بنیان‌های سکولاریسم در فلسفه‌ک‌است

رشا‌الدینی نصرآبادی

اشکاله:

سکولاریسم در جمله موضوعی است که از منظورهای مختلف می‌توان بدان بردایت.
در این نوشتار، بنیان‌های دین‌گرایی و آن‌هم از منظور تأثیر‌گذاری‌ترین فیلسوف‌غریب، ایمان‌ن铆ل کانت، مطمئن نظر است. کانت در نقد عقل محسوب با تأکید بر سعدودیت
شناخت آدمی و در نقد عقل عمیق با فروکانتن دین در حد دین‌طبیعی اخلاق از منظر
فلسفی پایه‌گذار مدرنیت و سکولاریسم لقب‌گرفته است. در دین‌طبیعی مورد هدایت
بی‌مؤله‌های ذیل تأکید شده است: درونی و فرودی. در دین، تأکید بر وجود کلیسای
نامه‌ای که باید پایداری فن دین‌گرایان اخلاقی در ایام امکان می‌شود ساختن این با کلن و ارتقاء، و
بالا از خدا به مثالی یک فرض تلقی شده است. کوتاهی می‌خور، کانت بر استقلال آدمی در
تیپوت طبیعت و استقلال اخلاق در حوزه عمل و غایات آدمی تأکید کرده است که این در
واقع چیزی جز دین‌گرایان نیست.

دنیوی شدن (سکولاریسم) پیشینه درازی دارد، اما اولین بار این واژه در معاهده
وست‌فالی در سال ۱۶۴۸ به کار رفت. به موجب این معاهده، سرزمین‌های تحت نظارت
کلیسای زیر سلطه اقتدار سیاسی فیروهانی قرار گرفت. اما به مرور زمان دانه‌ان آن بسط
یافت و دنیوی شدن تمام حوزه‌های مهم حیات بشری اعماک از فرهنگ‌های اقتصادی و
سیاسی و جز آن را در برگرفت. از این پس، به‌خشن‌هایی 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 مراور طبیعت از جمله خدا جایگزین و منزلت خود را از دست داد. دنیوی شدن یک روند تاریخی است که زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و دینی بسیاری دارد. در این فرابند، علم بدون توجه به اصول چرمی کلیسا به کار خود ادامه داد و گرایشی در جهت پایه‌گذاری همه چیز از سیاست، علم و فرهنگ بر مبنای روشن‌های انسانی، دنیوی و جهانی پدید آمد. در این دوره، فلاسفه الهیات را به انسان‌شناسی تقلیل دادند و دین و یکی خود را به عنوان نهادی راه فهمیدن از دست داد. دنیوی انسان چون خوا آرای متعددی معمولاً تفسیری، نیم‌شانوده و خودکاری در جمله نتیج دنیوی شدن است. یکی از بهترین نتایج قطعی و مستقل فکری از جمله نتیج دنیوی شدن است. بازگشت به خود و نو‌هاوی، حذف میانجی میان خدا و انسان، دموکراتی، علم‌پرستی، عقل‌گرایی، لیبرالیسم، اومانیسم، ناسیونالیسم و مدرنیسم هر یک نسبتی با دنیوی شدن دارد.

از نظر سیاسی، فرابند عقلانی شدن که جامع تضمین مواد پیشگیره است، عامل اصلی دنیوی شدن محسوب می‌شود و بحراز باوریزی را به وجود می‌آورد. جوانان ـ که دنیوی شدن اولین بار در جوی اقتصاد رخ داد و در آن یکی از اجزای اصلی از دین بیشتر آمد و سپس به سیاست تسری پیدا کردند و حکومت از آن پس مشروطه خود را مرحله دنیای دنیای ندانست. دنیوی شدن در عرصه دین و نهادهای وابسته به آن به نوبه طاقی متصرف است؛ یکی ترک و رها کردن نهادهای دینی از قبیل کلیسا، و دیگری هضم نهادهای دینی در جامعه و از رفتار محتوای دینی آنها.

در آغاز بحث ـ بلای این نکته که دنیوی شدن به رغم شبانه‌ی بسیاری که با دنیاگرایی، تقدیر دادوی و نگاه‌نیزی و مسیحیت‌دازی دارد، متفاوت از همه آن‌ها است. جوانان که تقلید، دنیوی شدن یک روند تاریخی با مبدأ زمانی معین است، در حالی که دنیاگرایی یک ایدئولوژی است که طرفداران آن آگاهانه مارکاری طبیعت و نهادهای مربوط به آن را اکنون که کنند. دنیاگرایی از زمانی آغاز شد که رابطه علم و دین رو به تبیری و خصوصاً گذشت. جورج زاکرب هولسئک، نویسنده کتاب اصول دنیاگرایی مهم ترین اصل دنیاگرایی را یافت، در اثاث برای پیشرفت بشر با بهره‌گیری
آرزوی ای است که به موفقیت طبیعت و آن جهان بیشتری اهتمام می‌وزد. از این رو، روکردن به این جهان یا به این عصر، که ریشه در رازهای لاتینی Seculm دارد، مشخصه‌ای بارز این فرایند است. در این فرایند، نیروهای قدیسی و فرقه‌ای جای خود را به دستاوردگی بخشی می‌دهند.

با اینکه کاننده یکی از این اثبات‌های بشری نکرده، در تمام آثار او، شخصیت در کتاب مربوط به حوزه عقل عملي به ویژه کتاب دین و عقل همان بینی‌های دنبالگرایی به خویش مشهور است. برسر های بسیاری از این خطوط مطرح است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. فلسفة کاننده اهمیت نظری و عملی چه تحقیق در پیداگوگ، و ترویج تفکر سکولاریسم ایفا کرده است؟ چگونه یک از افکار وی زمینه‌ای راه دنبالگرایی راه‌پیمایی کرده، و زمینه‌ساز تفکر کرده است؟ به طور مشخص تفکر کافی در این خصوص بر افکار چه اشخاصی یا تجلوهای فکری تأثیر گذار بوده است؟ افکاری نظر اخلاقی جهانی که هانس کونگ مرور آن است یا معنی‌تک و اخلاق متنهای دین که در عصر حاضر طرفداران بر شماری دارد، به چه میزان و به چه شکل از این روش تأثیر پذیرفته است؟

مباحث محور در زمینه پروتستان دینی چه نسبت به سکولاریسم و ساختارهای تفکری کانت در این خصوص دارد؟ در این نوشته‌ها، تا به این پاسخ سوال نخست بسته‌است. سوال نخست این بود که فلسفه کانت اهمیت نظری و عملی چه تحقیق در پیداگوگ و ترویج تفکر سکولاریسم یا دنبالگرایی ایفا کرده است؟ اینجا خلاصه‌ای از دیدگاه‌های کانت در نقش عقل محض و ارتباط آن با دنبالگرایی را پی می‌گیریم و آنگاه به آثار کانت در زمینه نقد عقل عملی خواهیم پرداخت.

بنا به اصل دوکانشمی از مجهول‌های انسان به سقراط نسبت جست. از نظر او، با خود این طرح است. لذا عبارت «من باید علم را از میان برد اما تا چگونه باید آن باید در این سیاق فهمید» آنچه باید از میان برداشته شود، داشت دروغ‌گوی است نه علم حقیقی؛ و برداشته‌شدن آن، جا برای استدلال علمی و بالا ورگش‌های و آزاد اخلاق و دین حقیقی باز می‌شود. بهین ترتیب این
امکان فرآیند می‌آید که «یک بار و برای همیشه به تمامی اعتراضاتی که عليه اخلاق
دین صورت می‌گیرد، به شیوه‌ای سقراطی که همان استدلال روشن بر جهال مخلوکان
است خاتمه داده شود» (Ibid, p. 38).
هدف کانت این بود که «منابع شناخت ما و میزان موجه بودن آن را بررسی کند، که برای همیشه و فلسفه خواهد ماند و هیچ عصری نمی‌تواند بدون مجازات‌های خود
از زیر بار این تکلیف بر هماند» (Ibid). کانت در بخش دوم منطق استعجازی به‌عننی جد
استعجازی به این مسئله می‌پردازد. مقولات را حزب آنچه به شهود درمی‌آید نمی‌تو
اطلاق کرد. اما ماهیت عقل افتضاحی می‌کند که تفاوت از زمان و مکان برود. عقل در پی این
شرط‌ها شرط‌هاست؛ یعنی چیزی که خود شرط‌های عموم مشروط باشد. به عبارت دیگر، عقل در بی‌امن ناممشروط است. این فاروقی افتضاح این عقل است، ولی اعتقاد پ
این‌که امیر ناممشروط وجود دارد نادرست است. فاهمه با امیر مشروط و عقل با امرو
ناممشروط سر و کار دارد.
باباپرین، تمایل عقل به امیر ناممشروط خطآ نیست. داشته در طرز استفاده از آنها است
مفهومی نظیر خدا حاضریت تنظیمی دارند و به شناخت ما وحدت می‌بخشنده. آن‌
قیم‌بخش نیستند یعنی مابازا ندارند. اهمیت کاربرد نظام بخش در آن است که چیز
است که معروف جهت می‌بخشد. معروف چنین پنیر می‌زود و بستمی‌یابید ک
گویی» چنین اشیایی وجود دارد و غرض ما از معروف نیز شناختی آنهاست. سی
رتقای معروف به جانب این هدف و این غایت ایدئال، سیری بایان‌ناپذیر است
(هارتکا، نظریه معروف در فلسفه کانت، ص 177). مقصود از فلسفه توگرویی کانت ای
است که معروف چنین پنیر می‌زود که چنین متعلقیتی وجود دارد (البته شاید وجو
دنش به باشد)، اما تمام تلاح و مساعی عقل برای اثبات وجود آنها به شکست محکوم
است. البته از اینکار وجود آنها نیابد این معا نه ذهن تادی شود که وجود آنها مفرط
است «ما بهتر در یک تصویر نظام بخش به جهش قاعدای تنهای کمیم که داشتن اما را پ
می‌انگیزد تا به جست و جوی وحدتی فراگیرتر و عالمی پرآیندیم، اما هرگز نپذیرنه بچین
وحدتی دست یافته‌ایم» (وهمان، ص 8).
در اولین قرن مجدعم، اعتماد فراوانی بود براکه ذهن بشر قادر است که به
مجموعه فن‌زاینده‌ای از شناخت عینی از جهان ننومن دست یابد. کانت در مقایا
بر محدودیت شناخت آدمی تأکید کرد. ماهاصل و خلاصه نتایج کانت در عقل نظری مطالب دیل است: ۱. شناخت از انطباعات حسی صرف یا از مفاهیم نشستگر فته از ذهن به تنهایی حاصل نمی‌شود. شناخت آدمی حاصل تعامل دو قرور حس و فاهمه است.

(Kant, Critique of Pure Reason, p. 92). شناخت آدمی به پیداکار گام‌های امروری که در قابل زمان و مکان شهود می‌شوند و مقولات فاهمه بر آنها قابل اطلاق است. تعقل می‌گیرد. تجربه شرط لازم شناخت است، اما شرط کافی نیست. شناخت به معنای اطلاق مقولات فاهمه بر داده‌های حسی است.

در مورد اشیاء فی نفسته تنها می‌توان گفت: ۱. آنها وجود دارند؛ پیوند از می‌کند. پیداکار وجود آنها باشد. ۲. می‌تواند جزیی است که بر می‌کند. شهود می‌کنیم. خلاصه آنکه ماهیت اشیای فی نفسته بر ما وسیله آن است، تنها می‌توانیم بگویم آنها وجود دارند. یا باشد. فرمول به معنی بیش از جای می‌کند. آنها از نظر کار، جهان بازتاب ذهن است نه بر عکس. در واقع، انقلاب کرونیکی کننده در همین جا و قوم یکی است. به جای انطباق ذهن ما با اشیای آنها باید با فهم ما منطقی شوند. لازم منطقی آن این است که ذهن بشر فقط حقیقت را کشف نمی‌کند، آن را به وجود هم می‌آورد.

رهایف انسان مادر به فلسفه، که با دکارت پدید آمد، در کانت به نوعی ضرورت فلسفی بدل گردید. کانت در جمله استقلالی از مفاهیمی بحث به میان می‌آورد که مشابه تجربی دارد و مفاهیم فاهمه بر آنها قابل اطلاق است. به دقت دیگر، آنها در قابل زمان و مکان نمی‌گنگند. از نظر نمی‌فهمی نظر خدا از این قابل است؛ ذهن انسان قادر نیست که خداوند را در قابل حاصل و مکان و مقولات فاهمه خواهد دید و تصویری از آن به دست دهد. خدا در ویژه زمان و مکان قرار دارد. نگهبانه نمایند که از نظر وی، با عقل نظری خدا را می‌توان اثبات کرد و اگر کاراکتر، بنیادست هدایت درک به‌رتبه محدودیت شناخت آدمی با موضوع مدیریت و سکولاریسم که ارتباط تفکرات تفکر

جدیدی شبکه خرده‌بندی انسان و عقل انسانی محور آن است. اساساً در دکارت تصور
سنتی از عقل به عنوان عقل کلی، عقل کل نگر یا عقل خدمای حور، به عقل خود بهبهان، عقل جهانی یا حسابگر، تغییر یافت. با این برداشت از عقل و عقلانیت، مدرنیت آغاز شدکه از ویژگی های آن تفوق عقل بر ایمان، تقدیم فلسفه به الهیات، تفوق طبیعت (Kung, Christianity, Essence, History and Future, 670-2)

در این که پدر مدرنیت، نظرات مختلفی وجود دارد. برخی با توجه به مطالعه پیشگیری دکارت و با پدربزرگش می‌دانند و جمعی به دلایلی که پس از این خواهیم گفت، کانت در سرآغاز مدرنیت به حساب آوردند و البته محدود افزندگی هنگرا. از نظر هوسرو، کانت نمی‌تواند سرآغاز مدرنیت باشد او در همان خلی غیر می‌کند که بیش از دوکارت آغاز کرده بود. تکیه که کانت به شکلی از خرد باوری و اعتبار سرویه است. بر خلاف هوسرو، مارکیس هایدگر معتقد است که کانت "برنگیاندیه مدرنیت فلسفی است" (احمدی، معاون مدرنیت، ص 20). از نظر او، تلاش کانت در نشان دادن محدودیت وجود آدمی از طریق محدودیت امکان شناسایی از نیروی تازه ای است. بحث کانت از محدودیت ها و کارآیی های عقل انسانی، دشواری مهمی از پیش با فلسفه مدرن برداشت.

بیشتر شک اگر کانت را پدر مدرنیت بدانیم، همچنان که هایدگر و زان فرانسوابولت، فیلسفه معاصر (1926) معتقدند، بیانی است که با یابد در فلسفه نظری و عملی وی جستجو کنیم؛ زیرا همان طور که پیش از این گفته شد، مدرنیت یکی از ویژگی‌های مشخصه‌های دنیا‌ی شدن است. زان فرانسوابولت در توپسید: "نام کانت در آن واحده، آغاز و انجامی برای مدرنیت هست یا از آن جهت که انجام مدرنیت است، آگاهی برای پسادنیتی نیز می‌باشد" (وات، کانت، ص 159). مقصود این است که ماهمت چنین فلسفه‌ای به گونه‌ای است که باعث تغییر‌های مفهومی و ارزش‌گذاری‌های مجددی می‌شود که فراتر از روایت صرف چگونگی پیش‌رفت آن مقام‌های در طول تاریخ است. کانت بر استقلال علم در تبیین طبیعت و استقلال اخلاق در حوزه عمل و غایات آدمی تأکید می‌کرد و این در واقع همان دنیاگرا ای است. اما این را به اخلاق تحولی بر و خدا را همچون فرصتی گیری‌ناپذیر دانست. با استقلال اصول اخلاقی از دین و طرح دین.
طبعی، خدا همچون فرمانروای مطلق، و ادیان و حیاتی و کلیسا به عنوان یک نهاد مقدس جایی‌گاه خود را از دست دادند، شریعت (مناسک و آیین‌ها) به کتابی نهاده و بر درونی بودند دین تأکید و به انسان چونان، غایت و هن و سیله و ایزاز نگرسته شد. فلسفه روشنگری حاصل تلاش سه نسل بسیار نزدیک به هم از فیلسوفان بود که از موتتسکیو شروع شد. کانت در نسل سوم جای داشت. وی در مقاله «روشنگری چیست؟» به خویی مقصودش از روشنگری را بیان کرده است. او روشنگری را به "بیرون‌شدن انسان از خردسالی" تعیین می‌کند. به نظر وی، این خردسالی مانع از این می‌شود که انسان فهم خود را در مواجهه با جهان به کار بندد. این می‌تواند از نظر وی، معتقد است که تنبیه و ترس سبب می‌شود که بسیاری از افراد با اینکه دوره‌های خردسالی را پشت سر گذاشته و به سن بلوغ رسیده‌اند، تا به‌این‌گونه، عمر همچنان صغير باشد و جمعی خود را در مرتبه قیم قرار دهد.

کانت در مقاله روشنگری چیست؟ به خویی از عده‌ای تنبیه نکته‌ی فوق برآمده است، آن‌جا که می‌گوید:

روشنگری عنی خروج انسان از قیمومیتی که خود مسئول آن است. حتی وضعیتی ناشی از تاوانی انسان در به کارانداختن فوه ادراک خود بدون هدایت دیگری است. انسان خود مسئول قیمومیت خویش است، زیرا علت آن، ضعف ادراک نیست بلکه کمبود عزم و شجاعت در استفاده از فهم خود بدون سرپرستی دیگری است. دلیل باش در به کارگرفتن فوه فاهم‌هایی که در خود داری! این است حکمت روشنگران... تن پوروری و مسئول نسبی می‌شوند که تعداد زیادی از انسان‌ها... در طول زندگی شان و به میل خود تحت قیمومیت باقی مانندند. آنها طوری عمل می‌کنند که دیگران به سادگی سرپرستی آنها را به چنگ می‌آورند. چه سهل است تحت قیمومیت قرار گرفتن. اگر کتابی دارم که به چیزی می‌گوید، اگر برزشی دارم که به چیزی می‌گوید و غیره... در این صورت چه لزومی دارد که زحمت به خود را دهم. از این هنگامی که می‌توانم میلی بی‌باید، از دیگر نیازی به نکردن ندارم چون دیگران به چیزی از این کار مشقت‌بار را بر عهده می‌گیرند... اما برای روشنگری چیز ضروری نیست. چیز ضروری تر از آزادی نیست. هیچ چیز ضروری تر از رام و دست آموزوتن چیزی که آزادی می‌لذتی، می‌نهیم استفاده عمومی از خود در تمامی جهات نیست. حال من از...
بعداً نچه نیز دین داری را با خرده‌سالی به یک معناگفت. او یا واکنش در برابر این
مضمن در دعاکه «ربی گمان ناکه همچون کردن خرده‌سالی نشود به پادشاهی آسمان
راه نخواهد یافت» می‌گوید ما تنها راه یافتن به پادشاهی آسمان نداریم، اکثر مورد
شده ایم و ما را پادشاهی زمان آزرودست. بنابراین، روش‌گری عبارت است از رسیدن به
بی‌بود و راه‌یافتن از قید جهل و گمراهی. از نظر نیچه پادشاهی خداوندیکه دگرگونی درونی
در فرد است به امری زمانی-تاریخی (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۱۴۶). فیلسوفان روشگری، از
جمله‌کانت، آرکاب کلیسرا را در مقابل خود دیدند، چه آنекه ایشان در تبیین طبیعت
انسان و جامعه برای خود مرجوعیت قابل بودند. کانت در این باره می‌گوید:

من دستوراد اصلی روشگری - یعنی پیروی از آن انسان از خرده‌سالی خودکرده خوشیش - را می‌دانم اموور دینی چیزی می‌دهم. این کار از آن روش که حکمران
ما در مسائل هنری و علمی هیچ علاقه‌ای به ایفای نقش می‌پذیرد به اثبات
خود ندارند. علاوه بر آن، این اثبات دینی زمان آورتر و خوارگن‌ندبتر از همین
عوامل است (گلدمن، فلسفه روشگری، ص ۳۳).

بنیان‌های دین‌گرایی در تقد عقل عمیق

دبیگاه‌هایی که در زمینه فلسفه اخلاق به یک کتاب محدود نمی‌شود. در علاوه به کتاب تقد عقل عمیق، کتاب‌هایی دیگری نیز به رشته تحریر درآورده. کتاب‌هایی نظر بیان
وابسته‌ای و اخلاق، دسرهای فلسفه اخلاق، دین در محدوده عقل تنها و مقالاتی چون
روشگری چیست؟ و پایان همچنان در همین موضوع نوشته‌شده‌اند. پرداختن به
تمام این کتاب‌ها کار بسیار دشوار است و از طرفین عونان بحث ما ایجاد می‌کند که
تتها به ب주의های دیگرگرایی در عملی بپردازیم. از مبان آثار پیرشکته بیشتر به دو کتاب بنیاد مابعدالطبیعة اخلاقی و درن در محدوده عملیه تعاون اخلاقی کرده. کتاب نخست در قیاس با کتاب نقد عملیه همان تفسیر را ایفا می‌کند که مقدمات در مقایسه با نقد عملیه محض! با این تفاوت که آن جنگ سالی قبل از نقد عملیه نوشته شده است.

قبل از هر چیز با این پرسش رو به رویم که نقد عملیه کدامیک چه ربط و نسبتی با نقد عقل نظری وی دارد؟ اینکه نقد عملیه کدامیک توجه باید به دو مانند اجناسی از مبان در دو است؟ با اینکه در آنجا نیز از بر اساس روش نقدی عمل کرده است؟ برخی معتقدند که فلسفه نقدی کانت به نقد نظری محدود است. او نقد عملیه را به تعبیر هایه، شاعر آلرمانی، اثر خشودی و خدمتکار خود لاهم نوشته است وگرنه خود پایه در به اخلاق و وجود خدا و نقیفس نبوه است. نظارت اخلاقی کانت به زمین ایجاد تفاوتی با دو نظری انگیز مانند نقدی ندارد؛ لذا فلسفه اصلی او را باید در نقد عملیه نظری جست و جوی کرد. از نظر کانت، عقل یکی است؛ از یک جنبه نظری و از یک جنبه دیگر عملیه. عقل عملیه همان عقل به معنای کلی کلمه است که ممکن است که مجزح به اراده شده است؛ به عبارت دیگر، به اراده جهت بخشیدن است. در واقع، عدم امکان شناخت خدا از طریق عقل نظری راه را برای شناختی از نوع دیگر یعنی شناخت از طریق عملیه و بر اساس اخلاق هموار می‌سازد. بدلکه وسیله، انسان قانون شناختی آنچه را از آسانی بر سرته توقع داشته ولی بدان دست نمی‌یافته، در دو نور خود می‌یابد. در نقد عملیه نظری شناخت ماورای طبعیت برای انسان مقدور نیست. در نقد عملیه کوششی برای بسط و گسترش شناخت انسان دیده نمی‌شود، بلکه کوشش فقط در پایه گذاری اصولی است که ممکن به مابعدالطبیعه (اعم از دینی و غیر دینی) ناشی شد. برای تفاوت عقل نظری از عملیه پایه به فکرکی فاعل شناختی و فعال اخلاقی توی جریه کرد. اولی به دنبال دستیابی به شناخت حقيقی است و در مابعدالطبیعه چنین عملیه ناممکن است: «فاعل اخلاقی بدون اینکه کاری با شناخت داشته باشد خود را مکلف و قانون اخلاقی را در خود می‌یابد و کوششی یا معطوف به تحقیق داده به عمل اخلاقی است» (مجتهدی، فلسفه نقدی کانت، ص ۱۰۳).

تریبیت دینی کانت

کانت در خانواده‌ای معتمد به فرقة پایتختی به دنیا آمد. پیتاییسم یکی از فراغتهاي
بروستستان است که در نیمه دوم قرن هفدهم برای مقابله با کلیسای قشری رسماً بروستستان به وجود آمد. در این فرآیند، به تغییراتی در آناتومی داده می‌شود و عاطفه ترویج می‌گردد. حیات اخلاقی بر حسب نظر برخی از افراد سرفاً جنبه فردی و شخصی دارد. خلاصه، خانواده و تز استادی و همگی به این فرآیند معنی‌دار و شرایط نشان می‌دهد که این تعليمات را به جان خریداری بوده است. این بی‌جهت نیست که دانشجویان، افرادی که رئیس دانشگاه را به عنوان رئیس دانشگاه انتخاب کرده اند و در این زمینه، به ما این تعليمات را بدهند.

کوپر، او را بروستستان دو آتشه لقب داده است (کوپر، دبیری ایمان، 1376). از منظر فرقه‌پذیری این، قوانین الهی تغییر ناپذیرند، که بزرگ‌ترین در دانشگاه این فرآیند بوده، در دین طبیعی خود بیش از اخلاق مسولان و آزاد است. بر اساس قوانین عقل آدر و بدرین سبیل از مکانی به مکانی و از زمانت به زمان دیگر متفاوت نیست. این قوانین ارزش مطلوب دارند و متسا. آین پروستستان در افسوس‌دایی از جهان تفیقی‌های به دست آورده. در این آین، چندین ماجرا مختلف با امر قدسی ارتباط دارد. در آین پروستستان عامی بیان نشده. این قوانین به طور کامل مشاهده شده است. به نظر کاسیر، در عصر روش‌ناپذیری نیز بر این نکته تاکید می‌شود. به نظر فیلسوفان آن دوره، به جای چشم‌داشت به آسمان و مدد گرفتن از آن به تلاش برای اهمیت داده.

افسوس‌دایی از جهان کاری عمده بود. این آین مدتی را به زهک و زوده تا بر عظیم بی‌مختار خدایوند متعلق تاکید ورزید و انسان را در وراثت کرامی کام اندیخت ای را در معرض فیض مطلق الهی قرار دهد. تنا مراجع ارتباط با امر قدسی مسیر بسیار باریک بود که خداوند بوید: حسبنا کتاب مقدس. به نظر برگ، «به راه افتدن فرایند دنیوی شدن تنا نیازمند قطع این محراري نازک و استخوان بوید» (جلیلی، تأملات جامعه سیاسی، ص 64). از نظر ای، افسوس‌دایی از جهان با عهد علقی آغاز شد.

ویژگی مشترک فرهنگ مصر و مصر نهالین عبارت است از کیهان‌شناسی بین نزهیجیان با نزهیجیان پیوستگی میان پدیده‌های طبیعی و فوق طبیعی. طغیان رود نیل به نافرمانی از فرآیند مرتب بود. همراه باً «معاملاتی خدا» خدا با افسوس‌دایی از جهان، تاریخ را به عرصه اعمال نشان داد. به تعبیر جاز دارم، «خدا جان بزرگ است که نباید باشد». این لازمه منطقی دیگری همکار است. خلاصه آنکه جهان به تدریج از حضور خدا عالی شد و خط فاصله جدی و غیر قابل عبوری میان دنیا و امر قدسی کشیده شد.
سکولاریسم با تعريف دين رابطه تنشگاتي گي دارد؛ به عبارت ديگر، بسته به تعريف ما از دين، دنياگرايي قبل تعريف خواهد بود. تعريف كه از دين به دست داده مي‌اندازد در حال بيرون نیست: یا تعريف گوهري است يا تعريف كاركردي. به عنوان نمونه، تعريف تبلور و دورکيم از دين تعريف ماهوي است؛ يعني آن در صدده كشف و شناسایي ذات دين برآمدهاند: "تبلور دين را به موجودات روحاني تعريف كرد و دورکيم نيز متمایزساختن امر مقدس از غير مقدس را گوهري دين خوانان. از نظر او، دين مجموعه واحدي از باورها و اعمال مربوط به امور مقدس است." تعريف كاركردي به نقشه كه دين ایفا مي‌كند تنوع دارند نه گوهري آن. حال بايد ديد تعريف كه از دين از دين بپري از اين دو نوع تعريف به شمار مي‌آيد. به نظر مي‌رسد كه تعريف كه از دين از دين به قسم اول ناظر است. اما همان گونه كه نيا مي‌گفت درست است، امردريي دين خاص خود را ايجاد مي‌كند، كه تعريف نيز با تعريف دين از دين، ديني متناوت از اديان وحياني را به نام دينين طبيعي وارد عصر كرد.

اخلاق الهياتی و مبتنی بر دین، این نظر را رده‌کرده‌که دین نقش تشريعي و قانونگذارانه در (Guyer, The Cambridge Companion to Kant, p. 407) شناخت ما از تکلیف‌ها و تکلیف‌ها در برانگیختن ما به انجام تکلیف‌های دارد. 

جست و جوی خیر علی از سوی ما سازگار است. تکلیف ما با که چگونه تأثیر خبر اغلب در نظر آید، زیرا ما تنها از طریق ارادة کامل اختلاف در توافق به خبر علی امیدوار باشیم و از طریق هماهنگی با این اراده می‌توانیم با این امید دست یافت. از آنجا که تصور ما از ارادة الهی حسب فرض از تصور ما از اختلاف گرفته شده، با تکلیف‌های هماهنگ با اراده الهی بداییم. اما چرا یکی آنها را همچون فرامین الهی در نظر آوریم؟ این موضوع است که بهدست به آن خواهیم پرداخت.

به گونه‌ای که دین و جهانی در صورت اولیه با یهودیت آغاز شد، وی جوان آن با قویت درهم تنیده بود، به دینی جهانی مبدل نگشت. بعد از یهودیت، معیشت‌شنان جهانی یافته و که دنیای کلیسایی و جهانی نامید. معیشت در واقع عبارت بود از تبیان اختلاف دین یهودی و حذف مفاهیم قومی و خانوادگی از آن. حکمت یونانی در نشسته معیشتی به جای یهودیت نقش به‌سازی ایفا کرد. دیری نیایید که معیشتی نب نیجه یک ذهنی، معیشت نب عقیده و صور حکم ارتداد و تکنیک افراز از جمله این راه آمد است. که معتقد است که برای ارزش به اصول اختلاف باید از ادیان تاریخی و جهانی انتخاب کرد. حکاک آنها به مرور زمان به فساد گراشیدن بسیار کردند، هر چند بیانگرانان آنها نظر معیشت ترویج و تحقیق اصول اختلافی را در نظر داشتند. به سبب انحراف که در معیشت به وجود آمد و یپرون آن آن از اختلاف، که هدف اصلی آن دین بود فانوسی گرفتن، اندیشمندانه همچون منیتالین، فوستید و مارکس در مقابل معیشت موضع گرفتند. افراد پیش‌گی هنگامی که تکنیکی است بی‌پناه جامعه به اصول اختلافی را برای اولین بار و در نظر داشتند. به همین منظره، یپرون دین می‌گویند تا راه‌یافتن و انتخاب مناسبکه باورهای غیر عقلانی از لطف خدا به‌هنه‌مند شودن. بدین ترتیب، دین مشاهده‌ای فساد اختلافی شد. ماکاپول دخوت معیشتی به برخورد و محاسب مسائل را درهم شکنده‌ده روح آدمی می‌دانند و انسان را آماده برگردی می‌سازد. ریشه‌ی این جدایی را یپرون در عصر روش‌گیری یافته. سبیل‌های مذهبی، اندیشمندان را بر آن داشت تا دیدگاه‌های اختلافی
را بر عقل یا بر انگیزه‌های تقریباً عمومی انسان‌ها پایه گذاری کنند.

از نظر فرودی، دین را باید یکسره به کاندار نهاد، چه آنکه به‌طور کلی اخلاقی آدمی را تضعیف می‌کند و در پارسال موارد یا عوامل اخلاقی رفتار عوامل مستقل‌آمیز اخلاقی را تنشیم می‌کند.

جامعه‌ای که در آن تنها دلیل اخلاقی بودن مورد ترس از عقوبت‌های فوق طبیعی باشد، هنگامی که به مرحله‌ای از تعلق دست یافته که ترسنی فرود ریخت، نمی‌تواند حقوق دیگران را پاس دارد. از این رو، برای داشتن جهانی اخلاقی باید بر اساس اصول مشترک عقل گردد هم آمد (البته، هنگام و دین، ص ۳).

اوتو و شلیار مخرب رابطه دین و اخلاق را مشکوک می‌دانستند؛ اما بر خلاف فرودی و مارکس دین را به نوع اخلاقی تعیین نکردهند، بلکه تصویری از دین به دست دادند که مستقل از هر نوع اهمیت اخلاقی بود. شلیار معاصر دین را به اساسنی از مسلمان و ابستگی از آن مطلع تعریف کرد. کی برگر این امر را به اوج خود رساند، چه آنکه به جرم اصلی اخلاقی تابع ملاحظات دینی است نه بر عکس. به عنوان نمونه، حضور براهم در ذیح اساسی نه سودای انجام وظیفه داشته نه ملاحظات اخلاقی؛ چه آنکه به جرم وی وظیفه همان ارادة خداست» (همان، ص ۲۴).

کاسته به دلایل یکسانی‌گذاری به جای تأکید بر اخلاق دین محور و برخاسته از تعلق را محور کار خود قرار داد. او بر استقلال منطقی مبناهای اخلاقی از آموخته‌های دینی تأکید کرد. این مسئله در رساله اوتفیرون افلاطون ریشه دارد. بر طبق این خط مشی، عقل و وجدان آدمی باید حاکم نهایی در باب درست و نادرست اخلاقی باشد، حتی معيارهای دینی و احکام الهی باشد به محک مستقل و وجدان فرد سنگین‌هده شود. موضوع بحث در رساله اوتفیرون تعریف دیدنی و بیدینی است. در مقام تعریف گفته شده است که آنچه خداونان دوست دارد مستقل موارف دین و آنچه دوست ندارند مخالف دین است. ولی از آنجا که در اساطیر باستان همواره با نزاع و جنگ و پیکار خداونان روبه رویم که برخاسته از دیگرگاهی مختلف آنان در قبال ارزش‌های انسانی است، در آن‌ها واحد ممکن است که یک جز محبوب خداونان و هم منفور ایشان باشد. لذا معیار پیشگذه مبناهای دیدنی و بیدینی نمی‌تواند باشد و با این‌که ممکن است که یک جز هم محروم خداونان و هم منفور ایشان باشد. لذا معیار
مریوخت به طرز رفتار ما با خداونان است. در واقع، دینداری نوعی خدمتگزاری به خداونان است. دینداری معنی داشت دعا کردن و قربانی دادن و به عبایت دیگر اهدای هدایا به خداونان و امتیاز حاصل. به تعبیر سوم، دینداری معنی دانش دادن و ستد. بنابراین، دینداری وسیله‌ای برای جلب رضایت و به دست آوردن دل خداونان است. نه چیزی که موجب و سودمند به حال انسان است. در یک کلام، از مجموعه مطالب رسانه‌اواتیفرون بر می‌آید که اصول اخلاقی چنانچه بر پایه دین و خداونان استوار شود، اصول ثابت و همه جابی نخواهد بود. در حالی که اخلاق برخاسته از عمل و وجدان برای تمام افراد و در تمام اعضا و از مثبت ثابت و یکدست است. ناگفته پیداست که نكته‌ نخست به صراحت آمد است ولی نکته دوم معنی ابتنای اصول اخلاقی بر عقل تلخیحا مستفاد می‌گردد (افلاطون، رسانه اواوتیفرون).

قبل از کانت، زان زدک روسوس نیز در راه استقلال اصول اخلاقی کام‌هایی درند که ناقص برداشت و می‌گوید: «به همین ملت‌های جهان بنگرید، همه تاریخ‌ها با زیب و رو کنید. در همه جای یک نوع اصول اخلاقی و در همه جای یک نوع تصور از خیر و نه ملاحظه خواهید کرد.» در جای دیگر می‌گوید: آیا در روی زمین کشوری وجود دارد که در آن عقیده او ایمان داشتند و رجیم و مهربان و نجیب‌نفره جنایتی به شمار رود و در آنجا مرد نیکوکار منفور، و آدم بلیش و حیله‌پذش مصدوم باشد.» (کرسون، فلاسفه برگ، ص ۳۷)

کانت ابتدا به نقد و بررسی نظرات می‌پردازد که در زمینه منشأ و خاستگاه اخلاق راه دیگری را پیموده‌اند. از نظر او، مونتی اصول اخلاقی را بر منابع تربیت قرار داده است. مندودی اصول اخلاقی را بر قوانین اساسی، اپیکور به لذت و هلاچیست احساس اخلاقی استوار کرده است. کروریوس قانون اخلاقی و الزام و تعالی را بر منابع ارادة الهی قرار می‌دهد. کانت تمام این نظرات را رد کرد. از نظر او، هیچ یک از این نظرات نمی‌تواند اصول اخلاقی اخلاقی و تعالی را فراهم نماید (کابلستون، تاریخ فلسفه، صص ١٣۷-١٣٨). اگر بروی نمو، گفت که هر شخصی از ارادة الهی اطاعت کرده. کانت نمی‌گوید که نمی‌تواند از ارادة الهی تبعید کرده و همه می‌گوید اطاعت از خدا تکلیف ماست، لذا قبل از اطاعت خدا باید خود ما به عنوان موجودات عاقل قانون وضع کنیم. بنابراین، حاکمیت ارادة اخلاقی اصل اخلاقی
اخلاقی بودن به شمار می‌رود از دیدگاه کانت، اخلاق به هیچ جز دیگری نیازمند نیست و تنها به پایه علم استوار است.

اخلاق از آن حیث که بر تصویر انسان به عنوان یک موجود مبتنی است، به 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 قانون خلق دارد که به عروض آن اجازه نمی‌دهد. انسان برای سامان دادن به کار خود به هیچ وجه نیازمند دین نیست، بلکه قوّه عقل علمی دیوان برای کافی است؛ چون قوانین اخلاقی به عنوان شرط عالی تمام غایات صرفاً به صورت قانونی کلی قواعد مربوط است. پس اخلاق مطلقاً نیازمند به هیچ زمینه مادی تعین نخواهد کرد. کریم‌النیست. هیچ غایی وجود ندارد که با بی‌واندی منشأ

شناخت تکلیف واقع شود با انگیزه‌ای ادامه تکلیف قرار گیرد، بلکه وقتی ادامه تکلیف مطرح باشد، تکلیف کاملاً می‌تواند و باید از هر غایی بر کسان باشد (کانت، دیجات ۱۲۰۶).

روح تفکر کانتی استقلال اصول اخلاقی است، به آن‌که اگر اخلاق بر دین مبنی باشد، شرط یک نظام تکلیفی که همانا اخلاق و آزادی انسان است، استیفایا، نخواهد شد.

افتراض استقلال انسان این است که اصول اخلاقی فقط از ذات خود او برخاسته باشد. لذا باید دین تابع اخلاق باشد به عکس. یک هم‌رود بر این نکته تأکید دارد که انسان مخلوق خدا نیست، بلکه مولود اوست. معنی این تخلوی عبارت است از ارتباط و صعود انسان به نزول خداوند. ارتباط چاپ‌گاه انسان در تصمیم‌سازی و وضع اصول و قواعد اخلاقی و نیز تأکید بر آزادی و انتخاب انسان از یک سو، و کنارنواحی خدا در پارسای امور و اپتگاری آنها به انسان و نیز سیرند بعضی از کارکردهای دین به عقل آدمی از سوی دیگر از مهم‌ترین دستاوردهای عصر روسنگری است. در واقع، اگر ما خدا را منشأ اصول اخلاقی بدینی در این صورت با این پرسش مواجه خواهیم بود که چرا باشد اخلاقی باشیم. جواب به این پرسش ما را به استقلال مقولات بی‌باین اخلاقی از امر و نهی الهی رهگمون‌می‌سازد. ویژگی‌های دین عقلانی با طبیعی از قرار نیست است.

۱. درونی بودن دین طبیعی

چنان‌که گذشت، به اینکه کانت دین منشأ اخلاق نیست، اما ارتباط آنها با این صورت
است که قوانین اخلاقی در شناخت خداوند به کار می‌روند. هر دویی که به اخلاق و استه
باشند، بر مناسک و مراکم صورتحال و ظاهره و استه خواهند بود. مراکم دینی از
ابدای انسان است و به کار تقویت و تحريك روحیه اخلاقی می‌آید. هر دینی در اصل
درونی و باطنی است. دینی متنی بر مراکم و مناسک، و به تعبر دیگر دینی شریعت مدار
و به تعبر سوم دین بیرونی یک مفهوم متناظر است. اعمال ما توانت جنبه ظاهره و
خارجی داشته باشد، اما اعمال ظاهره خاستگاه و منشأ دین نیست. اگر در دینی مادی و
مناسک بر اصول اخلاقی غلبی یابد، آن دین به فساد و انحطاط خواهد گرا. تأکید کنن
بر درونی و شخصی بودن دین، زمینه را برای کسانی که به تجربه دینی تأکید می‌کنند و از
این طریق روبرو کنند گرایشانه در قبال ادیان انتخاب می‌کند، فراهم آورده‌اند (کانت، درس‌های
فلسفه اخلاق، صص 9-13).

2. انسان چونان گایت

ازرش آشیا عابری و نسیبی است و تختها برای کسانی که خواهان آنها هستند ارزشمند
است، خواه به دلیل فایدهایی که بر آنها می‌ترجیب است یا به دلایل احساسی و عاطفی.
بنابراین، اگر باست اوامر مطلق در بین باشد، بايد چیزی دربارت ارزش ذاتی و مطلق
وجود داشته باشد؛ يعني چیزی که در نفسه و فقط به دلیل آن به هست ارزشمند باشد. از
میان تمام مخلوقات، تنا انسان دارای ارزش ذاتی است، لذا باید دلیل شخص نامیده
می‌شود. به دلیل نزد همه کس گایت داسته‌اش شد. تنا انسانیت ما را بخورداری از این
ارزش کرده است: «هر شخص در نفس خودی و غایت غایت است» (این که هر موجود عاقلی به
خودی خود غایت است زمینه و مبنا این اصل عملی را فراهم آورده که: چنان‌که رفتار کن
تا انسانیت را، چه در شخص خود و چه در شخص دیگری، همیشه به عنوان غایت به
شمار آوری و به وسیله مجموعه و سیل، یعنی راه‌های دسترسی آن (وات، کتاب، ص 47). غایت داستان انسان
و عدم تلقی آن مجمع و سیل، این برای حصول متعلق خواهش‌های نفس، به این مفهوم
مؤید می‌شود که: «اراده هر موجود عاقلی قانون کلی ایجاد می‌کند.»

3. تأکید بر وجود کلیسای نامه‌ای

در دین طبعی تهاده‌ای دینی رنگ می‌بارند و چیزی به نام کلیسا وجود ندارد. به
تعبیر کانت ما در نوع کلیسا دارم. کلیسا‌ی مرئی یعنی همان نهادی که در دین وحیانی و مسیحیت یا 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 یاد در این کلیسا سراغ گرفت. خدمت دینی در کلیسا‌ی نامرئی عبارت است از ایده تکلیف اخلاقی بر اساس اصول عقلانی (کانت، در عقد معنی تمام تناهی صص ۳-۱۰). از نظر رویوندی نیز «یک قلب پاک معتقد حقیقی وروده در خور احترام و ویرانه ترتیب انجام عادات و مناسک و زبانی که با آن باید تکلیم کرد، لباسی که باید پوشیده، مکان انجام مراسم و اجرای حرکات خاص در خور گرفت و گو نیست. (کرسون، فلاسفه برگ، ص ۶۷۵).»

۴. دین طبیعی در پی کمال افراد است و هن سعادت انسان خودی عمل از آن روست که مطلق احساس باتنی تکلیف است؛ یعنی مطالب قانون اخلاقی که برگرفته از تجربه شخصی ما نیست، بلکه مقدم بر اعمال گذشته و حال و آینده ماست. نه تنها مطلق ارادة نیک است؛ یعنی ارادة متبوع از قانون اخلاقی بودن نظر به منابع با زبان‌های شخصی ما، "هرگونه دنبال سعادت شخصی خود مگرده، بلکه تکلیف خود را انجام دهد" (کابلستون، رازی سفه، ص ۲۵۰).

سعادت انسان را برای دیگران بخورایم، ولی برای خود فقط خواهان کمال باشیم. خواه این کمال موجب خوشی ما شود یا مایه رنج ما. برای کمال خوشن و سعادت دیگران "چنان عمل کن که انسانیت - خواه در شخص خودت و خواه در دیگران - هدهد و غرض اصلی باشد نه وسیله و طریق" (کانت، بنیاد ماابعدالطیعه اخلاق، ص ۳۴).

۵. الگوناپذیری رفتارهای اخلاقی در دین طبیعی نمونه و الگو وجود ندارد، زیرا پایه و اساس آن یعنی اصل رفتار باشد در عقل مستقر باشد و نمی‌تواند به نحو پسینی استنتاج شود. الگو برای تقلید نیست، بلکه برای رقابت است. زمینه رفتار اخلاقی را یاد آن کو را باشد از الگوی دیگران، بلکه باشد از قاعدة اخلاقی استنتاج کرد (کانت، درس‌های فلسفه اخلاق، ص ۱۵۳). از نظر کانت، "خود عمل
۶. عدم امکان رمز افراد به کفر و ارتداد در دین طبیعی

در مورد صدور حكم اخلالی در مورد حق و باتل بودن افعال، در قوّهٔ ذهنی در کار است: وجدان و فآمهم. تشخیص حق از باتل کار فآمهم است، اما وجدان مبدأ درک تکلیف اخلالی است. حال چون قلمرو افعال ما حوّلهٔ امکان است، درک ضرورت در افعال خارج از حد تووان فآمهم است. همان گونه که اورستو در اخلال نیکو ناکوس گفت، علم اخلال فاقد دقت علمی و قضاواه ضروری است. لذا به زعم کافی حکم جزیم و ضروری در مورد باور دینی افراد ممکن نیست. پس مسلم است که نمی‌توان چنان کسی را به دلیل اعتقاد دینی گرفت و هیچ عقیده دینی را نمی‌توان به عنوان عقیده جزماً صادق به کسی تحمیل کرد.

۷. خدا به مثابه یک فرض

فرکاستگان جایگاه خدا و کدار نهادن وی در تبیین طبیعت و قانون‌گذاری یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های دین طبیعی یا اخلالی منهای دین کاست است. در واقع این مشخصه بیش از هر چیز دیگری در پایه‌گذاری تفکر سکولار مؤثر واقع شده و ارزش‌های سنتی را تا حدود زیادی درگیر ساخت و ارزش‌های جدیدی را پیش‌بیند کرد. از این پس این انسان

است که بر مسئلهٔ خداوی نشته و حکم می‌رود.

کوشا بودن حق دین و حذف خدا روح عصر جدید را تشکیل می‌دهد و زمینه دین

اساسیت به جای الهیت در کات فراموش می‌آورد؛ به عبارت دیگر، انسان کردن دین و

زدمدن عصر الهی آن به نام اصل انسان. با اینکه در عصر روش‌گردیده دره تاریخی

تفکر الهی در غرب به پایان رسید، اما باورهای شخصی به دین همچنان باقی ماند. این

نکته به خویش در آرا درک دارد، همیز، اسپیژنوزا و هیوم جلوه‌گر است. دکارت از طرفی به
مسيحیت اظهار وفاداری می‌کند و از طرف دیگر باورهای دینی را از حوزهٔ شناخت بیرون می‌رود.

در دینی طبیعی برای این که 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 تصویر است که فرض وجود او تا آنجا که پایه و اساس دین طبیعی است در الیات ضروری است؛ این افراد صفات اخلاقی خداوند (هیمان، ص 13). به زعم لرد فری، کاستن آن‌که میان انسان و خداوند را که فلسفه‌دانان پیش از اواکم و پیش حفظ کرده‌بودند، به گونه‌ای بنیادین از میان برد. اما برای خدا اهمیت نسبی قائل شد. هاپیگر این نکته را به درستی دریافت به‌وجود که کاستن در منبش خرد ناب در تقابل با فلسفه دکارت نظره‌هایی از تناهی را به حیران انداخت که اندیشه‌خداوندی را به‌هیچ‌ وجه نسبیت هدايت می‌کند. اندیشه‌خداوندی سده‌های پیش انسان را بنده می‌کند. وجودی پایان‌پذیر که با حسن، نادانی، گناه و مگر سر و کار دارد. اما کاستن آن نوع از اندیشه زمینی را بیان نهاد که «ما هنوز هم با آن فکر می‌کنیم» در واقع، کاستن نسبیت را معکوس کرده. می‌تواند متعلقات ایجاد شد، نه‌دیگر انسان‌سوزی‌های متعادلی شده که آرامان اخلاقی خود را در هیئت خداوندی می‌آفریند؛ یعنی شرط اساسی زندگی اخلاقی انسان داسته می‌شود. در نتیجه عملی سامان این مسئله چنین نیست. خدا در آنجا شاید مقام‌های بیشتر موهوم را تحصیل کرده است، ولی به صورت ایده‌آل اخلاقی انسانیت باقی مانده است؛ اصل موضوعی که در کارکرد متقاضیه وجود متناهی انسان در قالب اخلاق مطرح شده است. خدا شرط تووانایی اخلاقی انسان است. در آنجا دریچه‌ای گشوده وی و از توانایی لایه‌ای به جایی که ما امروزه در آن‌جا بسر می‌پریم، واقعیت فلسفه‌ی کاستن انسانیت است. کاستن کسی است که ما را دعوت می‌کند تا همه‌ها به سیاست و حقوقی که از اخلاق و فرهنگ مستقل از گرایشات دینی بنديشیم.

بدين علم است که او انگیزه‌مند مدرنیته است. (نامه فرینگارت، ش 31 ص ص 76-

لورد فری: به دو دلیل نظریه انتقادی کاستن توجه مرا به خود جلب کرد. نخست آنکه در آن نوعی تفکر گذشته از خصوصیات انسانیت وجود دارد. جون فلسفه‌ای کاستن مرحله‌ای از فلسفه است که در آن برای نخستین بار ذهن انسان ناهار می‌گردد. بار شناخت و اخلاق را نیز به دوش بگیرد، می‌توان آن را ظهور تفکر لایه‌ای خواند.
چون فلسه دکارت به نوعی همچنان در حصار بین دو فلسه محبوب می‌ماند، یکی با خواص سواد و بعد به انسان می‌پردازد، ولی کسان با انسان سواد می‌کند و سپس به نمونه‌ریزی تطبیق می‌کند به مثابه یکی از مشاهده‌های انسان‌شناسی (جهان‌گردی، نگرش عقل مدل، ص ۱۸۸).

دان کیویتی برحسب آنکه، همان بی‌همگی و همگی دو منبع انسان‌گراها افرادی (فرمانرواپذیر) آدمی در فلسفه دانش و اخلاقیات) می‌داند. هرگز راه دیگر نرسیده و سکولارتر از کانت می‌داند. از اینجا یک تعبیر (که پروتستان افرادی سرسخت) یاد می‌کند. به اینکه زمین وی کستفک است که برترین نیکی در درون تحقیق‌های نیست، با یاد به فراوانی جهان نگریست، ولی همگی در عین مسیحی بودن، همی‌برنگ های نهایی را از درون باشی داده است (همان، ص ۱۸۸).

ویگنسین‌های نیز دیدگاهی شبیه کاست اتخاذ کرده است. این نیز معنی‌دار است. اینخدم دست خدا را با
اصلی طراحی نمی‌توان آن‌ها کرد. شناخت محدود به‌گرازه‌هایی درباره طبیعت است. خدا
رناپایید به نوعی عیب داد یا به نوعی موجود واقعی تقید کرده. از نظر از هر چه بیشتر
می‌تواند بسیار انسانی زیان دوزی می‌گردد. شریعت مشاهده می‌کنیم که تمام
شناخت دنیا ما یکسره حکمت است و از روایای متفاوتیکی باید دست برداریمن به
فلسفه‌ای، به احساس حرمت، به توکل، به حیات، به دستوری همسایه خود باز
گردد. بنا براین، دین‌بندی من‌بندی باشد. تا این‌جای انسان‌گراهای
غیر دنیای می‌برد. ویگنسین‌های می‌گوید: "متفرق صدای دینی همانندی بدنبالی است. تقریباً به
نظر می‌آید که روزی هواگیم بر می‌دارد. نقطه انتقالی ای یا به‌یاد اگر تجی است. با این حال
واقعاً چه می‌تواند بر آن راه برود" (همان، ص ۲۹۷)؛ این یک تاریخگر است. او می‌گوید:
"این طوره که شما می‌گویید "خدا" را به‌کار می‌برد معلوم نمی‌کنند که را، بی‌شک می‌گویید چه
مد نظر دارد. فرض بر این است که ذات خدا وجود دارد و تضمین می‌کند، معنای این
حرف در حقیقت آن است که در اینجا وجود جزی مطرح نیست" (همان).

با کمک به راهنمای جدی دچاری پس از چیزی چیزی چیزی چیزی و ای، ما گیر. به عنوان دیگر، می‌باید اخلاقیه چه
چیزی می‌تواند باشد؟ دو باخس متصور است: ۱. اساس اخلاقیات سرشار و طبع خود
آدمی است. ساموئل کلارک و هاگنسون از این دیدگاه دفاع می‌کنند. ۲. اخلاق مبانی
عقلانی دارد و رشته‌ان عقل عملی است. اما عقل عملی چگونه مبانی اخلاقی است؟ در
تفصیل نخست نقش بندایی عقل عملی کشف قواعد اخلاقی است، در حالی که در
تفسیر دوم کار عقل وضع قواعد و اصول اخلاقی است. در زمان حاضر هابرمس، دیوید Larmore, Beyond (Religion and Enlightenment, The Morals of Modernity, p....

جانانه گفتیم، سکولاریسم و دنیایی ارتباطی توییق با نقشی دارد که می‌برای خدا در تبیین طیعت و تشريع و تفکین اصول و قواعد اخلاقی واقع هستیم. کانت نقش خدا را در تشريع اصول اخلاقی تا سر حد یک فرصت گریزناپذیر فروکاست. اما آیا این قبیل خواهان ناامیده‌گرین خدا در صحتی زندگی بوده و به تعییری ای او بدنبال نیست و حذف خدا بود یا اینکه در به تغییر نگرش سنتی موجود درباره خدا بوده. برخی معتقدند خداوند جایگاه رفیع و مینیمی دارد، لذا باید تعالیمی او را حرم نشانده و وظیفه تبیین عالم و تشريع اصول اخلاقی را از دوره او برداشت. نباید شویم او را در حید یک آمر و ناهی وکسی که انسان را به رفتار خاصی ترغیب می‌کند. فرد کاستی. چارلز لارمر در کتاب فلوسیفی دیو و روشنگری به مسئله مبنای نقش خداوند در اخلاق می‌پردازد. او با این جمله کتابی شروع می‌کند که: «خداوند جانان بزرگ است که نباید باشد» و به زعم ایشان جوهر سکولاریسم جدید همین است.

اگر ما تلقی فرق را از خدا داشته باشیم، نه تنها سکولاریسم را در تعاریف به دین خواهیم یافت که دریوی شدن به معنا استقلال انسان در تبیین طیعت (علم) و تقنين اصول اخلاقی ملازم و همراه دین است و از دل مسیحیت پیرون می‌آید و به واقع فرزند خلف ادبان است. چه آنده ادبان خاصه ادبان توحیدی بر تعالیم خدا تأکید می‌کنند، به خصوص به‌هیچی و پروتنسنس که تقسیسِ در طیعت نمی‌بینند. کره سخن آنکه در عصر روشنگری فلسفی فیلسوفان از جمله کانت به رخی از کارکردها راکه پیروان ادبان و ارباب کلسیا برای دین و خدا قائل بودند، به کتابی نهادند و در عین حال معتقد بودند که همچنان باور به خدا و حتی فرصت ای فاقدی نیست‌اگر خوشنده ندشت. لکه فری در کتاب انسان و خدا یا معنا زندگی به طرح این اندیشه پرداخته است که مدرنیته و سکولاریسم که از فرند هم‌اکنون آغاز شد سر سنتی با ایده خدا و امر مقدس‌شده و ندارد، بلکه دگرگونی باورهای رسخ‌یافته را ووجه هم خوشنده ساخت. آنان در این فرآیند به‌ورود از امور الهی را انسانی و برخی از امور انسانی را الهی ساختند (فری، انسان و خدا یا معنا زندگی). دان کوروپت نیز در کتاب دریای ایده‌آل معتقد است نباید از دیدگاه
کشتی بر استقلال اصول اخلاقی از دین جنین فهمیده که دین و خدا در فلسفه، جایگاهی ندارد، که آن‌که «کشتی زندگی انسان‌ها» تعریف سیمر و سلولیک شمردند، و خود گونه‌ای پروتستانت دو آشه بود و مذهب او یک‌پارچه آرمانی و امری بود... پس هر چه در فلسفه کشتی به حساب می‌آید و با آن‌گونه شالوده چیزهایی به صورتی که هستند محسوب نمی‌شود، هنوز هنوز متعالی آرمانی و دلخواه دین‌داران باقی می‌ماند.» (کبویت، همان، ص۱۷۰) اگر ما کارکردهای دین و خدا را به تبیین طبیعت و تشريعت اصول اخلاقی تقلیل دهیم، به نوعی شاهد تقابل و تعارض سکولاریسم با دین خواییم بوی، ولی اگر کارکردهای دین را به موارد فوق محدود نکنیم، در این صورت میزان آن دو آشنی و سازگاری بقر و خاوهای رد. اختلاف کشتی تفسیری از مسیحیت به دست دادند که تنها طی این نگاه که واقعیت از اهداف فیلسوفان و روش‌گرگان از جمله کشتی را در دیگر به به عنوان تأمین می‌کرد؛ این دانش‌های دانش‌های پایان‌های خود مسیحیت است. برون‌ها معتقد است انسان بدون خدا نمی‌تواند به نمایهای جهان بپردازد؛ خداوند عالم را خلق کرده و مسئولیت صیانت و اصلاح آن را به دوشر انسان نهاده است و این همان سکولاریسم است. (Michelson).
پایان اخلاقیات باشیم، اگر روزی مسیحیت دوست داشتی بودند، را از دست بدهد (به این موضوع وقتی واقعاً اتفاق می‌افتد که مسیحیت روح لطفی‌اش را با اقتداری عورشی عوض کند) مخالفت و طغیان علیه آن به طرز گریز تا اندردی بر تفکر بشر مسلط


گفتنی است معاصران که نه تنها کاهن را دیکتارد نبی دانستند، یکی از آنها که کاهن او یا او درست با آموخته و نهادهای دینی می‌دانستند و از هر گونه عکس عمل در قبال آن دریغ نمی‌وزیدند. به قول هاینر، «کانست خدا و در ضمن آن عالی ترین استقلال‌های الهیات فلسفی را آشکاره است» (دوران، تاریخ فلسفه، ص 268)؛ «به اختلاف و تفاوت بازی بین ظاهر آرام انی فیلسوف با افکار مخرب و جهان برهمزن و وجود دارد!» دیدگاه‌هایی که کاهن‌نشین آلمانی را سخت برآشفت، از این رو در مقام انتقام از او برمی‌آید و به سگ‌های خود نام ایمان‌طلب کاهن دادند. کار به جایی رسد که کتاب دین در محدوده عقل نه تنها در فهرست کتاب مجموعه قرآن گرفته و کانت مجبور شد آن را در پنا به چپ برساند و در عین حال توبیخ نامه پدیده بر پرس و را دریافت کرد و منتهد شد در زمان او سکوت پیشه کند. در نامه دربار آمده بود: «اعلی حضرت ما از مشاهده اینکه شما فلسفه‌ی خود را در راه تخیربندی و تضیيع اصول مهم و اساسی کتاب مقدس و مسیحیت به کار می‌برید، سخت ناراضی است.» (همان ص، ص 254)

هانس کونگ یکی از متفکران بزرگی است که به رغم اتفاق‌های جدی از ارتباط کلیسا و کارهای گیری از کلیسا نقد‌های در خور توجهی به سکولاریسم در مدیریتی به عنوان یکی از مشخص‌های آن ابراز کرد. او با ک انتخاب از هم دانستان است که نمی‌توان خدا را با عقل نظری ایجاد کرد. لذا برخی‌های ایثار وجود خدا اعتبار خود را از دست داده‌اند. از نظر او تصمیم وجود خدا یک انتخاب و تصمیم است؛ انتخابی که در زندگی انسان به عنوان یک ضرورت پیش می‌آید. نه اینکه با استقلال‌های عقلی و منطقی بتوان به آن رسید و به رغم دیدگاه بسیاری از متفکران غربی که می‌پندارند سکولاریته‌ی در نهایت به پایان دیگر تلاش نشده، بر ضرورت دین در دنیای کنونی تأکید می‌کنند. از نظر وی، کارکرد دین که همان معنای‌بخش بودن اسلام و تکنولوژی و صنعت را به افراد است. (Kung, Christianity and World Religions, pp. 67-70)

غربی که می‌پندارند سکولاریته‌ی در نهایت به پایان دیگر تلاش نشده، بر ضرورت دین در دنیای کنونی تأکید می‌کنند. از نظر وی، کارکرد دین که همان معنای‌بخش بودن اسلام و تکنولوژی و صنعت را به افراد است. (Kung, 1956, p. 54) هانس کونگ در نقید مدیریت
می‌گوید: بافتن یک بنیان جدید برای فلسفه بدون تریداد اجتناب ناپذیر بود و نیز د
عقلانی کلیسای دولت و دین در قرن هفدهم لازم بود. اما انسان فقط با عقل زندگ
نیم کرد. انسان تنها دارای ساخت عقلی نیست، بلکه ساخته‌های عاطفی و احساسی
دارد که عقل تنها قادر بر پاسخگویی به آنها نیست. تنها با روش مبتنی بر تقابل سوژه‌
ابز عقلی نمی‌توان همه ساخته‌های انسانی را شناخت و به آنها پاسخ داد. اعتماد مط
mg, Christianity. به عقل و نادیده گرفتن دیگر ساخته‌ها اشتباه انسان دوره مدرن است.

(Essence, History and Future, p. 767)

یکی دیگر از ایرادهای روش‌گری خاصی تفکر کانت نادیده گرفته این واقعیت است
که عقل امری تجربی و انتزاعی است و قواعد آن صوری است، لذا نمی‌تواند محتوا
اخلاقی در اختیار ما قرار گیرد. نقش عقل نقد و بررسی باورهای اخلاقی است. م
باورهای اخلاقی خود را مرهون سنت، تاریخ و محیط فرهنگی هستیم. این ایراد را لازم
مطرح کرده است. رهایت او به معرفت اخلاقی و حتی علمی برگمانیستی است.

(Larmore, Beyond Religion and Enlightenmen, The Morals of Modernity)
کتاب‌نامه

احمدی، بابک، مدیریت‌های و اندازه‌گیری انتقادی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

معمای مدرنیتی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

الیاقد، میرجنا، فرهنگ و دیگر منابع در مورد انتقادی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

جلیلی، هادی، تأمینی جامعه‌شناسی درباره سکولاریسم. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳.

جهانی‌باشی، رامین، نقد عقل مدرن، ترجمه حسین سامعی. تهران: نشر فرهنگ، ۱۳۷۷.

دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی. تهران: سازمان انتشارات و آموزش اقلیم اسلامی، ۱۳۶۹.

سالیون، راجر، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.

کاپلباستون، فرزینک، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعیدی و محمد خزهی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۲.

کانت، ایمان‌ن‌دل، بنیاد ماه‌الاخلاقی اخلاق، ترجمه حمید عریانی و علی قیصری. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.

نگار، ۱۳۸۱.

درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی در دربه‌ی پیوستگی. تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۱.

کرسون، آندری، فلسفه‌ای به‌دریافت، ترجمه کاظم عمادی. تهران: انتشارات سفی چاپی، ۱۳۶۳.

کریستوفر وات، کانت، ترجمه حمیدرضا ابراهیمی. تهران: انتشارات شیرازی، ۱۳۷۹.

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

کیزیوس، دان، دربار اینمان، ترجمه حسن کامشاکد. تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.

گلدمن، لوئیس، فلسفه روشنگری، ترجمه سیدنا کاپور. تهران: انتشارات خورزومی، ۱۳۷۵.

لیون فری، اسپان و خدا با معنی زنگ‌گی، ترجمه عراقی نامی. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳.

مجتهدی‌ی، کریم، فلسفه نقدی کانت. تهران: انتشارات آمیر کبیر، ۱۳۷۸.

مجمله نامه فرهنگی، شماره ۲۱.

مجموعه آثار فلسفی، ترجمه محمدحسین لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.

وثیق شیدان، لاسمیته چیست؟. تهران: انتشارات مطالعات حاکم، ۱۳۸۴.

هارتلاک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامرضا حداد عادل. تهران: انتشارات فکری، ۱۳۷۶.


Kung, Hans. *Christianity and World Religions*.


