

خدا و معمای فلسفه‌ی نقدی

دکتر اصغر واعظی *

استادیار دانشگاه شهیدبهبشتی

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۸/۲

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۴/۲۹

چکیده: کانت در نقد عقل محض بر این موضع پافشاری کرد که فهم بشری تنها قادر به شناخت پدیدارهاست اما در نقد عقل عملی، واقعیت عینی خدا، اختیار و جاودانگی نفس را اثبات می‌کند. در نگاه نخست به نظر می‌رسد که نتیجه دو نقد در تعارض با یکدیگر است و کانت خود، از این مشکل به معمای فلسفه نقدی تعبیر کرده است. او ضمن طرح و حل مسئله، تصریح می‌کند که «ایده‌آلیسم استعلایی پدیدارها» و «فرض جهان معقول» دو رکن اساسی فلسفه‌ای واحد را تشکیل می‌دهند.

براین اساس، او در نقد دوم پس از آنکه خدا را به مثابه یکی از مقتضیات عقل عملی اثبات می‌کند، فاهمه، اراده و آفرینندگی را به عنوان سه تعین بنیادین به خدا نسبت می‌دهد و در ادامه، این سه تعین بنیادین را با یک تعین بنیادین دیگر یعنی خودانگیختگی مرتبط می‌داند.

کانت معتقد است که انتساب این تعینات به خدا و اثبات وجود او، مغایر با نتایج نقد اول نیست و برای رفع تعارض گاه به روش تمثیل متوسل می‌شود و گاه به کاربرد متفاوت مقولات در نقد اول و دوم. اما به نظر می‌رسد کانت با توسل به این شیوه‌ها نمی‌تواند مشکل تعارض میان دو نقد را مرتفع سازد.

واژه‌های کلیدی: نقد عقل محض، فهم بشری، معمای فلسفه نقدی، فرض جهان معقول، فاهمه، خودانگیختگی.

مقدمه

نقد عقل محض با یک نتیجه منفی به پایان می‌رسد: اشیاء فی‌نفسه مانند یک فضای خالی هستند که گرچه باید به عنوان اموری ممکن فرض شوند ولی هرگز نمی‌توان با تکیه بر شناخت تجربی به آن‌ها دست یافت. بنابراین مرزهای عقل محض از تمایز میان پدیدارها و اشیاء فی‌نفسه به وجود می‌آید. عقل نظری محض هرچند قادر به شناخت پدیدارهاست اما توانایی آن را ندارد که از مرز میان پدیدارها و اشیاء فی‌نفسه فراتر رود.

کانت در نقد عقل عملی، حد و مرزی را که در نقد عقل محض ترسیم شده است به شکلی نوین تعیین می‌کند. فضای خالی با اثبات واقعیت عینی اختیار، واقعیت عینی خدا و واقعیت عینی جاودانگی نفس پر می‌شود. کانت این بسط و توسعه را که با درونی‌ترین احساسات او همراه است چنین توصیف می‌کند: «کشف عظیم که از طریق عقل عملی به واسطه قانون اخلاق، قابل حصول است - یعنی کشفی حاکی از عالم فوق محسوس از طریق درک مفهوم اختیار که در غیر این صورت مفهومی متعالی است» (کانت، ۱۳۸۴: ۱۵۶).

اما آیا این کشف نتیجه‌ای را که با زحمت بسیار در نقد عقل محض به دست آمده بود فرو نمی‌ریزد؟ آیا نقد عقل محض همواره به ما توصیه نمی‌کند که شناخت بشری فقط به قلمرو تجربه ممکن و پدیدارها محدود می‌شود؟ در نتیجه، هرگونه فراروی از این قلمرو، در واقع خزیدن به فضای خالی است. به نظر می‌رسد چنین بسط و توسعه‌ای از طریق فرض جهان معقول نه تنها مطلوب کانت بوده بلکه خواست‌های فلسفی او تنها از این طریق تحقق می‌یابد. کانت معتقد است که میان دو نقد اول تعارضی نیست. او «ایده‌نالیسم استعلایی پدیدارها» و «فرض جهان معقول» را دو رکن اساسی فلسفه‌ای واحد می‌داند و لذا توأمان مدعی هر دو است. البته همه چیز بستگی به آن دارد که بتوانیم نقطه‌ای را بیابیم که محل پیوند این دو نظریه با یکدیگر باشد.

معمای فلسفه‌ی نقدی

دانستیم که عقل به‌رغم محدودیت‌هایش در حوزه نظر، قادر به توسعه در حوزه عمل و اثبات واقعیت عینی سه ایده خدا، اختیار و جاودانگی نفس است اما سؤال بنیادین این است که این توسعه چگونه و به چه معنا ممکن است. به بیانی دیگر، آیا کانت در جمع میان نقد اول و نقد دوم دچار تناقض نشده است؟ آیا او برخلاف نتایج به‌دست آمده در مبحث تحلیل استعلایی نقد اول، در پی این توسعه، برخی از مقولات نظیر «امکان»^۱، «واقعیت»^۲، «وجود»^۳، «ضرورت»^۳، «علت»^۴، «وحدت»^۵ و... را در مورد اشیاء فی‌نفسه و از جمله خدا به کار نمی‌برد؟ یا آیا باید به مقولات چنان وسعت معنایی داد که از قلمرو پدیدارها فراتر رفته و قابل اطلاق بر اشیاء فی‌نفسه باشند؟ خود کانت در پیش‌گفتار نقد عقل عملی با وضوح و صراحت کامل این مشکل را معمای فلسفه نقدی می‌نامد؛ «در اینجا ابتدا باید معمای فلسفه نقدی را تبیین کرد یعنی این را که چگونه می‌شود در خصوص واقعیت عینی برای کاربرد فوق محسوس مقولات در تفکر نظری، طریق انکار در پیش‌گرفت و در عین حال، همین واقعیت عینی را برای موضوعات عقل عملی محض پذیرفت» (کانت، ۱۳۸۴: ۱۳).

کانت مسئله فوق را به طور مستقل در فصل هفتم دفتر دوم از بخش اول کتاب نقد عقل عملی مطرح می‌کند. فصل با این عنوان ارائه می‌شود: «چگونه می‌توان تصور کرد که عقل محض به لحاظ عملی توسعه یابد، بی‌آنکه در عین حال شناخت آن به لحاظ نظری توسعه یابد». کانت در این فصل بی‌هیچ مقدمه‌ای به سراغ نقطه کانونی مشکل می‌رود. در نقد عقل عملی دست کم سه ایده خدا، اختیار و جاودانگی مفروض گرفته می‌شود. کانت یک‌بار به صراحت اعلام می‌کند که هر دو نتیجه باید توأمان معتبر باشد؛ یعنی هم نتیجه نقد عقل محض و هم نتیجه

1- possibility/möglichkeit
 2- reality / wirklichkeit
 3- necessity/notwendichkeit
 4- cause / ursache
 5- unity / einheit

نقد عقل عملی. نقد عقل محض نشان داده بود که نمی‌توان از طریق نظری به واقعیت عینی این سه مفهوم دست یافت. در مقابل، نقد عقل عملی نشان می‌دهد که «از طریق قانون عملی^۱ ... امکان آن موضوعات عقل نظری محض، یعنی آن واقعیت عینی که عقل نظری محض قادر به تأمین آن نیست، مسلم فرض شده است» (کانت، ۱۳۸۴: ۲۲۰). راه‌حل آن است که گرچه در نقد عقل عملی بسط و توسعه‌ای به سوی خدا، اختیار و جاودانگی صورت گرفته است، اما این توسعه یک توسعه نظری^۲ نیست تا در هدف نظری کاربردی مثبت و محصل داشته باشد. صورت‌های سه‌گانه عقل نظری هرچند تصوراتی پیشین‌اند ولی همچنان شناخت‌ناپذیر باقی می‌مانند؛ از این رو، کانت به صراحت خاطر نشان می‌کند که چنین توسعه‌ای هرگز به معنای ورود در حوزه مفاهیم نظری فیزیک نیست؛ «اگر برای تبیین نظم و انتظام‌های طبیعت یا تغییرات آن به خدا به عنوان خالق همه موجودات استناد کنیم، این تبیین لااقل تبیینی فیزیکی نیست و [در حکم] اذعان کامل به این است که فلسفه ما به آخر خط رسیده است» (کانت، ۱۳۸۴: ۲۲۷). بنابراین، کانت در این فصل از نقد عقل عملی ضمن تأیید صریح نتایج به‌دست آمده در نقد عقل نظری، یکبار دیگر بر ضرورت تحدید هر شناختی به متعلقات تجربه ممکن تأکید می‌کند. نتایج هر دو نقد یک کل واحد را تشکیل می‌دهد و خود کانت به شیواترین بیان بر این وحدت صحنه می‌گذارد؛ «محدودیت نظری^۳ عقل محض و توسعه عملی^۴ این عقل، برای نخستین بار عقل را وارد همان رابطه مساوات^۵ می‌کند که در این رابطه عقل به طور عام، می‌تواند متناسب با غایتش به کار گرفته شود و این نمونه بهتر از هر نمونه دیگر اثبات می‌کند که راه حکمت^۶، اگر بخواهد راهی مطمئن بوده و غیرقابل عبور یا گمراه‌کننده نباشد باید نسبت به ما انسان‌ها از

1- practical law / praktische Gesetz.

2- speculative extension / speculative Erweiterung.

3- speculative limitation / speculative Einschränkung.

4- practical extension / praktische Erweiterung.

5- relation of equality / verhältniss der Gleichheit.

6- wisdom / weisheit.

معتبر علم بگذرد، ولی تا زمانی که این علم کامل نیست نمی‌توان مطمئن بود که این حکمت به آن غایت می‌رسد.» (کانت، ۱۳۸۴: ۲۳۲)

وجود خدا و مشکلات خاص آن

از آنچه گذشت آشکار می‌شود که ایده خدا یکی از سه مفهوم بنیادینی است که در کانون معمای فلسفه نقدی قرار دارد. البته کانت مشکلاتی را که در مسئله خاص وجود خدا بروز می‌کند ناشی از مبادی فلسفه استعلایی نمی‌داند بلکه آن را به پیچیدگی‌های خاص خود موضوع ارجاع می‌دهد. او در بخش‌های مختلفی از مبحث استعلایی، فرض امر مطلقاً ضروری را «اجتناب‌ناپذیر» و در عین حال «دست‌نیافتنی‌ترین» مفهوم عقل نظری می‌نامد. ورود محتاطانه کانت به مجموعه مشکلات قدیمی این مسئله، موضع خاص او را به خوبی نمایان می‌سازد. به همین دلیل است که کانت همواره خاطر نشان می‌کند که سه ایده خدا، اختیار و جاودانگی پایان ضروری عقل بشری را نشان می‌دهند.

برای درک عمیق‌تر نظریات کانت باید به مقابله او با الهیات^۱ عقل‌گرایانه عصر روشنگری^۲ توجه کنیم. از نظر کانت، کلام و فلسفه عصر روشنگری به دشواری‌های وجود شناختی با خوش‌بینی می‌نگریست. این خوش‌بینی را می‌توان به وضوح در آثار لایب‌نیتس مشاهده کرد چرا که او الهیات طبیعی را امری ممکن و اثبات‌پذیر می‌دانست. خوش‌بینی لایب‌نیتس در یکی از مشکل‌ترین مسائل الهیات مسیحی، یعنی مسئله عدل الهی^۳ یا خیر و شر، به خوبی خود را نشان می‌دهد؛ چگونه خداوند وجود شر^۴ را می‌پذیرد؟ لایب‌نیتس شیوه‌ای را که برای حل مسئله ارائه ارائه کرد در عین وضوح، به غایت متقن می‌دانست. او همچنین معضل فلسفی چگونگی رابطه جهان معقول با جهان پدیداری را به واسطه اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد حل کرد، اصلی که کانت

1- theology / theologie

2- enlightenment / aufklärung.

3- Heodizee

4- evil / böse

در همه جای نقد عقل محض به آن حمله کرده است. لایب‌نیتس این خوش‌بینی را نسبت به دلایل اثبات وجود خدا نیز دارد. تنها سد و مانع منحصر به فردی که در نظر او هنوز لاینحل باقی مانده، تفاوت میان «فاهمه متناهی»^۱ و «فاهمه نامتناهی»^۲ است. به این ترتیب، لایب‌نیتس برای همه مسائلی که به وجود و صفات بنیادین و ذاتی خداوند مربوط می‌شود راه‌حلی قطعی و مناسب را ارائه می‌دهد. این خوش‌بینی را می‌توان با وضوح بیشتری نزد اخلاف لایب‌نیتس نیز مشاهده کرد.

کانت همچنین معتقد است کریستیان ولف در نمایش نظام‌مندی که از فلسفه لایب‌نیتس ارائه داد مشکلات و پیچیدگی‌های مربوط به مسئله وجود و شناخت خدا را جدی نگرفت. این مطلب به‌خصوص در مورد دو روایت از فلسفه لایب‌نیتس، یکی در کتاب «مابعدالطبیعه» بامگارتن^۳ و دیگری در کتاب «تمهیدی بر الهیات طبیعی» «ج.ا. ابرهارد»^۴ صادق است و البته کانت مدت‌ها این دو کتاب را مبنای درس‌های دانشگاهی خود قرار داده بود. بامگارتن میان شناخت مفهومی و ادراک فرق می‌گذارد؛ خدا اگرچه قابل ادراک نیست اما می‌توان از او شناختی مفهومی داشت. پس یک تعین عقلانی محض از خدا امری است کاملاً ممکن، ولی هرگز نمی‌توان تعریفی حقیقی از او ارائه داد. این خوش‌بینی نزد ابرهارد نیز مشاهده می‌شود. نکته جالب توجه در نوشته‌های ابرهارد این است که او برای اثبات امکان شناخت عقلانی خدا به یکی از آثار دوره پیش از نقدی خود کانت استناد می‌کند. او می‌نویسد: «بنابراین، از هر یک از صفات خداوند می‌توان دیگر صفات را استنتاج کرد... هر یک از صفات خدا را می‌توان در ساختار تعلیمی الهیات طبیعی مبنا قرار داد. در اینجا ابتدا از ولف نام برده می‌شود که از مفهوم «کامل‌ترین وجود»^۵ سخن می‌گوید، سپس زولتسر^۶ که از «وجود سرمدی»^۷ آغاز می‌کند. پس

1- finite understanding / endliche verstand.

2- infinite understanding / unendliche verstand.

3- A. G. Baumgarten, die Metaphysik.

4- J. A. Eberhard, die Vorbereitung zur naturlichen Theologie.

5- most perfect being / allervollkommenste wesen.

6- Sulzer

7- eternal being / ewige wesen.

از او نوبت به بامگارتن می‌رسد که مفهوم کامل‌ترین وجود را مبنا قرار می‌دهد و نهایتاً در مرتبه چهارم کانت «وجود ضروری»^۱ را پایه قرار می‌دهد. به این ترتیب، نوشته کانت با عنوان «تنها اساس ممکن برای اثبات وجود خدا»^۲ منتشر می‌شود.

دو سؤال بنیادین توسعه عملی

اکنون پس از آنکه روشن شد کانت در توسعه عملی واقعیت عینی خدا را اثبات می‌کند، دو سؤال اساسی مطرح می‌شود: ۱- آیا کانت تعیناتی را به خدا نسبت می‌دهد؟ ۲- آیا انتساب این تعینات به خدا و همچنین اثبات وجود او مغایر با نتایج نقد اول نیست؟

در خصوص سؤال نخست باید گفت پاسخ نقد اول و دوم به این پرسش، یکسان نیست؛ کانت در کتاب نقد عقل محض پاسخی سلبی به پرسش فوق می‌دهد: خدا فاقد هرگونه تعین مکانی- زمانی است. او با طرح این نظریه که مکان و زمان، صورتهای استعلایی شهوذهای حسی هستند، بر آن است تا این نکته را بیان کند که آنها نمی‌توانند تعینات خدا را نمایش دهند. کانت در ویرایش دوم نقد عقل محض مکرراً این نکته را خاطر نشان می‌کند که مکان و زمان در عین حال که صورتهای استعلایی‌اند، جنبه‌ای وجودشناختی را نیز شامل می‌شوند؛ «در الهیات طبیعی^۳ وقتی به یک متعلق [خدا] می‌اندیشیم که نه تنها هرگز نمی‌تواند متعلق شهود ما واقع شود بلکه حتی برای خود نیز نمی‌تواند متعلق شهود حسی باشد، مراقبیم که شرطهای زمان و مکان را از شهود آن حذف کنیم. اما انسان به چه حقی می‌تواند این کار را انجام دهد اگر ابتدا مکان و زمان را صورتهای اشیاء فی‌نفسه گرفته بود...؟ زیرا آنها به عنوان شرطهای همه موجودات به طور کلی، باید شرطهای وجود خدا نیز باشند» (کانت، ۱۹۲۹: ب ۷۱). بنابراین، نخستین ویژگی خدا در این نظریه سلبی بیان می‌شود که خدا نه تعین مکانی دارد و نه تعین زمانی.

1- necessary being / notwendige wesen.

2- der einzig mögliche beweisgrund zu einer demonstration des daseins Gottes.

3- natural theology / naturlichetheologie.

کانت در نقد عقل عملی پس از فرض خدا، سه تعین بنیادین را به او نسبت می‌دهد که عبارتند از: «فاهمه»^۱، «اراده»^۲ و «آفرینندگی»^۳؛ «بنابراین، برترین علت طبیعت^۴، که باید به عنوان شرط خیر اعلی^۵ مسلم فرض شود، موجودی است که از طریق عقل و اراده، علت طبیعت و در نتیجه خالق آن یعنی خدا است.» (کانت، ۱۳۸۴: ۲۰۶)

نخستین تعین از میان سه تعین فوق «فهم» است خدا عین هوش و بصیرت است. در این تعین خدا، فلسفه یونانی و الهیات مسیحی هر دو اتفاق نظر دارند و این تعین نزد کانت نیز معتبر است. مفهوم یک فاهمه الهی اصیل که در نقد عقل محض با دشواری و مشکلات بسیار وارد می‌شود، در نقد عقل عملی مفروض گرفته می‌شود. بنابراین، تعینی که در عقل نظری کاملاً پیچیده و دشوار می‌نمود، در عقل عملی دارای تعین می‌شود: خداوند ذات درونی اشیاء را می‌شناسد. خداوند اشیاء فی‌نفسه را می‌شناسد. او دارای شهود حسی نیست. او اشیاء را به همان نحوی که به آن‌ها می‌اندیشد می‌آفریند. فاهمه الهی و علم او به اشیاء حصولی^۶ نیست تا داده‌های حسی را قدم به قدم در فکر و اندیشه بگنجانند؛ فاهمه الهی شهودی^۷ است و همه چیز را یکباره رؤیت می‌کند.

تعین بعدی وجود خدا در نظر کانت آن است که خدا عین اراده و اختیار است. در مغرب‌زمین این تعین، اول بار در الهیات مسیحی مطرح شد. البته شاید بتوان نزد افلاطون در اسطوره آفرینش در کتاب تیمائوس نیز بیانی قطعی از اراده الهی را یافت. اراده خداوند تنها به صورت فعل خدا در قبال جهان - دست‌کم با عمل آفرینش - و علاوه بر آن به صورت فعل خداوند در قبال آحاد افراد انسانی متجلی می‌شود. مفهوم اراده الهی در مسیحیت معنادار

1- understanding / verstand.

2- will / wille.

3- creativity / urheberschaft.

4- highest cause of the nature / oberste ursache der natur.

5- highest good / höchstes gut.

6- disscursive / diskursiv.

7- intuitive / intuitiv.

می‌شود؛ سپس آگوستین این مفهوم را در معنای فلسفی و کلامی به کار می‌برد. پس فهم و اراده دو تعین بنیادین وجود خدا به شمار می‌آیند که تأمل در رابطه میان این دو به یکی از مسائل مهم کلامی و فلسفی مغرب‌زمین مبدل شد.

سومین تعین و خصوصیت بنیادین خداوند که در نقل عقل عملی به آن اشاره شده است «آفرینندگی» است. کانت اگرچه در مبحث جدل استعلایی نقد عقل محض آنجا که آنتی‌نومی چهارم را تبیین می‌کند (کانت، ۱۹۲۹: الف ۴۵۲/ ب ۴۷۰) نشان می‌دهد که وجود خالق و آفریننده برای جهان امری است اثبات‌ناپذیر و مشتمل بر تناقض، اما در نقد عقل عملی می‌پذیرد که خدا با داشتن فاهمه و اراده، خالق و آفریننده جهان است. البته باید اذعان کرد که این شیوه مواجهه با مسئله و نشان دادن تناقض در جدل استعلایی صرفاً روش را زیر سؤال می‌برد نه اصل محتوا و مضمون را. اینکه «خدا خالق جهان است»^۱ نزد کانت امری است پذیرفته‌شده و مسلم، اما شیوه اثبات و نحوه رسیدن به آن برای کانت مهم است؛ از طریق استدلال نظری که جایگاه آن در نقد اول است نمی‌توان آفرینندگی خدا را اثبات کرد ولی چنین امری از طریق عملی کاملاً ممکن است. پذیرش قضیه «خدا آفریننده جهان است» را می‌توان به‌وضوح در عبارات نقد عقل عملی مشاهده کرد؛ «همین که می‌پذیریم که خدا به عنوان علت اولیه کل هستی، علت وجود جوهر نیز هست (قضیه‌ای که هرگز نمی‌توان از آن دست کشید، مگر اینکه در عین حال از مفهوم خدا به عنوان وجود مطلق همه موجودات و به همراه آن از استغناء مطلق آن، که هر چیزی در الهیات بدان وابسته است، دست بکشیم)» (کانت، ۱۳۸۴: ۱۶۷). کانت در فصل سوم از بخش اول کتاب نقد عقل عملی در قسمتی با عنوان «بررسی انتقادی تحلیل عقل عملی محض» این سؤال را مطرح می‌کند که خداوند چگونه می‌تواند علت جوهر باشد. راه‌حلی که کانت ارائه می‌دهد این است که چنین ادعایی فقط از طریق تمایز نقدی میان شیء فی‌نفسه و پدیدار ممکن است. خدا خالق پدیدارها نیست بلکه خالق اشیاء فی‌نفسه است؛ «در آن صورت

1- gott ist der urheber der welt.

خلقت این موجودات، به نحو خلقت اشیاء فی نفسه است بنابراین، وقتی از موجودات عالم حس با عنوان مخلوق تعبیر می‌کنم، به این اعتبار آن‌ها را ذات نفس‌الامری ملحوظ می‌دارم. بنابراین، همان‌طور که تناقض‌آمیز است که بگوییم خدا خالق نموده‌ها است، این هم تناقض‌آمیز است که بگوییم خدا به عنوان خالق، علت اعمال در عالم حس و بنابراین علت این اعمال به عنوان نمود است، گو اینکه حضرت او علت وجود موجودات عمل‌کننده (به عنوان ذوات معقول) است.» (کانت، ۱۳۸۴: ۱۶۹)

تا اینجا کانت سه صفت یا تعین بنیادین برای خدا برشمرده است؛ فاهمه، اراده و آفرینندگی. اما این تعینات سه‌گانه با یک تعین بنیادین دیگر، یعنی خودانگیختگی^۱، مرتبط است. در نظر کانت، خودانگیختگی محض، یکی از تعینات بنیادین خداست. این خصوصیت به طور مستقیم و بی‌واسطه از خودانگیختگی محض فاهمه الهی، از خودانگیختگی محض اراده الهی و از خودانگیختگی محض آفرینندگی الهی نشأت می‌گیرد. در نتیجه، خودانگیختگی خداوند نیز یک خودانگیختگی کامل و محض است که نه آمیخته با قوه‌ای است و نه تحت تأثیر عاملی.

روش تمثیل ۲

اکنون نوبت به طرح سؤال دوم می‌رسد و تلاشی که کانت برای پاسخ به آن انجام داده است. سؤال این بود که آیا انتساب این تعینات به خدا و همچنین اثبات وجود او مغایر با نتایج نقد اول نیست؟ از لابلای بحث‌هایی که کانت در آثار خود انجام داده است می‌توان دو طریق متفاوت پاسخگویی به این پرسش را یافت. طریق نخست توسل به روش تمثیل است و طریق دوم توسل به تفاوت کاربرد مقولات در نقد اول و دوم.

1- spontaneity / spontaneitat.

2- analogy.

ابتدا به روش تمثیل می‌پردازیم. اما پیش از ورود به آن، توجه به یک نکته راهگشا خواهد بود. کانت در نقد عقل محض توضیح می‌دهد که شناخت تجربی همواره مشروط است و تنها به کمک صورت‌های عقلی است که «عقل می‌تواند امیدوار باشد نیاز خود را- که همانا رسیدن به کمال و تمامیت، در فرا رفتن از امر مشروط به شرایط آن است- برآورده ببیند». (کانت، ۱۳۶۷: ۲۰۶) اکنون سؤال مهم این است که عقل ما در ایجاد ارتباط میان آنچه می‌شناسیم [یعنی پدیدارها] و آنچه نمی‌شناسیم و هرگز نخواهیم شناخت [یعنی اشیاء فی‌نفسه] چگونه عمل می‌کند. سؤال فوق از آنجا نشأت می‌گیرد که کانت از یک سو به صراحت اعلام می‌دارد که ما هرگز قادر نخواهیم بود اشیاء فی‌نفسه یا همان ذوات معقول را آنگونه که در نفس‌الامر هستند بشناسیم، اما از سوی دیگر تصریح می‌کند که ناچاریم چنین موجوداتی را در ارتباط با عالم محسوسات مفروض بگیریم و آن‌ها را به وسیله عقل با این عالم مرتبط سازیم. مسئله این است که ارتباط میان نومن و فنومن- یعنی ارتباط میان امور شناخت‌ناپذیر و اموری که آن‌ها را می‌شناسیم- چگونه ممکن است؟ اگر بخواهیم سؤال را کاملاً مرتبط با موضوع بحثی که در آن هستیم مطرح کنیم باید بپرسیم: ارتباط میان خدا و جهان چگونه تبیین می‌شود؟

آنچه اهمیت این سؤال را دوچندان می‌کند این است که کانت به صراحت اعلام می‌دارد که با توسعه عملی عقل هیچ توسعه‌ای در جنبه نظری آن برای ما ایجاد نمی‌شود؛ «اما آیا از این راه شناخت ما از مجرای عقل عملی محض واقعا گسترش می‌یابد و آیا آنچه برای عقل نظری فقط متعالی بود برای عقل عملی حلولی است؟ یقیناً چنین است. ولی فقط از دیدگاه عملی؛ زیرا ما از این طریق نه درباره ماهیت نفوس دیگر نه درباره عالم معقول و نه درباره موجود متعال، شناختی از حقیقت هیچ یک از آن‌ها در حد ذات خود حاصل نمی‌کنیم» (کانت، ۱۳۸۴: ۲۱۹). کانت در عبارت فوق بیان می‌دارد که نهایت نتیجه‌ای که توسعه عملی عقل در پی دارد فرض ایده‌های عقلی است که تا پیش از این توسعه «متعالی» بودند- یعنی تنها به عنوان یک پیش شرط برای شناخت نظری عقل در نظر گرفته می‌شدند- اما پس از این توسعه، «حلولی» هستند؛ یعنی

با تکیه بر قانون اخلاقی و لوازم آن، وجودشان فرض می‌شود. کانت تصریح می‌کند که با این توسعه، هیچ شناختی نسبت به ماهیت و اوصاف نفس، عالم معقول و خدا حاصل نمی‌شود چنان که خود در جای دیگری می‌نویسد: «ولی این توسعه عقل نظری، به معنای توسعه شناخت نظری نیست؛ یعنی نمی‌توانیم از وجهه نظری هیچ‌گونه استفاده ایجابی از آن بکنیم، زیرا از آنجا که از طریق عقل عملی چیزی بیش از اینکه این مفاهیم، مفاهیمی واقعی‌اند و به صورت بالفعل موضوعات [و مصادیق] (ممکن) خاص خود را دارند، به دست نمی‌آید و به علاوه از این رهگذر، چیزی از جنس شهود آن‌ها دستگیر ما نمی‌شود. در نتیجه، این کشف کمترین کمکی به توسعه این شناخت ما از وجهه نظری نمی‌کند؛ گو اینکه به لحاظ کاربرد عملی عقل محض ما را در توسعه شناخت خویش یاری می‌دهد» (کانت، ۱۳۸۴: ۲۲۰ و ۲۲۱).

بنابراین در پاسخ به این سؤال که «ارتباط میان خدا و جهان چگونه تبیین می‌شود؟» کانت تلاش می‌کند به گونه‌ای پاسخ دهد که از یک سو نحوه و چگونگی رابطه خدا با جهان را تبیین کند و از سوی دیگر کاملاً مراقب باشد که تبیین او به هیچ معرفت و شناخت نظری درباره خداوند منجر نشود، چرا که هرگونه شناخت نظری از او در باور کانت یکسره بی‌معنا و باطل است.

این ضرورت کانت را بر آن می‌دارد که در تبیین چگونگی رابطه خدا با جهان و اصولاً به هنگام سخن گفتن از خدا «روش تمثیل» را برگزیند. روش تمثیل اما خود به دو شکل قابل تصور است؛ شکل نخست آن است که ما صفت یا خصوصیتی را که در عالم محسوسات به آن دست یافته و شناخته‌ایم در معنایی کامل‌تر و متعالی‌تر به خدا نسبت دهیم. به عنوان مثال، مفهوم فاهمه را در نظر می‌گیریم. ما برای فهم اشیاء نیازمند به حساسیت هستیم. فاهمه بشری زمانی می‌تواند چیزی را فهم کند که ابتدا ماده شناخت از طریق شهود حسی در اختیار ما قرار گیرد، اما فاهمه الهی فاهمه‌ای است که نیاز به حساسیت ندارد و خود اشیاء را شهود می‌کند. او دارای شهود حسی نیست. او اشیاء، را به همان نحوی که به آن‌ها می‌اندیشد می‌آفریند. فاهمه الهی و علم او

به اشیاء، حصولی نیست تا داده‌های حسی را در زمان به فکر و اندیشه درآورد؛ فاهمه الهی شهودی است و همه‌چیز را یکباره رؤیت می‌کند.

اکنون کسانی که براساس شکل نخست روش تمثیل، فاهمه الهی را تصویر می‌کنند، معتقدند میان فاهمه بشری و فاهمه الهی شباهت و جهت اشتراکی است؛ هر دو فاهمه اشیاء را فهم می‌کند و می‌شناسد، با این تفاوت که فاهمه ما فاهمه‌ای است ناقص و متناهی که در فهم اشیاء به حساسیت نیازمند است و فاهمه الهی فاهمه‌ای است کامل و نامتناهی که در فهم اشیاء نیازی به حساسیت ندارد. پس ما ابتدا خصوصیت یا تعین خاصی را از عالم محسوسات به عاریت می‌گیریم - مثلاً فاهمه متناهی را - و سپس با رفع نواقص، تعین مورد نظر را به خدا نسبت می‌دهیم. نمونه دیگر، نسبت دادن اراده به خداوند است. ما ابتدا مفهوم اراده را از تجربه درونی خود به دست می‌آوریم و البته روشن است که این اراده تجربی^۱ یا بشری اراده‌ای است محدود و متناهی و مبتنی بر حساسیت، چراکه این اراده زمانی می‌شود که ما ابتدا از طریق حس تحت تاثیر اشیاء و رویدادها قرار بگیریم. اما با استفاده از روش تمثیل و شبیه‌دانستن اراده‌مان به اراده الهی، خصوصیت و تعین اراده را نیز به خدا نسبت می‌دهیم؛ هرچند می‌دانیم که اراده الهی اراده‌ای نامتناهی و غیرمبتنی بر حساسیت است.

کانت به پیروی از هیوم این روش تمثیل را برنمی‌تابد و آشکارا با آن مخالفت می‌کند. استدلال کانت این است که ما از تعیناتی مانند فاهمه، اراده و نظایر آن صرفاً شناخت و تصویری که مربوط به عالم محسوسات است داریم و هرگز نمی‌توانیم از فاهمه و اراده‌ای که به عالم محسوسات تعلق ندارد و به واسطه حساسیت به آن دست نیافته‌ایم تصویری داشته باشیم. ما فاهمه یا اراده بشری را می‌شناسیم، اما فاهمه بشری فاهمه‌ای است که ابتدا از طریق حواس، شهودهایی را دریافت می‌کند و سپس با اطلاق مقولات و مفاهیم پیشین خود، آن‌ها را تحت قواعد آگاهی درمی‌آورد. حال چگونه می‌توانیم از فاهمه الهی کمترین تصویری داشته باشیم

1- empirical will / empirischer wille.

وقتی چنین فاهمه‌ای در قلمرو جهان تجربی ممکن نمی‌گنجد و فرض بر آن است که با نداشتن حساسیت به گونه‌ای کاملاً متمایز از فاهمه ما، اشیاء را فهم می‌کند. همچنین با توجه به آنکه اراده ما اراده‌ای است مبتنی بر حساسیت و اراده الهی اراده‌ای است مجرد از حساسیت، چگونه می‌توانیم از چنین اراده‌ای کمترین تصویری داشته باشیم؟

بنابراین، کانت با وجود آنکه روش تمثیل را برای نشان دادن رابطه خدا با جهان برمی‌گزیند، طریق تمثیل به معنایی که گذشت را مردود می‌شمارد و معتقد است اشکالات هیوم به ته‌نسیسم (اعتقاد به خدای ادیان) همه متوجه شکل نخست تشبیه است که به اعتقاد هیوم جزء لاینفک اعتقاد به خدای ادیان است. کانت در این ارتباط می‌نویسد: «و اگر آن را کنار بگذاریم اعتقاد به خدای ادیان (ته‌نسیسم) را کنار گذاشته‌ایم و آنچه باقی می‌ماند فقط همان اعتقاد به وجود خدا (دئیسم) است که هیچ حاصلی ندارد و مفید هیچ فایده‌ای نیست و به هیچ وجه نمی‌تواند اساس دین و اخلاق واقع شود» (کانت، ۱۳۶۷: ۲۱۰)؛ یعنی هرچند ما از طریق شکل نخست تشبیه حکم به داشتن صفاتی نظیر علم مطلق، قدرت مطلق و سرمدیت برای خداوند می‌کنیم، اما این صفات هیچ شناختی از خداوند در اختیار ما نمی‌گذارند و هیچ تعینی را بیان نمی‌کنند. به تعبیر کانت «اگر محقق شود که از تشبیه [به معنای نخست] گریزی نیست، در آن صورت دلایل اثبات یک وجود برین هرچه باشد، به فرض آنکه همه آن‌ها هم پذیرفته شود، باز هم هرگز نخواهیم توانست مفهوم این موجود را بدون فروافتادن در تناقض، متعین سازیم» (کانت، ۱۳۶۷: ۲۱۰).

از این روست که کانت به جای شکل نخست طریق تمثیل، شکل دوم آن را توصیه می‌کند که در آن به جای آنکه با استفاده از تشبیه و تمثیل تعین یا خصوصیتی را درباره خدا بیان کنیم، حکم به تعین یا خصوصیتی درباره «رابطه خدا با جهان» می‌کنیم. اشکال شکل نخست طریق تمثیل آن بود که فاهمه ما فقط قادر به شناخت اعیان تجربی است و نمی‌تواند مفاهیم خود را در مورد اشیاء فی‌نفسه و آنچه بیرون از جهان تجربه ممکن است به کار برد؛ لذا نسبت دادن هر تعین یا خصوصیتی به خدا- که امری بیرون از قلمروی تجربه ممکن است- فاقد هرگونه

معناست. اما وقتی در مورد خدا، شکل دوم طریق تمثیل را به کار می‌بریم در واقع هیچ تعیین یا خصوصیتی را به خدا نسبت نمی‌دهیم بلکه چگونگی رابطه خدا با جهان را توصیف می‌کنیم. به بیان دیگر، مطابق با این طریق تمثیل، موصوف اوصاف یادشده، خود خدا نیست بلکه «رابطه خدا با جهان» است که به تعبیر کانت «در حقیقت فقط به زبان مربوط می‌شود نه به خود شیء» (کانت، ۱۳۶۷: ۲۱۰). کانت در تبیین این شکل از روش تمثیل می‌نویسد: «هنگامی که می‌گوییم ناچاریم به عالم چنان نظر کنیم که گویی مصنوع یک عقل و اراده اعلی است، در واقع همه حرف من این است که: همچنان که یک ساعت و یک کشتی و یک فوج را با یک ساعت‌ساز و مهندس کشتی و یک فرمانده رابطه‌ای است، همانطور نیز میان عالم محسوسات (یا هر آنچه مقوم اساس این مجموعه پدیدارهاست) با آن [ذات] ناشناخته رابطه‌ای است. بدین‌سان، من هرچند آن را چنان که فی‌نفسه هست نمی‌شناسم، آن را چنان که بر من ظاهر می‌شود، یعنی به تناسب عالمی که خود نیز جزئی از آنم، می‌شناسم.» (کانت، ۱۳۶۷: ۲۱۰)

همانطور که از عبارات کانت پیداست در شکل نخست طریق تمثیل به شباهت ناقص میان دو چیز استناد می‌شود: مثلا شباهت علم ما و علم خدا؛ شباهت اراده ما و اراده خدا؛ شباهت قدرت ما و قدرت خدا؛ شباهت فاهمه ما و فاهمه خدا. اما این شباهت همواره شباهتی ناقص است زیرا علم و قدرت و اراده و فاهمه ما اموری است متناهی و وابسته به حساسیت ولی این تعینات در خدا نامتناهی و غیروابسته به حساسیت است. اما در شکل دوم روش تمثیل، شباهت به جای آنکه به طوری ناقص میان دو چیز باشد، به نحوی تام میان دو رابطه است؛ یعنی مثلا دقیقا همان نسبت و رابطه‌ای که میان ساعت و ساعت‌ساز است، میان خدا و جهان است؛ همان نسبت و رابطه‌ای که میان کشتی و کشتی‌ساز است میان خدا و جهان است. در شکل دوم، آنچه به هم شباهت دارد رابطه‌هاست نه طرف‌های رابطه.

کاربرد متفاوت مقولات در نقد اول و دوم

طریق دیگری که کانت برای انتساب تعینات مختلف و مفاهیمی چون علیت، ضرورت و وجود به خدا در پیش می‌گیرد، این است که ما این مفاهیم و تعینات را به معنایی متفاوت از معنایی که در نقد اول به کار رفته، در مورد خدا - و به طور کلی در مورد اشیاء فی‌نفسه - به کار می‌بریم. این بدان معناست که واژه ضرورت مثلاً همان‌طور که در نقد اول در مورد پدیدارها به کار می‌رفت در نقد دوم در مورد ذوات معقول به کار می‌رود، با این تفاوت که ضرورت در مورد پدیدارها ضرورت نظری است و در مورد ذوات معقول ضرورت عملی. همین تمایز در مورد مقولات و مفاهیمی چون علیت، وجود، واقعیت، عینیت و ... نیز صادق است.

کانت در نقد اول و در حوزه جهان پدیداری علیت دترمینیستی را مطرح می‌کند، یعنی علیتی را که در آن هر رویداد طبیعی علتی دارد و خود علت نیز از آن جهت که یک رویداد طبیعی است دارای علتی است و این توالی سلسله علت و معلول‌ها به نحو بی‌نهایت ادامه می‌یابد و در هیچ جا متوقف نمی‌شود. در نظر کانت، این تلقی از علیت فقط در حوزه جهان تجربی ممکن کاربرد دارد. وی در نقد دوم اختیار را علت ایجاب اراده و اعمال اخلاقی می‌داند، یعنی مقوله علیت را این بار - به جای جهان پدیداری - در حوزه جهان نومنوی و فوق محسوس به کار می‌برد و البته در معنایی متفاوت با کاربردش در جهان پدیداری. علیت در نقد دوم و جهان غیرپدیداری علیتی خودانگیخته و آغازگر است، یعنی علیت علت از خود علت آغاز می‌شود و در نتیجه علت خود معلول علت دیگری نیست، هر چند معلول آن در جهان پدیداری عرضه و نمایان می‌شود. «به همین دلیل نباید هر امر فوق محسوسی را مجعول (و موهوم) و مفهوم آن را تهی از محتوا انگاشت. حال خود عقل عملی بدون هیچگونه تبانی با عقل نظری، برای موضوع فوق محسوس مقوله علیت یعنی اختیار (هر چند به‌عنوان یک مفهوم عملی و فقط برای استفاده عملی) (عینی) تأمین می‌کند (کانت، ۱۳۸۴: ۱۴). با این بیان، علیت و آفرینندگی خدا نسبت به جهان نیز از جنس علیت خودانگیخته و آغازگر و نه از جنس علیت دترمینیستی است.

آنچه در مورد مقوله «علیت» گفته شد در مورد مقوله «وجود» نیز صادق است. یعنی در نظر کانت مقوله «وجود» دارای دو معنای متفاوت است، یکی در نقد اول و دیگری در نقد دوم. کانت در نقد اول تاکید می‌کند که همه مقولات فاهمه در یک ویژگی با هم مشترک‌اند و آن این که آن‌ها فقط بر امور پدیداری قابل اطلاق‌اند. پس زمانی می‌توانیم از این مقولات استفاده نماییم که ابتدا ماده شناخت از طریق شهود حسی به ما داده شده باشد. این ویژگی مقوله «وجود» را نیز شامل می‌شود؛ «وجود» فقط هنگامی قابل اطلاق است که ابتدا داده‌ای تجربی از طریق شهود حسی بر ما عرضه شده باشد. پس تنها دلیل ما برای وجود چیزی ادراک آن از طریق حواس پنجگانه است. از این روست که کانت در نقد اول با صراحت کامل اعلام می‌دارد که نمی‌توان مقوله «وجود» را در مورد خدا و به‌طور کلی اشیاء فی‌نفسه به کار، برد زیرا هرگز نمی‌توانیم از آن‌ها ادراک حسی داشته باشیم.

کانت در نقد دوم با اثبات واقعیت عینی برای سه ایده عقلی اختیار، خدا و جاودانگی نفس، مقوله وجود را در مورد اشیاء فی‌نفسه به کار می‌برد. در وهله نخست اطلاق وجود بر این سه مفهوم در تعارض با آموزه‌های نقد اول به نظر می‌رسد. اما همه کوشش کانت این است که بگوید این اثبات (در نقد دوم) یک اثبات عملی است نه نظری، و این که مقوله وجود در نقد اول و دوم به دو معنای متفاوت به کار می‌رود. در نقد اول که حوزه شناخت نظری است مبنای اثبات وجود یک چیز ادراک حسی آن است، اما در نقد دوم همه چیز با قانون اخلاقی پیوند می‌خورد. کانت در نقد دوم الزامات قانون اخلاقی را نمایان می‌سازد و نشان می‌دهد که اگر قانون اخلاقی هست، لازمه‌اش آن است که اختیار، خدا و جاودانگی نفس نیز باشد. پس در نقد دوم وجود اموری تصدیق می‌شود که از آن‌ها هیچگونه ادراک حسی نداریم و این یعنی کاربرد مقوله وجود به معنایی متفاوت از معنایی که در نقد اول به کار رفته است.

نتیجه‌گیری

کانت در نقد اول شناخت آدمی را به قلمروی جهان تجربی محدود کرد و هرگونه توسعه نظری که مستلزم فرارفتن از جهان پدیداری است را ناممکن دانست. وی با این بیان، موضوعات محوری مابعدالطبیعه را به ایده‌هایی پیشینی تنزل داد که عقل آن‌ها را برای جهت‌دادن به شناخت فاهمه فرض می‌گیرد. نخستین نتایجی که نقد اول به ما می‌آموزد این است که اولاً مابعدالطبیعه به لحاظ نظری و به عنوان یک علم ناممکن است و ثانیاً هرگز نمی‌توان با اتکا به عقل نظری واقعیت عینی مفاهیمی چون خدا و نفس را اثبات کرد.

کانت با نگارش نقد اول بنیان مابعدالطبیعه را فرو ریخت و جهان را به جهان پدیداری محدود کرد. اما نگارش نقد دوم، صرف‌نظر از نکات بدیعی که در حوزه اخلاق به همراه داشت، نمایانگر نوعی چرخش و عقب‌گرد در حوزه مابعدالطبیعه است. کانت با تکیه بر قانون اخلاقی و از طریق عقل عملی ضمن اثبات واقعیت عینی اختیار، خدا و جاودانگی نفس، مابعدالطبیعه را از نو پایه‌ریزی می‌کند. «زیرا اگر عقل به عنوان عقل محض، به واقع عقل عملی باشد به حکم همین، واقعیت خود و واقعیت مفاهیمش را اثبات می‌کند (کانت، ۱۳۸۴:۹).

کانت اما این بازبنیادی مابعدالطبیعه را نه چرخش به عقب می‌داند و نه تعارض و سرگردانی در فلسفه نقدی. او تنها یک مشکل را در برابر خود می‌دید که اگر می‌توانست آن را مرتفع سازد در باورش تعارض میان نقد اول و دوم برطرف می‌شد. مشکل همان است که کانت از آن به معمای فلسفه نقدی تعبیر کرد. در نظر کانت، مشکل زمانی پدید می‌آید که توسعه عملی به توسعه نظری بیانجامد؛ یعنی وقتی اثبات واقعیت عینی اختیار، خدا و جاودانگی نفس مستلزم شناخت این سه مفهوم شود، که در این صورت در تعارض با نتایج نقد اول قرار می‌گیرد. از این رو، همه کوشش کانت برای حل معمای فلسفه نقدی این بود که نشان دهد اثبات واقعیت عینی این سه مفهوم مستلزم هیچ شناختی درباره آن‌ها نیست. «ولی از طریق تحلیل کامل این کاربرد عملی، واقف می‌شویم که واقعیت مورد بحث در اینجا مستلزم هیچگونه تعیین نظری مقولات و

توسعه معرفت ما به امور فوق محسوس نیست؛ بلکه چیزی که از آن مراد می‌شود فقط این است که از این جهت یک موضوع متعلق به آن مقولات است... بنابراین تناقض از میان می‌رود، زیرا استفاده‌ای متفاوت با استفاده‌ای که مقتضای عمل نظری است از این مفاهیم می‌کنیم (کانت، ۱۳۸۴:۱۳).

اما اگر بخواهیم در مورد کاری که کانت در نقد دوم انجام داده است منصفانه قضاوت کنیم باید بگوییم معمای فلسفه نقدی مشکل توسعه ساخت نسبت به امور فوق حس نیست. مشکل فلسفه نقدی در واقع به تضادی بازمی‌گردد که با درونی‌ترین علائق خود کانت پیوند خورده است. کانت برخلاف عالمان مابعدالطبیعه پیش از خود، شناخت عقلانی را تنها به جهان پدیداری محدود می‌کند و بر این باور است که عقل را به جهان فوق محسوس راهی نیست. اما در عین حال پیامدهای چنین نگرشی را بسیار مخرب می‌بیند چرا که دیگر نه جایی برای خدا و جهان آخرت باقی می‌ماند و نه اثری از ایمان. لذا در نقد دوم تلاش می‌کند تا با استفاده از اخلاق، راهی هر چند تصنعی، به جهان فوق محسوس بگشاید.

مشکل کانت این است که از یک سو مابعدالطبیعه را فرومی‌ریزد و از سوی دیگر در عمیق‌ترین لایه‌های وجودی خود نیاز به مابعدالطبیعه را باور دارد و لذا در نقد دوم برای پایه‌ریزی دوباره آن تلاش می‌کند. کانت با ترفندهای گوناگون فلسفی که بیشتر به بازی با الفاظ می‌ماند تا استدلال‌های فلسفی، کوشش وافر را برای سازگار نشان دادن دو نقد به کار می‌برد اما به نظر می‌رسد این تلاش‌ها وافی به مقصود نبوده‌اند. کانت برای بیان سازگاری دو نقد، گاه به روش تمثیل متوسل می‌شود و گاه به این ترفند روی می‌آورد که مقولات در نقد دوم به معنایی غیر از معنای نقد اول به کار می‌روند. او با توسل به روش تمثیل، می‌خواهد هم خدای مسیحیت را حفظ کند و هم نتایج نقد اول را. اما آیا به واقع چنین است؟ آیا می‌توان گفت ما در روش تمثیل ضمن آنکه درباره خدا سخن می‌گوییم و اوصافی را به او نسبت

می‌دهیم، هیچ چیز هم درباره او نگفته‌ایم و شناختی هم از او نداریم؟! باید پذیرفت که این نوعی خودفربیی و از چاله به درون چاه افتادن است.

همچنین ادعای کاربرد مقولات در دو معنای متفاوت در نقد اول و دوم نیز چندان فهم‌پذیر نیست. چگونه می‌توان مفاهیمی مانند «وجود»، «علت»، «ضرورت» و نظایر آن را به اشیاء نفس‌الامری نسبت داد ولی از این واژه‌ها معنایی غیر از معنای پدیداری آن قصد کرد. این به آن معناست که ما وقتی این مقولات را به نومن‌ها و نفس‌الامر نسبت می‌دهیم هیچ معنایی از آن‌ها نمی‌فهمیم، چرا که مقولات تنها در حوزه جهان پدیداری برای ما معنادار هستند. پس ما از مقوله «وجود» معنای پدیداری آن را می‌فهمیم، یعنی چیزی که از طریق شهود حسی بر ما عرضه می‌شود و مکانمند و زمانمند است. اما اطلاق مقوله وجود بر نفس‌الامر - مانند خدا - که هرگز از طریق شهود حسی بر ما عرضه نمی‌شود کاملاً بی‌معناست. کانت وقتی می‌گوید ما از طریق عقل عملی و با اتکا بر قانون اخلاقی واقعیت عینی خدا را اثبات می‌کنیم مقصودش چیست؟ اثبات واقعیت عینی خدا یا اثبات وجود خدا به چه معناست؟ در واقع کانت باید در نقد دوم بسیاری از واژه‌ها نظیر وجود، اثبات، عینیت، واقعیت و... را بازتعریف کند که نمی‌کند. از یک سو تأکید می‌کند که این واژه‌ها تنها در حوزه جهان تجربه کاربرد دارد و از سوی دیگر بی‌آنکه برای آن‌ها تعریفی جدید که برای فاهمه انسانی قابل درک باشد ارائه دهد آن‌ها را در مورد اشیای فی‌نفسه به کار می‌برد. آیا حاصل اطلاق این مقولات بر اشیای فی‌نفسه چیزی جز گزاره‌های تهی و بی‌معنا نیست؟ وقتی موضوع یک گزاره امری غیرپدیداری است که ما هیچ شناختی از آن نداریم و محمول گزاره نیز مفاهیم یا مقولاتی است که معنایی غیر از معنای متعارف دارند که ما آن‌ها را نمی‌شناسیم و برای ما بی‌معناست، در این صورت آیا گزاره حاصل از کنار هم قرارگرفتن چنین موضوع و محمولی یک گزاره تهی و فاقد معنا نیست؟ کانت وقتی می‌گوید قانون اخلاقی ما را ملزم می‌کند که خدا واقعیت عینی داشته باشد مقصودش چیست؟ در نظر کانت خدا به جهان فوق‌محسوس تعلق دارد و امری ناشناختنی است.

از سوی دیگر وجودی که به خدا نسبت داده می‌شود نیز دارای معنایی غیرپدیداری است که آن معنا هم برای ما مبهم و ناشناخته است. پس وقتی می‌گوییم به موجب قانون اخلاقی اعتقاد پیدا می‌کنیم که «خدا وجود دارد»، در واقع به گزاره‌ای اعتقاد پیدا کرده‌ایم که هم موضوعش مجهول و ناشناخته است و هم محمولش.

این مطلب در مورد علیت نیز به شکلی دیگر صادق است. کانت میان معنای علیت در نقد اول و معنای آن در نقد دوم تفاوت قائل می‌شود. اما پرسش‌های مهمی را در این ارتباط بی‌پاسخ می‌گذارد. او معتقد است علیت خودانگیخته و آغازگر به جهان فوق محسوس تعلق دارد. سؤال مهم این است که چگونه می‌توان ارتباط میان یک ذات معقول به مثابه علت را با معلول‌های پدیداری آن تبیین کرد؟ همچنین وقتی واژه علیت هم در مورد علیت دترمینیستی (در جهان پدیداری) و هم در مورد علیت خودانگیخته (در جهان فوق محسوس) به کار می‌رود، چه نسبت و رابطه‌ای میان این دو معنا وجود دارد؟ آیا واژه علیت به اشتراک معنوی در هر دو قلمرو به کار می‌رود یا به اشتراک لفظی؟ اگر به اشتراک معنوی به کار رود پس کاربرد مقوله علیت در دو نقد کاربرد متفاوتی نیست و در هر دو معنای واحدی را افاده می‌کند. اگر به اشتراک لفظی است، در آن صورت باید علیت خوانگیخته معنایی کاملاً متفاوت از علیت دترمینیستی داشته باشد و میان این دو واژه هیچ نسبت و قرابتی نباشد. در این صورت اولاً چرا بر هر دو معنا، واژه علیت اطلاق می‌شود و ثانياً آیا ما اصولاً از معنای علیت خودانگیخته شناختی داریم یا خیر؟ اگر شناخت داشته باشیم این معایر با نتایج نقد اول است زیرا جهان فوق محسوس، جهان ناشناخته‌هاست و اگر شناخت نداشته باشیم در واقع یک امر مجهول و ناشناخته را تصدیق می‌کنیم. اینها پرسش‌های بنیادینی است که فلسفه کانت به دلیل اضطراب و التقات در مبانی، آن‌ها را بی‌پاسخ رها کرده است.

مشکل کانت از آنجا آغاز شد که ابتدا میان جهان پدیداری و جهان غیرپدیداری چنان شکاف عمیقی ایجاد کرد که راه عقل نظری به جهان غیرپدیداری را بست. اما وقتی در عمل

مشاهده کرد که با وجود چنین شکافی راه ایمان را نیز مسدود ساخته است در صدد پرکردن شکاف در نقد دوم برآمد و همین اقدام آغاز انحراف کانت از مسیر نقادی و گشودن باب التقاط در فلسفه‌اش شد. همین التقاط مبانی گوناگون سبب شده است که جریانات و گرایش‌های گوناگون فلسفی - از ماتریالیسم تا ایده‌آلیسم مطلق - خود را وام‌دار فلسفه نقادی دانسته و در نوشته‌های خود به کانت استناد کنند.

این در حالی است که چنین مشکلی برای عالمان مابعدالطبیعه پیش از کانت و حتی متفکرینی چون دکارت و اسپینوزا مطرح نبود، چرا که آن‌ها به شکاف میان جهان پدیداری و جهان غیرپدیداری - آنگونه که کانت بیان کرد - باور نداشتند.

منابع فارسی:

۱. کانت، ایمانوئل (چاپ اول ۱۳۶۷) تمهیدات، ترجمه‌ی دکتر غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. کانت، ایمانوئل (چاپ اول ۱۳۸۴) نقد عقل عملی، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات نورالثقلین.
۳. یاسپرس، کارل (۱۳۷۲) کانت، ترجمه‌ی دکتر میر عبدالحسین نقیب‌زاده، انتشارات طهوری، زمستان. ۰

References:

1. Heidegger, Martin (1990) *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by Richard Taft, forth edition, Indiana University Press.
2. Deleuze, Gilles (1984) *Kant's Critical Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, University of Minnesota Press.
3. England, F.E. (1929) *Kant's Conception of God*, London.
4. Kant, Immanuel (1929) *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, London, First edition.
5. Kemp Smith, Norman (1918) *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, London.