر روشنگری دوره تاریخی تفکر الهی در غرب به پایان رسید، اما باورهای شخصی به دین همچنان باقی ماند. این نکته به خوبی در آرای دکارت، هابز، اسپینوزا و هیوم جلوه‌گر است. دکارت از طرفی به

مسیحیت اظهار وفاداری می‌کند و از طرف دیگر باورهای دینی را از حوزه شناخت بیرون می‌راند.

در دین طبیعی برای این‌که تصویری از یک قانونگذار مقدس، یک حاکم خیرخواه، و یک قاضی عادل داشته باشیم، نیازی به دین دیگری نیست. این صفات در موجودی به نام خدا قابل تصور است که فرض وجود او تا آن‌جا که پایه و اساس دین طبیعی است در الهیات ضروری است؛ اینها صفات اخلاقی خداست (همان، ص ۱۱۳). به زعم لوک فری، کانت آن نسبت میان انسان و خداوند را که فیلسوفان پیش از او کم و بیش حفظ کرده بودند، به گونه‌ای بنیادین از میان برد. او برای خدا اهتمام نسبی قائل شد. هایدگر این نکته را به درستی دریافته بود که کانت در سنجش خرد ناب در تقابل با فلسفه دکارت نظریه‌هایی از تناهی را به جریان انداخت که اندیشه خدا باوری را به سوی نسبییت هدایت می‌کند. اندیشه فلسفی سده‌های پیش انسان را بنده می‌دید، وجودی پایان‌پذیر که با حس، نادانی، گناه و مرگ سر و کار دارد. اما کانت آن نوع از اندیشه زمینی را بنیان نهاد که «ما هنوز هم با آن فکر می‌کنیم». در واقع، کانت نسبت را معکوس کرد. موجود متعالی ایده‌ای شد ساخته بشر. نزد کانت ذهن انسان سوژه‌ای متعالی شد که «آرمان اخلاقی خود را در هیئت خداوند می‌آفریند»؛ یعنی شرط امکان زندگی اخلاقی انسان دانسته می‌شود. در نقد عملی سامان این مسئله چنین نیست. خدا در آن‌جا شاید مقام یک وجود کمتر موهوم را تحصیل کرده است، ولی به صورت ایده‌آل اخلاقی انسانیت باقی مانده است؛ اصل موضوعه‌ای که در کارکرد مقتضیات وجود متناهی انسان در قالب اخلاق مطرح شده است. خدا شرط توانایی اخلاقی انسان است. در آن‌جا دریچه‌ای گشوده ولی واژگون از فضای لائیک به جایی که ما امروزه در آن‌جا بسر می‌بریم. واقعیت فلسفه کانت لائیسیته است. کانت کسی است که ما را دعوت می‌کند تا نه تنها به سیاست و حقوق، که به اخلاق و فرهنگ مستقل از گرایش دینی بیندیشیم. بدین علت است که او اندیشمند مدرنیته است. (نامه فرهنگ، ش ۳۱، صص ۳-۴۲).

لوک فری می‌گوید:

به دو دلیل نظریه انتقادی کانت توجه مرا به خود جلب کرد. نخست آن‌که در آن نوعی تفکر قوی در خصوص لائیسیته وجود دارد. چون فلسفه کانت مرحله‌ای از فلسفه است که در آن برای نخستین بار ذهنیت انسان ناچار می‌گردد بار شناخت و اخلاق را نیز به دوش بگیرد، می‌توان آن را ظهور تفکر لائیک خواند.

چون فلسفهٔ دکارت به نوعی همچنان در حصار بینش دینی فلسفهٔ محبوس می‌ماند، زیرا با خدا شروع می‌شود و بعد به انسان می‌پردازد، ولی کانت با انسان شروع می‌کند و سپس به تفکر دربارهٔ خدا - به مثابهٔ یکی از مفاهیم عقل انسان - می‌پردازد (جهانگلو، نقد عقل مدرن، صص ۷-۸).

دان کیویت به رغم آن‌که کانت و هگل را دو منبع انسان‌گرایی افراطی (فرمانروایی آدمی در قلمرو دانش و اخلاق) می‌داند هگل را غیر دینی‌تر و سکولارتر از کانت می‌داند. او از کانت با تعبیر «کهنه‌پرستان افراطی سرسخت» یاد می‌کند، چه آن‌که به زعم وی کانت معتقد است که «برترین نیکی در درون تحقق‌پذیر نیست»، باید به فراسوی جهان نگرست، ولی هگل در عین مسیحی بودن، همهٔ پرسش‌های نهایی را از درون پاسخ داده است (همان، ص ۱۸۰).

ویتگنشتاین نیز دیدگاهی شبیه کانت اتخاذ کرده است. او نیز معتقد است خدا را با ادلهٔ طبیعی نمی‌توان اثبات کرد. شناخت محدود به گزاره‌هایی دربارهٔ طبیعت است. خدا را نباید به نوعی عینیت داد یا به نوعی موجود واقعی تبدیل کرد. از نظر او هر چه بیشتر متوجه ماهیت صرفاً انسانی زبان دینی بشویم، روشن‌تر مشاهده می‌کنیم که تمام شناخت دینی ما یکسره عملی است و از رؤیاهای متافیزیکی باید دست برداشت و به قلمرو بشری، به احساس حرمت، به توکل، به حیات، به دوستداری همسایهٔ خود باز گردیم. بنابراین دین باید انسانی باشد تا دین شود و این تناقض دین را تا مرز انسان‌گرایی غیردینی می‌برد. ویتگنشتاین می‌گوید: «متفکر صدیق دینی همانند بندباز است. تقریباً به نظر می‌آید که روی هواگام بر می‌دارد. نقطهٔ اتکای او بی‌اندازه ناچیز است. با این حال واقعاً هم می‌تواند بر آن راه برود» (همان، ص ۲۷۸)؛ او یک ناواقع‌گراست. او می‌گوید: «این طور که شما کلمهٔ «خدا» را به کار می‌برید معلوم نمی‌کند که را، بیشتر می‌گوید چه را مد نظر دارید. فرض بر این است که ذات خدا وجود او را تضمین می‌کند، معنای این حرف در حقیقت آن است که در این جا وجود چیزی مطرح نیست» (همان).

با کنار نهادن خدا چه چیزی جای او را می‌گیرد و به تعبیر دیگر، مبنای اخلاق چه چیزی می‌تواند باشد؟ دو پاسخ متصور است: ۱. اساس اخلاق سرشت و طبع خود آدمی است. ساموئل کلارک و هاجینسون از این دیدگاه دفاع می‌کنند. ۲. اخلاق مبنای عقلانی دارد و ریشهٔ آن عقل عملی است. اما عقل عملی چگونه مبنای اخلاق است؟ در تفسیر نخست نقش بنیادین عقل عملی کشف قواعد اخلاقی است، در حالی که در

تفسیر دوم کار عقل وضع قواعد و اصول اخلاقی است. در زمان حاضر هابرماس، دیوید گاسیرا نگرش کانتی دارند و تامس نگل دیدگاه گلارک را بسط می‌دهد (Larmore, *Beyond Religion and Enlightenment, The Morals of Modernity*, p....).

چنان‌که گفتیم، سکولاریسم و دنیاگرایی ارتباط وثیقی با نقشی دارد که ما برای خدا در تبیین طبیعت و تشریح و تقنین اصول و قواعد اخلاقی قائل هستیم. کانت نقش خدا را در تشریح اصول اخلاقی تا سر حد یک فرض‌گیر ناپذیر فروکاست. اما آیا او به واقع خواهان نادیده گرفتن خدا در صحنه زندگی بود و به تعبیری او به دنبال نفی و حذف خدا بود یا این‌که در پی تغییر نگرش سنتی موجود درباره خدا بود. برخی معتقدند خداوند جایگاه رفیع و منیعی دارد، لذا باید تعالی او را حرمت نهاد و وظیفه تبیین عالم و تشریح اصول اخلاقی را از دوش او برداشت. نباید شأن او را در حد یک آمر و ناهی و کسی که انسان را به رفتار خاصی ترغیب می‌کند، فروکاست. چارلز لارمر در کتاب فراسوی دین و روشنگری به مسئله مبنای نقش خداوند در اخلاق می‌پردازد. او با این جمله کنایی شروع می‌کند که: «خداوند چنان بزرگ است که نباید باشد» و به زعم ایشان جوهر سکولاریسم جدید همین است.

اگر ما تلقی فوق را از خدا داشته باشیم، نه تنها سکولاریسم را در تعارض با دین خواهیم یافت که دنیوی شدن به معنای استقلال انسان در تبیین طبیعت (علم) و تقنین اصول اخلاقی ملازم و همراه دین است و از دل مسیحیت بیرون می‌آید و به واقع فرزند خلف ادیان است. چه آن‌که ادیان خاصه ادیان توحیدی بر تعالی خدا تأکید می‌ورزند، به خصوص یهودیت و پروتستان که تقدسی در طبیعت نمی‌بینند. کوتاه سخن آن‌که در عصر روشنگری فیلسوفان از جمله کانت برخی از کارکردهایی را که پیروان ادیان و ارباب کلیسا برای دین و خدا قائل بودند، به کناری نهادند و در عین حال معتقد بودند که همچنان باور به خدا و حتی فرض او خاستگاه معناداری زندگی آدمی است. لوک فری در کتاب انسان و خدا یا معنای زندگی به طرح این اندیشه پرداخته است که مدرنیته و سکولاریسم که از قرن هفدهم آغاز شد سر ستیز با ایده خدا و امر مقدس نداشته و ندارد، بلکه دگرگونی باورهای رسوخ‌یافته را وجهه همت خویش ساخت. آنان در این فرایند پاره‌ای از امور الهی را انسانی و برخی از امور انسانی را الهی ساختند (فری، انسان و خدا یا معنای زندگی). دان کیوییت نیز در کتاب دریای ایمان معتقد است نباید از دیدگاه

کانت مبنی بر استقلال اصول اخلاقی از دین چنین فهمید که دین و خدا در فلسفه او جایگاهی ندارد، چه آنکه «کانت زندگی انسان را نوعی سیر و سلوک می‌شمرد، و خود گونه‌ای پروتستان دو آتشف بود و مذهب او یکپارچه آرمانی و امری بود... پس هنوز خدا در فلسفه کانت به حساب می‌آید و با آنکه شالوده چیزها به صورتی که هستند محسوب نمی‌شود، هنوز هدف متعالی آرمانی و دلخواه دینداران باقی می‌ماند» (کیویت، همان، ص ۱۷۰). اگر ما کارکردهای دین و خدا را به تبیین طبیعت و تشریح اصول اخلاقی تقلیل دهیم، به نوعی شاهد تقابل و تعارض سکولاریسم با دین خواهیم بود. ولی اگر کارکردهای دین را به موارد فوق محدود نکنیم، در این صورت میان آن دو آشتی و سازگاری برقرار خواهد شد. اخلاف کانت تفسیری از مسیحیت به دست دادند که تقریباً بخش قابل توجهی از اهداف فیلسوفان روشنگری از جمله کانت را در بها دادن به انسان تأمین می‌کرد؛ الهی دانان پروتستان خاصه شلایر ماخر و بونهافر این خط مشی را دنبال کردند. به زعم ایشان سکولاریسم برخاسته از آموزه‌های خود مسیحیت است. بونهافر معتقد است انسان بدون خدا هم می‌تواند به تمثیت عالم بپردازد؛ خداوند عالم را خلق کرده و مسئولیت صیانت و اصلاح آن را بر دوش انسان نهاده است و این همان سکولاریسم است (Michalson).

نیچه تیزبین نیک دریافت که فلسفه کانت نه تنها به بی‌دینی و حذف خدا نمی‌انجامد، بلکه نوعی بازگشت به خدا را تداعی می‌کند. به واقع کانت نتوانست خود را از دام دین برهاند. نیچه، کانت را «مسیحی حیل‌گری» می‌داند که نومیدانه می‌خواهد به آخرین بقایای متافیزیک چنگ بزند. ذات معقول، مفهومی متعلق به درون ذات استعلایی است که جانشین ایمان دینی می‌شود. امر مطلق با تأیید دوباره تعهد، «بازگشت به خدا» را موجب می‌شود. در جای دیگر کانت را «به رویاهی تشبیه می‌کند که راهش را گم کرده است و سرگردان به درون قفسش باز می‌گردد.» وی اگر چه او می‌پذیرد که «قوت و زیرکی کانت است که او را به این دام می‌اندازد» (وات، کانت، ص ۱۶۲).

به واقع می‌توان گفت، کانت سرستیز با دین خاصه مسیحیت نداشت، بلکه برداشت‌های متداول از آموزه‌های مسیحیت را در تقابل با اخلاق می‌دید. او در سال ۱۷۹۴ در مقاله «پایان همه چیزها» که در ماهنامه برلین به چاپ رساند پیش بینی کرد که «اگر آزاداندیشی در مسیحیت با اقتداری سخت‌گیرانه منکوب شود باید شاهد

پایان اخلاقیات باشیم.» اگر روزی مسیحیت دوست داشتنی بودنش را از دست بدهد (که این موضوع وقتی واقعاً اتفاق می‌افتد که مسیحیت روح لطیفش را با اقتداری غرورآمیز عوض کند) مخالفت و طغیان علیه آن به طرز گریز ناپذیری بر تفکر بشر مسلط می‌شود (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, p. 230).

گفتنی است معاصران کانت نه تنها کانت را دیندار نمی‌دانستند، که افکار و آرای او را در ستیز با آموزه‌ها و نهادهای دینی می‌دانستند و از هر گونه عکس‌العمل در قبال آن دریغ نمی‌ورزیدند. به قول هاینه، «کانت خدا و در ضمن آن عالی‌ترین استدلال‌های الهیات فلسفی را کشته است» (دورانت، تاریخ فلسفه، ص ۲۴۸)، «چه اختلاف و تفاوت بارزی بین ظاهر آرام این فیلسوف با افکار مخرب و جهان برهم‌زن او وجود دارد!» دیدگاه‌های کانت کشیشان آلمانی را سخت برآشفته، از این‌رو در مقام انتقام از او برآمدند و به سگ‌های خود نام ایمانوئل کانت دادند. کار به جایی رسید که کتاب دین در محدوده عقل تنها در فهرست کتب ممنوعه قرار گرفت و کانت مجبور شد آن را در ینا به چاپ برساند و در عین حال توییح نامه پادشاه پروس را دریافت کرد و متعهد شد در زمان او سکوت پیشه کند. در نامه دربار آمده بود «اعلی حضرت ما از مشاهده این‌که شما فلسفه خود را در راه تخریب و تضييع اصول مهم و اساسی کتاب مقدس و مسیحیت به کار می‌برید، سخت ناراضی است» (همان، ص ۲۵۴).

هانس کونگ یکی از متفکران بزرگی است که به رغم انتقادهای جدی از ارباب کلیسا و کناره‌گیری از کلیسا، نقدهای درخور توجهی بر سکولاریسم و مدرنیته به عنوان یکی از مشخصه‌های آن ایراد کرد. او با کانت هم داستان است که نمی‌توان خدا را با عقل نظری اثبات کرد. لذا برهان‌های اثبات وجود خدا اعتبار خود را از دست داده‌اند. از نظر او تصدیق وجود خدا یک انتخاب و تصمیم است؛ انتخابی که در زندگی انسان به عنوان یک ضرورت پیش می‌آید نه این‌که با استدلال‌های عقلی و منطقی بتوان به آن رسید (Kung, Christianity and World Religions, pp. 67-70). او به رغم دیدگاه بسیاری از متفکران غربی که می‌پندارند سکولاریته در نهایت به پایان دین منجر خواهد شد، بر ضرورت دین در دنیای کنونی تأکید می‌کند. از نظر وی، کارکرد دین که همانا معنابخشی به زندگی است نه تنها از دست نرفته که برجسته نیز شده است و نیروی مطلق انگاشته شده علم و تکنولوژی و صنعت رو به افول است (Kung, 1956, p. 54). هانس کونگ در نقد مدرنیته

می‌گوید: یافتن یک بنیان جدید برای فلسفه بدون تردید اجتناب‌ناپذیر بود و نیز نه عقلانی کلیسا و دولت و دین در قرن هفدهم لازم بود. اما انسان فقط با عقل زندگی نمی‌کند. انسان تنها دارای ساحت عقلی نیست، بلکه ساحت‌های عاطفی و احساسی دارد که عقل تنها قادر بر پاسخگویی به آنها نیست. تنها با روش مبتنی بر تقابل سوژه ابژه عقلی نمی‌توان همه ساحت‌های انسانی را شناخت و به آنها پاسخ داد. اعتماد مط به عقل و نادیده گرفتن دیگر ساحت‌ها اشتباه انسان دوره مدرن است (ing, Christianity, *Essence, History and Future*, p. 767).

یکی دیگر از ایرادهای روشنگری خاصه تفکر کانت نادیده گرفتن این واقعیت است که عقل امری تجریدی و انتزاعی است و قواعد آن صوری است، لذا نمی‌تواند محتوا؛ اخلاقی در اختیار ما قرار دهد. نقش عقل نقد و بررسی باورهای اخلاقی است. م باورهای اخلاقی خود را مرهون سنت، تاریخ و محیط فرهنگی هستیم. این ایراد را لاره مطرح کرده است. رهیافت او به معرفت اخلاقی و حتی علمی پراگماتیستی است: (Larmore, *Beyond Religion and Enlightenment, The Morals of Modernity*)

کتابنامه

- احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- _____، معمای مدرنیته. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- الیاده، میرچا، فرهنگ و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی و دیگران. تهران: جلیلی، هادی، تأملاتی جامعه‌شناسانه درباره سکولارشدن. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳.
- جهانگلو، رامین، نقد عقل مدرن، ترجمه حسین سامعی. تهران: نشر فرزاد، ۱۳۷۷.
- دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.
- سالیوان، راجر، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۲.
- کانت، ایمانوئل، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
- _____، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۷۸.
- _____، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی. تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۱.
- کرسون، آندره، فلاسفه بزرگ، ترجمه کاظم عمادی. تهران: انتشارات صفی علیشاه، ۱۳۶۳.
- کریستوفر وات، کانت، ترجمه حمیدرضا آبک. تهران: انتشارات شیرازه، ۱۳۷۹.
- کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
- کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
- گلدمن، لوسین، فلسفه روشنگری، ترجمه شیواکاوینانی. تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
- لوک فری، انسان و خدا یا معنای زندگی، ترجمه عرفان ثابتی. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳.
- مجتهدی، کریم، فلسفه نقادی کانت. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- مجله نامه فرهنگ، شماره ۳۱.
- مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- وثیق، شیدان، لایسته چیست؟. تهران: اختران، ۱۳۸۴.
- هارتناک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۶.

Juyer, paul, ed., *The Cambridge Companion to Kant*: Cambridge University Press: 1993.

Kainilson, "Ethics Without Religion," in Michael Peterson. ed., *Philosophy of Religion*,

Oxford: 1996.

Kung, Hans, *Christianity and World Religions*.

_____, *Christianity, Essence, History and Future*, Continuum New York: 1995.

_____, *On Being a Christian*. New York: Doubleday, 1976.

Larmore, Charles, *Beyond Religion and Enlightenment, The Morals of Modernity*.

Cambridge: 1996.

Michalson, Carl, "Secularism," in *New Dictionary of Christian Ethics*.

The Cambridge Edition of the Works of Immanuel kant, *Religion and Rational Theology*,

Trans. Allen w. wood. Cambridge: 1996.

kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans. Norman Kemp Smith. London:

Macmillan, 1964.