

## نسبت الهیات فیزیکی به الهیات اخلاقی در اندیشه کانت

دکتر رضا ماحوزی\*

استادیار فلسفه پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

### چکیده

هرچند کانت در نقد عقل محض، مغالطات برخاسته از الهیات نظری را خاطر نشان ساخته است ولی از این میان، برهان فیزیکی - خداشناختی (غایت شناختی) را ارزشمند دانسته است. وی در نقد عقل عملی، صورت صحیح خداشناسی را در قالب الهیات اخلاقی عرضه نموده و برخی از مبانی نظری آن را در نقد قوه حکم تبیین کرده است. در اثر اخیر، با تقریری جدید از برهان فیزیکی - غایت شناختی به مدد قوه حکم تأملی، تصویری فی نفسه (نومنال) از جهان به مثابه غایت‌مند عرضه گردیده و خداوند به عنوان طراح ذی‌شعور این جهان معرفی شده است. کانت این تصویر و الهیات برخاسته از آن را لازمه الهیات اخلاقی دانسته و آن را - به‌ویژه در هماهنگ نمودن فضیلت و سعادت به‌عنوان مؤلفه‌های خیر اعلی - همچون تمهیدی بر این الهیات در نظر گرفته است. از سوی دیگر، الهیات اخلاقی نیز ایده‌های عقلی طرح شده در الهیات فیزیکی - غایت شناختی را عینیت بخشیده و به تثبیت آن‌ها کمک می‌کند. این نوشتار درصدد است ضمن تشریح این دو الهیات در اندیشه کانت، نسبت متقابل آن‌ها را بیان نماید.

**واژه‌های کلیدی:** الهیات فیزیکی - غایت شناختی، الهیات اخلاقی، سعادت، فضیلت، خیر اعلی.

## مقدمه

کانت الهیات فیزیکی را تلاشی برای استنتاج خداوند به‌عنوان طراح جهان‌گایتمند و الهیات اخلاقی را تلاشی برای استنتاج خداوند از طریق غایت‌نهایی اخلاق معرفی کرده است؛ «الهیات فیزیکی کوشش عقل است برای استنتاج علت‌اعلای جهان و صفات آن از غایات طبیعت (که فقط به‌طور تجربی می‌توانند شناخته شوند). الهیات اخلاقی کوششی است برای استنتاج این علت و صفات آن از غایت اخلاقی موجودات ذی‌عقل در طبیعت (غایتی که می‌تواند به‌طور پیشین شناخته شود)» (کانت، ۱۳۸۱، ب ۸۵، ۴۱۵). اولی نتیجه مطالعه طبیعت و دومی نتیجه وضع غایات‌اعلای اخلاقی توسط موجودات معقول و خردمند است.

از آنجا که الهیات فیزیکی ملزومات الهیات اخلاقی در همراهی سعادت با فضیلت و در نتیجه نقش خداوند در حصول خیر‌اعلا را فراهم می‌سازد طبیعتاً مقدم بر الهیات اخلاقی است، ولی از آنجا که الهیات اخلاقی، الهیات فیزیکی - غایت‌شناختی را تکمیل و کمبود ايقان در آن را جبران می‌کند، این الهیات برتر است، به‌گونه‌ای که به‌عقیده کانت تنها الهیات اخلاقی است که می‌تواند خدا را به‌عنوان وجود برتر تبیین کند (ببینید کانت، ۱۳۸۰، ۱۱۳ و کانت، ۱۳۸۵، ۱۴۰: ۵، ص ۲۲۹).

از آنجا که برهان اخلاقی بر وجود خداوند برتر از برهان فیزیکی - غایت‌شناختی است، پس وام‌گیری الهیات اخلاقی از الهیات فیزیکی - غایت‌شناختی نیز به‌معنای وابستگی آن به این الهیات نیست؛ بنابراین «برهان اخلاقی (که البته وجود خدا را فقط از جنبه‌ای عملی، گرچه اجتناب‌ناپذیر برای عقل اثبات می‌کند) کماکان تمام قوت خود را حفظ خواهد کرد، حتی اگر در جهان هیچ ماده‌ای برای غایات‌شناسی فیزیکی پیدا نکنیم، یا فقط ماده‌ای پیدا کنیم که مشکوک باشد» (کانت، ۱۳۸۱، ب ۹۱، ۴۷۱). این استقلال بدان جهت است که مفهوم خدا اساساً متعلق به اخلاق است تا فیزیک؛ چراکه «مابعدالطبیعه نمی‌تواند ما را در دستیابی به استنتاجی یقینی از شناخت/ین عالم به تصور خدا و برهان بر وجود او توانا سازد، زیرا برای آن که بتوان گفت این عالم فقط می‌تواند معلول [= مخلوق] خدا (بنا به هر تصویری از این مفهوم) باشد، باید

به این عالم به‌عنوان کاملترین کل ممکن علم داشته باشیم و برای این منظور باید به همهٔ عوالم ممکن نیز عالم باشیم (تا بتوانیم آن‌ها را با این عالم مقایسه کنیم). بنابراین باید عالم مطلق باشیم... بنابراین فقط یک راه، برای دستیابی به این معرفت، پیش پای عقل می‌ماند و آن این است که از مبدأ برتر کاربرد عملی محض خویش (که در هر مورد صرفاً معطوف به وجود چیزی به‌عنوان نتیجه عقل است) آغاز کند و بدین‌سان موضوع خود را معین سازد» (کانت، ۱۳۸۵، ص: ۱۳۹، ۲۲۸).

به عقیده کانت مسئله فوق، همه الهیات‌های عقلی که تلاش می‌کنند به‌مدد هست‌ها (موجودات فیزیکی) وجود خدا را اثبات کنند، شامل می‌شود. از اینرو، تنها گزینه معقول و ممکن، اثبات خدا از مجرای عقل عملی و قانون اخلاق (بایدها) است (see Kant, 1965, A<sub>634</sub>/B<sub>662</sub>). زیرا خداوند، بنابه مبانی فلسفه نقدی کانت، امری فوق محسوس (super sensible) و دست نیافتنی است و نمی‌توان به‌صرف تحلیل‌های فیزیکی و حتی غایت‌شناختی، او را متعین لحاظ کرده و وجود آن را اثبات نمود (ببینید اسکروتین، ۱۳۸۳، صص ۳۹-۱۳۸). کانت این مسئله را جهش از تجربه (امور محسوس) به ایده‌های عقل (فوق محسوس) خوانده و آن را در نقد عقل محض تبیین نموده است (see Kant, 1965, A<sub>620-34</sub>/B<sub>648-62</sub>).

بنابه اصل ناتوانی عقل نظری محض در اثبات خدا و شناخت صفات او، کانت در روش‌شناسی خود از تبیین‌های مکانیکی و حتی غایت‌شناختی فراتر رفته و خداوند را صرفاً در پرتو مقاصد عملی عقل محض اثبات می‌کند؛ «بنابراین در حقیقت شناختی درباره خداوند موجود است ولی این شناخت فقط به‌کار مقاصد عملی می‌آید و اگر بکوشیم این شناخت را به شناخت نظری توسعه دهیم، فاهمه‌ای می‌یابیم که نمی‌اندیشد، بلکه شهود می‌کند و اراده‌ای را می‌یابیم که معطوف به موضوعاتی است که به‌هیچ وجه ارضای آن اراده به وجود آن موضوعات وابسته نیست» (کانت، ۱۳۸۵، ۱۳۷، ص: ۲۲۵). با این حال، چون در اندیشه کانت، الهیات فیزیکی یا همان الهیات غایت‌شناختی آن‌گونه که در نقد قوه حکم تقریر شده است برخی از

مبانی الهیات اخلاقی را تأمین می‌کند، لازم است نخست این الهیات را تشریح نموده و چگونگی نسبت آن با الهیات اخلاقی را بیان کنیم.

### الهیات فیزیکی

هرچند کانت در نقد عقل محض براهین اثبات وجود خدا و تلاش عقل در شناسایی ایده‌ها (فوق محسوس‌ها) را به دلیل استفاده نادرست از مقولات فاهمه و گذر از مرزهای تجربه عقیم خوانده است ولی برهان فیزیکی - خداشناسی (physico-theological proof) و به عبارت دیگر، برهان نظم یا غایت‌شناسی - که بر مبنای زنجیره علل و معالیل و غایات و وسایل موجود در جهان وجود خدا را به عنوان طراح آن نتیجه می‌گیرد (see Kant, 1965, A<sub>622</sub>/B<sub>650</sub>) - را ارزشمند دانسته است؛ «این برهان شایسته آن است که همواره با احترام یاد شود. این برهان قدیمی‌ترین، واضح‌ترین و برای عقل همگانی آدمی مناسب‌ترین برهان است. این برهان به مطالعه طبیعت جان می‌بخشد؛ چنانکه متعلق آن نیز نتیجه این مطالعه است، و بدین طریق همواره جان تازه می‌یابد. این برهان، اهداف و غایات را در محدوده‌ای معرفی می‌کند که ملاحظات به‌تنهایی بدان دسترسی ندارد. این برهان معرفت به طبیعت را از طریق توجه مستقیم ما به یک وحدت، یعنی اصلی که فراتر از طبیعت قرار دارد گسترش می‌دهد... ذهن با تعالی لاینقطع ناشی از این ملاحظات هرچند تجربی، بسیار قوی شده و به نحوی مستمر به توان خود می‌افزاید [و بنابراین] از هیچ‌گونه شکی که از تأمل زیرکانه برخیزد ناامید نمی‌شود؛ بلکه به عکس، عقل با نگریستن به شگفتی‌های طبیعت و عظمت جهان، خود را از تردید دور کرده و از بزرگی به بزرگی [برتر] و از امر مشروط به شرط [آن] فراتر می‌رود تا به بزرگترین آفریننده و امر نامشروط که برتر از همه چیز است دست یابد» (Ibid, A<sub>623-24</sub>/B<sub>651-52</sub>). بنابه این عبارت، برهان نظم یا غایت‌شناسی بدان لحاظ که تجربه ما از جهان را وحدت بخشیده و کثرات اعیان و قانون‌های تجربی را نظم می‌دهد، برهانی ارزشمند است. هرچند به عقیده کانت، ادعای کشف نظم جهان و مقایسه آن با آثار هنری و

در نتیجه لحاظ معماری ذی‌شعور برای آن به‌نحو تقویمی (constitutive)، هیچ‌گونه معرفت محصلی از موضوع عرضه نمی‌کند، زیرا هست‌ها، اموری مشروط، تصادفی و امکانی‌اند و بنابراین نمی‌توان بر مبنای آن‌ها، امر نامشروطاً مطلقاً ضروری را شناخت (see Ibid, A<sub>634</sub>/B<sub>662</sub>).

نقش این برهان در وحدت تجربه تا آن حد است که کانت در نقد قوه حکم مجدداً آن‌را، این‌بار به‌صورت تنظیمی و ذهنی (سویژکتیو) بازسازی نموده است. قوه حکم تأملی برخلاف قوای فاهمه و عقل، قلمرو ویژه‌ای برای قانون‌گذاری خود ندارد، بلکه صرفاً با تأمل بر اعیان و کثرات تجربه، صورت محض و غایی اعیان مذکور را انتزاع نموده و با وحدت بخشیدن به آن‌ها تحت هم، نظامی ارگانیکی و سلسله‌مراتبی از صورت‌های مذکور تشکیل می‌دهد (see Ginsborg, 2005, p.2). به این منظور قوه حکم تأملی نیازمند اصلی است تا کثرات مذکور را طبق آن اصل وحدت بخشد. اما این اصل نه یک اصل متعین و معرفتی (قوام بخش)، بلکه اصلی ذهنی و نظام بخش است؛ «قوه حاکمه تأملی که ناچار است از جزئی در طبیعت به کلی صعود کند برای این کار محتاج اصلی است که نمی‌تواند از تجربه به‌عاریت گرفته شود، زیرا نقش آن عبارت است از برقراری وحدت کلیه اصول تجربی تحت اصول تجربی عالی‌تر و بنابراین ایجاد امکان تبعیت منتظم آن‌ها. پس قوه حاکمه تأملی این اصل استعلایی به‌عنوان قانون را فقط از خودش می‌تواند به‌دست آورد و نمی‌تواند آن‌را از خارج کسب کند... و نمی‌تواند آن‌را برای طبیعت مقرر دارد زیرا تأمل درباره قوانین طبیعت موافق با طبیعت تنظیم می‌شود، اما طبیعت موافق با شروطی که ما می‌کوشیم برطبق آن‌ها به مفهومی از طبیعت نائل شویم، مفهومی که بالنسبه به طبیعت کاملاً امکانی است، تنظیم نمی‌شود» (کانت، ۱۳۸۱، دیباچه IV، ص ۷۳ و همچنین ببینید Allison, 2001, pp.33-5).

اصلی که قوه حکم تأملی بر مبنای آن بر اعیان طبیعی تأمل می‌کند، بی‌آنکه قانون خاصی به‌نحو تقویمی بر آن‌ها تحمیل کند، اصل غایت‌مندی (principle of endness) است که اگر صورت غایی اعیان مذکور را بدون توجه به هرگونه غایتی درونی یا بیرونی مورد تأمل قرار دهد به احساسی زیباشناختی دست می‌یابد (ببینید کانت، ۱۳۸۱، دیباچه VII، صص ۸۵-۹).

و همچنین ماحوزی، ۱۳۸۷، ص ۶۴) و اگر آن‌ها را با نظر به غایت یا غایاتی معین مورد تأمل قرار دهد، تصویری غایت شناختی از طبیعت حاصل می‌آورد. کانت مورد نخست را در نیمه اول نقد قوه حکم و مورد اخیر را در نیمه دوم این کتاب بررسی نموده و نتایج ارزشمندی از تصویر حاصل آمده در هر دو طریق کسب کرده است.

بنابه ماهیت قوه حکم تأملی، در ملاحظه طبیعت به نحو غایت‌مند، هیچ‌گونه عینیتی به تصویر حاصل آمده از طبیعت نسبت داده نمی‌شود بلکه صرفاً تصویری ذهنی از طبیعت غایت‌مند ارائه می‌شود. به بیان دیگر، این «منم که غایت‌مندی را در شکلی موافق با یک مفهوم ترسیم می‌کنم، یعنی در نحوه تصور خودم از چیزی که از خارج به من داده می‌شود، صرف‌نظر از اینکه فی‌نفسه چیست، داخل می‌کنم؛ بنابراین، عین هیچ‌گونه تعلیم تجربی درباره غایت‌مندی به من نمی‌دهد، در نتیجه، برای این غایت‌مندی به هیچ غایت خاصی خارج از خودم در اعیان نیازی ندارم» (کانت، ۱۳۸۱، ب ۶۲، ص ۳۲۰). چون فاهمه به‌عنوان قوه شناخت، با اعمال مقولات و اصول پیشینی خود به‌ویژه اصل علیت بر کثرات شهود حسی، تصویری مکانیکی و متعین از تجربه حاصل می‌آورد، تصویر غایت‌مندانه از طبیعت نباید با تصویر مکانیکی طبیعت تعارض داشته باشد، از این رو کانت از تصویر غایت‌مندانه طبیعت، به دلیل ذهنی بودنش چنان سخن می‌گوید که گویی (as if) تصویری از جهان فی‌نفسه (noumenal) است و بنابراین از هرگونه تعارضی با تصویر مکانیکی طبیعت برحذر است (ببینید همان، ب ۷۸، ص ۳۸۱ و همچنین ماحوزی، ۱۳۸۹).

به این منظور کانت با تفکیک غایت‌مندی درونی از غایت‌مندی بیرونی و همچنین تفکیک غایت امکانی از غایت نهایی، حصول تصویری غایت‌مند از طبیعت به‌عنوان یک کل را تبیین کرده است. در حالیکه در غایت‌مندی درونی که ویژه ارگانسیم‌های طبیعی است، نسبت اجزاء و اندام‌های موجود در یک ارگانسیم، با هم و با کل مدنظر قرار گرفته و مجموعه آن‌ها همچون محصول صناعت تلقی می‌شود، در غایت‌مندی بیرونی، به رابطه بیرونی اعیان با هم به‌مثابه وسایلی در خدمت هم توجه می‌شود؛ «تجربه فقط وقتی قوه حاکمه ما را به مفهوم یک غایت‌مندی عینی و مادی، یعنی به مفهوم یک غایت طبیعت، هدایت می‌کند که درباره نسبت

علت با معلول، که فقط به شرطی می‌توانیم آن را موجه بدانیم که در مبنای علیت علت، ایده معلول را به‌مثابه شرط امکان این علیت قرار دهیم، داوری می‌کنیم. این امر به دو طریق می‌تواند صورت گیرد: یا معلول را بی‌واسطه به‌عنوان محصول صنعت لحاظ می‌کنیم، یا فقط به‌عنوان ماده‌ای برای صنعت سایر موجودات طبیعی ممکن، و بنابراین آن را یا به‌مثابه غایت، یا به‌مثابه وسیله‌ای برای استفاده غایت‌مندانه سایر علل لحاظ می‌کنیم. این غایت‌مندی اخیر سودمندی (utility) (برای انسان) و مناسبت (advantage) [سازگاری] (برای هر مخلوق دیگر) نام دارد و صرفاً نسبی است؛ درحالی‌که اولی غایت‌مندی‌ای درونی از موجود طبیعی است (کانت، ۱۳۸۱، ب ۶۳، ص ۳۲۲ و همچنین ببینید Ginsborg, 2005, pp.21-2).

اگر عینی بنا به غایت‌مندی بیرونی (نسبی) هم غایت برخی اعیان و هم وسیله‌ای در خدمت دیگر اعیان باشد، غایتی امکانی (نسبی) است، اما اگر صرفاً همچون غایتی برای اعیان لحاظ شود بی‌آنکه خود وسیله‌ای در خدمت دیگر اعیان باشد "غایتی نهایی" است؛ «یک غایت نهایی غایتی است که به هیچ غایت دیگری به‌عنوان شرط امکانش نیازمند نیست» (کانت، ۱۳۸۱، ب ۸۴، ص ۴۱۲).

از آنجا که هر عین طبیعی در جهان محسوس هم غایت و هم وسیله‌ای در خدمت دیگر اعیان است، پس هیچ عین طبیعی نمی‌تواند غایت نهایی جهان باشد. از همین رو، غایت نهایی جهان باید امری فوق محسوس و خارج از طبیعت محسوس و به‌مثابه موجودی فی‌نفسه باشد تا شایسته چنین عنوانی باشد. کانت انسان به‌عنوان موضوع اخلاق را غایت نهایی جهان دانسته و تمامی اعیان طبیعت را وسایلی در خدمت او فرض گرفته است؛ «فقط یک نوع از موجودات در جهان وجود دارد که علیت آن غایت شناختی، یعنی معطوف به غایات است و در عین حال به‌گونه‌ای متقوم شده است که قانونی را که باید غایاتش را مطابق با آن تعیین کند به‌مثابه قانونی نامشروط و مستقل از شروط طبیعی اما فی‌نفسه ضروری تصور می‌کند. این نوع موجود انسان است، اما انسانی که همچون نفس الامر در نظر گرفته شده است» (همان، ص ۴۱۳).

به عقیده کانت، این غایت نهایی، بنابه ماهیت علت غایی، علت تصویر طبیعت غایت‌مند است. به عبارت دیگر، طبیعت غایت‌مند برای وی طراحی و خلق شده است «زیرا بدون وی زنجیره غایت متتابع کاملاً مستقر نخواهد شد؛ و فقط در انسان، اما در انسان به عنوان موضوع (subject) اخلاقی است که با قانون‌گذاری نامشروط ناظر بر غایات روبرو می‌شویم که تنها او را قادر می‌سازد غایتی نهایی باشد که کل طبیعت به نحو غایت شناختی تابع آن است» (همان، ص ۴۱۴).

این انسان نه به عنوان بخشی از طبیعت محسوس، بلکه به عنوان ذاتی معقول و فی‌نفسه، به مدد آزادی خود، همراهی طبیعت با خواسته‌های متعالی خود را در خدمت گرفته و از آن برای تکمیل عالی‌ترین غایت خود یعنی رسیدن به کمال اخلاقی سود می‌جوید. کانت این آگاهی را "فرهنگ انضباط" (culture of discipline) نامیده است (ببینید همان، ب ۸۲، ص ۴۰۹ و همچنین ماحوزی، ۱۳۸۸). بنابر این نکته، نهایی‌ترین غایت جهان غایت‌مند، فرهنگ انضباط یا همان عالی‌ترین خیر ممکن برای انسان و به عبارت دیگر، خیر اعلا است؛ «قانون اخلاقی، به عنوان شرط عقلی صوری استفاده از اختیارمان، بنفسه و بدون وابستگی به هیچ غایتی به عنوان شرط مادی، برای ما الزام آور است؛ مع‌هذا غایتی نهایی را، البته به‌طور پیشین، برای ما تعیین می‌کند و ما را به تلاش به خاطر آن ملزم می‌سازد و این غایت عالی‌ترین خیر ممکن توسط اختیار در جهان است. شرط ذهنی‌ای که تحت آن انسان (و به حسب کلیه مفاهیم ما، هر موجود ذی‌عقلی) قادر است غایتی نهایی تحت قانون فوق برای خود وضع کند، خوشبختی است. نتیجتاً عالی‌ترین خیر فیزیکی ممکن در جهان، که ما باید تا آنجا که می‌توانیم آن را به عنوان غایت نهایی تحقق بخشیم، خوشبختی است: تحت شرط عینی هماهنگی انسان با قانون / اخلاقی، به عنوان شایستگی‌اش برای خوشبخت بودن» (کانت، ۱۳۸۱، ب ۸۷، صص ۳۳-۴۳۲).

در عبارت فوق، کانت همراهی دو مؤلفه خیر اعلا یعنی خوشبختی (سعادت) و اخلاقی (فضیلت) را عالی‌ترین خیر ممکن برای انسان معرفی کرده و این همراهی را نتیجه خدمت طبیعت غایت‌مند به انسان دانسته است. از آنجا که در تصویر غایت‌مندان جهان، تمامی اعیان



همچون وسایلی در خدمت انسان نظام یافته‌اند و از آنجا که سعادت یا همان توافق طبیعت با خواسته‌های انسان و احساس لذت از رفاه مذکور، لازمه و رکن اساسی تحقق خیر اعلا در تناسب و همراهی با فضیلت به‌مثابه رکن دیگر آن است، پس تصویر غایت‌مندانه جهان نه تنها امکان ناسازگاری طبیعت با خواسته‌های اخلاقی انسان را برطرف می‌کند بلکه با تبیین همراهی نظام طبیعت با اراده آزاد، امکان نیل به غایت نهایی اخلاق، یعنی خیر اعلا را به‌لحاظ نظری فراهم می‌سازد؛ «عقل به‌طور پیشین ما را وادار می‌کند تا با تمام قوایمان خیر اعلا را که عبارت است از ترکیب حداکثر رفاه موجودات ذی‌عقل با شرط اعلا خیر فی‌نفسه، یعنی عبارت است از سعادت کلی توأم با قانون‌مندانه‌ترین اخلاقیت، پیشرفت دهیم. در این غایت نهایی، امکان یک جزء، یعنی سعادت، به‌طور تجربی مشروط است، یعنی به تقوّم طبیعت (که ممکن است با این غایت موافق یا ناموافق باشد) وابسته است و از جنبه نظری ظنی [پروبلماتیک] است، درحالی‌که جزء دیگر، یعنی اخلاقیت، که بالنسبه به آن از تأثیرات طبیعت آزادیم، از حیث امکانش کاملاً پیشین است و به‌طور جزمی یقینی است. بنابراین برای واقعیت نظری عینی مفهوم غایت نهایی موجودات ذی‌عقل لازم است که ما نه‌تنها به‌طور پیشین غایتی نهایی را برای خود پیش‌فرض گرفته باشیم، بلکه خلقت، یعنی خود جهان نیز برای وجودش غایتی نهایی داشته باشد، که اگر اثباتش به‌طور پیشین ممکن باشد، به واقعیت ذهنی غایت نهایی [موجودات ذی‌عقل] واقعیت عینی خواهد افزود؛ زیرا اگر خلقت روی هم رفته غایتی نهایی داشته باشد نمی‌توانیم آن را به‌نحو دیگری جز به‌مثابه [غایتی] هماهنگ با غایت اخلاقی (که فقط آن است که مفهوم غایتی را ممکن می‌سازد) تعقل کنیم» (همان، ب ۸۸، صص ۳۸-۴۳۷).

بدین ترتیب طبیعت هدفمند با صدور نشانه‌ها و اشاراتی از خود دال بر همراهی با خواست تحقق غایات اخلاقی، امکان نیل به خیر اعلا و سعادت متناسب با فضیلت را برقرار می‌کند (see Allison, 2001, pp.228-29).

اما تصویر غایت‌مندانه از جهان، علاوه بر تبیین همراهی سعادت و فضیلت و در نتیجه امکان تحقق خیر اعلا، علتی ذی‌شعور را نیز برای جهان در نظر می‌گیرد زیرا تصور طبیعت

به‌مثابه یک کل ارگانیکی که در آن تمامی اجزاء در خدمت هم و در خدمت غایتی نهایی عمل کرده و در نتیجه انتظام ویژه‌ای در آن حاکم است، تصور یک علت ذی‌شعور که آن را اینچنین تولید نموده است نیز به‌دنبال دارد. به‌عبارت دیگر، طرح جهان غایت‌مند و لحاظ غایتی نهایی برای آن، مستلزم طرح علتی است که آگاهانه و از روی قصد، چنین نظامی را سامان بخشیده است (ببینید کانت، ۱۳۸۱، ب ۸۴، ص ۴۱۲ و همچنین ۸-۹۷، pp. Baths, 1996).

این تصویر که از هستنده‌های فوق محسوسی چون نظام معقول عالم، خدا و ذات معقول انسان (مقام تقدس) تشکیل شده است، نه تصویری تجربی و متعین، بلکه تصویری فی‌نفسه (نومنال) و بنابراین معقول است. از این‌رو تصویر اخیر مزاحم تصویر مکانیکی- نیوتنی جهان نیست (ببینید کانت، ۱۳۸۱، ب ۷۷، ص ۳۷۹). طبق این تصویر، موجود نخستین (علت اعلا) که خود نیز بیرون از جهان لحاظ می‌شود، جهان را به‌نحو اخلاقی و متناسب با اخلاقیات انسان و ملزومات تحقق خیر اعلا طراحی نموده و بدین ترتیب امکان سازگاری طبیعت و اخلاقیات را برقرار نموده است. زیرا غایت نهایی علت اعلا جهان در خلق عالم، انسان به‌عنوان موضوع اخلاق است و از همین‌رو جهان متناسب با این غایت طراحی شده است. بنابراین « مفهوم موجودات جهان تحت قوانین اخلاقی، اصلی (پیشین) است که انسان باید ضرورتاً موافق با آن درباره خود داوری کند. به‌علاوه اگر به‌طور کلی علتی برای جهان وجود دارد که از روی قصد و با عنایت به غایتی عمل می‌کند، این رابطه اخلاقی همان قدر بالضروره شرط امکان یک خلقت است که رابطه برطبق قوانین فیزیکی (یعنی اگر این علت ذی‌شعور غایتی نهایی نیز داشته باشد) همان، ب ۸۶، ص ۴۲۶).

به‌عقیده کانت، غایت‌شناسان فیزیکی تلاش می‌کنند از این تصویر به‌نوعی الهیات فیزیکی دست یابند. کانت این الهیات را بدان جهت که مفهوم طراح جهان غایت‌مند و منظم را عرضه می‌دارد ارزشمند دانسته است؛ «برهان فیزیکی- غایت شناختی فقط این حسن را دارد که ذهن را از نظاره جهان به جاده غایات و از طریق آن‌ها به یک صانع ذی‌شعور جهان هدایت می‌کند، زیرا نسبت اخلاقی با غایات و ایده یک چنین قانون‌گذار اخلاقی و صانع عالم به‌عنوان

مفهومی الهیاتی، گرچه در حقیقت اضافه‌ای محض‌اند، اما به‌نظر می‌رسد به‌خودی‌خود برپایه مبنای برهانی مزبور تکامل یافته باشند» (همان، ب ۹۱، ص ۴۷۰).

با این‌حال به‌عقیده کانت، این مفهوم صرفاً پیش‌فرضی ذهنی و غیر تقویمی است و نمی‌توان فرض وجود خدا در این تصویر را دال بر اثبات وجود آن دانست. وجود خدا در خدانشناسی فیزیکی یا متافیزیک نظری صرفاً یک پیش‌فرض است، زیرا این پیش‌فرض، به‌نحو اختیاری و صرفاً بر مبنای یک نیاز ذهنی (سوبژکتیو) در نظر گرفته شده و بنابراین یقینی نیست (see Withe Beck, 1984, p.252). به‌عبارت دیگر، الهیات فیزیکی نمی‌تواند مفهوم عرضه شده از خدا را متعین ساخته و آن‌را شایسته دانش الهیات سازد؛ بنابراین «الهیات فیزیکی، تا هر جا هم که پیش‌رانده شود نمی‌تواند هیچ چیز در باب یک غایت‌نهایی خلقت را برای ما فاش سازد؛ زیرا به‌طرح پرسش درباره آن نیز موفق نمی‌شود. البته می‌تواند مفهوم علتی ذی‌شعور برای جهان را به‌عنوان مفهومی ذهنی (یعنی تنها مفهوم سودمند برای سرشت قوه شناخت ما) از امکان چیزهایی که می‌توانیم موافق با غایات برای خودمان قابل فهم سازیم توجیه کند، اما نمی‌تواند این مفهوم را، خواه از جنبه نظری خواه از جنبه عملی، متعین‌تر سازد. کوشش برای نیل به هدفش که تأسیس یک الهیات باشد کامیاب نمی‌شود بلکه همچون یک غایت‌شناسی فیزیکی باقی می‌ماند زیرا در اینجا نسبت علی همیشه فقط به‌عنوان نسبتی که در طبیعت مشروط می‌شود لحاظ می‌شود و باید لحاظ شود؛ و بنابراین نمی‌تواند در باب غایتی که خود طبیعت به‌خاطر آن وجود دارد (و مبنایش باید در خارج از طبیعت جست‌وجو شود) پرس‌وجو کند، درحالی‌که مفهوم متعین علت‌اعلای ذی‌شعور جهان، و در نتیجه امکان یک الهیات، به‌ایده متعین همین [غایت] وابسته است» (کانت، ۱۳۸۱، ب ۸۵، ص ۴۱۶).

علاوه‌بر این، الهیات فیزیکی هرچند مفهوم صانع‌اعلا را فرض می‌گیرد ولی نمی‌تواند صفاتی فراتر از آنچه در تجربه حاصل می‌آورد عرضه کند؛ «چون داده‌ها، و در نتیجه، اصول تعیین‌کننده مفهوم علت‌ذی‌شعور جهان (به‌عنوان صانع‌اعلا) صرفاً تجربی‌اند، ما را به استنتاج هیچ صفتی فراتر از صفاتی که تجربه در آثار این علت آشکار می‌کند قادر نمی‌سازد» (همان،

ص ۴۱۷). از آنجا که فهم علت اعلا به‌نحو نظری و نسبت دادن صفاتی به او مستلزم علم مطلق من است، پس به‌صرف برهان غایت شناختی هیچ‌گاه نمی‌توان وجود علت اعلا را متعین ساخته و معرفتی ایجابی از آن عرضه کرد (ببینید همان، ص ۴۲۱). از این‌رو نهایت عرضه الهیات فیزیکی، دیو شناسی (رب‌النوع شناسی) یا همان الهیات تشبیهی است که پذیرای هیچ مفهوم متعینی نیست (ببینید همان، ب ۸۶، ص ۴۲۶).

با این‌حال، به‌عقیده کانت می‌توان الهیات فیزیکی را به‌مدد الهیات اخلاقی تکمیل و آن‌را همچون تمهیدی بر الهیات اخلاقی لحاظ کرد. از آنجا که موجود نخستین، هم علت قانون‌گذار برای طبیعت غایت‌مند و هم علت قانون‌گذار برای اخلاق است می‌توان به‌مدد الهیات اخلاقی، «طبیعت و صفات این علت نخستین را مبنای اعلا در قلمرو غایات تعقل کنیم و مفهومش را تعیین نماییم... برپایه اصل علیت موجود نخستین، که آن‌را بدین‌گونه تعیین کردیم، او را باید نه‌صرفاً به‌عنوان شعور و قانون‌گذار برای طبیعت بلکه به‌عنوان قدرت قانون‌گذار در قلمروی اخلاقی از غایات تعقل کنیم... بدین‌طریق غایت شناسی / اخلاقی کمبودهای غایت شناسی فیزیکی را جبران می‌کند و قبل از هر چیز یک الهیات تأسیس می‌کند» (همان، ص ۴۲۵). این ارتباط صرفاً یک‌سویه نیست، بلکه برهان اخلاقی نیز در مواردی چون اخلاقی بودن طبیعت و سازگاری فضیلت و سعادت از برهان فیزیکی - غایت شناختی بهره می‌برد. اما باید ببینیم چگونه برهان اخلاقی به‌عنوان بهترین مجرای اثبات خداوند مفهوم علت اعلا را تعیین می‌بخشد و در نتیجه الهیات فیزیکی را تکمیل می‌کند.

## الهیات اخلاقی

کانت عقل عملی را قوه وضع دستورها و تکالیف اخلاقی معرفی کرده و اصل پیشینی آن‌را آیین رفتار (maxim) دانسته است. عقل عملی با توجه به این اصل و بدون نظر به هرگونه غایت خارجی و صرفاً بر مبنای نفس تکلیف و صورت عمل، دستورهایی کلی و ضروری صادر می‌کند. اما تکلیف اخلاقی واجد ماده (محتوایی) نیز هست که به‌دلیل بهره‌مندی از آن،

الزام عملی یافته و حائز ارزش می‌شود. این ماده، رسیدن انسان به مقام خردمندی و به عبارت دیگر معقولیت وی است. نیل به این مقام، غایت نهایی اخلاق و قانون کلی و ضروری عقل عملی است. از آنجا که مقام خردمندی یا تقدس همانا مقام فعلیت کامل عقل عملی محض در موجودات خردمند است، پس نه تنها پیشروی به سوی این وضعیت تکلیف همگان است بلکه نفس این مرتبه غایت نهایی اخلاق است. کانت ضمن تشریح صورت‌بندی سوم اصل اخلاق - که مدعی است «چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری همیشه به‌عنوان یک غایت به‌شمار آوری و نه هرگز تنها همچون وسیله‌ای» (کانت، ۱۳۶۹، ۴۲۹، ص ۷۴) - به این غایت نهایی اشاره کرده است؛ «اکنون می‌گویم: انسان، و به‌طور کلی هر ذات خردمند، به‌منزله غایتی [مستقل و] بخودی خود، وجود دارد، و نه صرفاً به‌عنوان وسیله‌ای که این یا آن اراده، خودسرانه به‌کارش برد، بلکه در همه کارهایش، چه به خودش مربوط شود و چه به ذات‌های خردمند دیگر، همیشه باید در آن واحد در مقام غایت دانسته شود... اگر ذات‌هایی که وجود آن‌ها نه به اراده ما بلکه به اراده طبیعت وابسته است ذات‌هایی بی‌خرد باشند باز هم به‌عنوان وسیله ارزشی نسبی دارند و از این‌رو چیز نامیده می‌شوند؛ لیکن ذات‌های خردمند، شخص نام دارند زیرا عین نهادشان آنان را به‌عنوان [ذات‌هایی] مشخص می‌کنند [که] در نفس خویش غایت هستند، یعنی به‌عنوان چیزی که نباید فقط به‌منزله وسیله به‌کار رود و بدین جهت تا این حد، آزادی عمل را محدود می‌کنند و محل احترامند. پس این [ذات]‌ها فقط غایاتی ذهنی نیستند که وجودشان برای ما به‌عنوان نتیجه عمل ما ارزش داشته باشند، بلکه غایاتی عینی هستند، یعنی چیزهایی هستند که وجودشان به‌خودی خود او به‌نحو مستقل [غایت است]: آن هم غایتی که هیچ غایت دیگر نمی‌تواند جایش را بگیرد، بلکه باید خود تنها در حکم وسیله آن به‌کار رود، زیرا در غیر این صورت هیچ چیز دارای ارزش مطلق نخواهد بود؛ و اگر هر ارزش مشروط، و در نتیجه محتمل باشد، آنگاه هیچ اصل عملی برترینی که از جانب عقل معین شده باشد وجود نخواهد داشت» (همان، ۴۲۸، صص ۴-۷۲). این مطلب با آنچه کانت در نقد قوه حکم بیان کرده است شباهت دارد، با این تفاوت که در آنجا (نقد سوم)، انسان

معقول به‌عنوان امر فوق محسوس و نفس‌الامری غایت‌نهایی طبیعت محسوس و جهان است ولی در اینجا، انسان معقول به‌عنوان نهایی‌ترین غایت ممکن، اصل حقیقی وضع رفتار است.

اما نیل به مقام خردمندی یا همان تقدس برای انسان کار چندان ساده‌ای نیست زیرا به‌گفته کانت، انسان شهروند دو جهان است، یعنی به‌لحاظ بدن خود به عالم محسوس و پدیدارها تعلق دارد و بنابراین تحت قوانین طبیعت (مکانیسم) قرار دارد و به‌لحاظ روح و ذهن خود و در مقام عضوی از عالم معقول، تحت قوانینی مستقل از طبیعت است که بنیادشان بر عقل استوار است (ببینید همان، ۴۵۲، صص ۱۷-۱۱۶). این نزاع در وجود آدمی که در نظریه اخلاق طرح شده است ادامه نزاع طرح شده در نقد عقل محض است که در آن کانت با تفکیک علیت طبیعت از علیت آزادی، حیطة عملکرد این دو علیت را از هم جدا کرده است (see Kant, 1965, A<sub>541-45</sub>/B<sub>569-73</sub>). با این حال وی نمی‌تواند در نظریه اخلاق خود به‌صرف این تفکیک اکتفا کند زیرا بنابه مبانی فوق هر دو علیت در وجود آدمی ایفای نقش می‌کنند و چون محل تحقق غایات اخلاقی طبیعت بشر است، لااقل علیت طبیعی مزاحم علیت اراده آزاد است. بنابراین برای نیل به مقام خردمندی و تقدس، به دفع اصلی‌ترین مانع اخلاقی (فضیلت)، یعنی علیت امیال (بدن) نیاز داریم (see Allison, 2001, p.217). در اینجا صرف کنترل امیال نمی‌تواند این مزاحمت را برطرف کند، بلکه باید به‌لحاظ نظری نیز، نزاع علیت طبیعت و علیت آزادی برطرف شود.

کانت در نقد عقل عملی، نزاع اخیر را در قالب تعارض (آنتی‌نومی) عقل عملی طرح کرده است. به‌عقیده وی، در وجود تمام موجودات دو وجهی (محسوس و معقول)، میل به سعادت و عمل برطبق فضیلت وجود دارد. «سعادت همانا وضعیت یک موجود متعقل در عالم است به‌گونه‌ای که در همه هستی او همه چیز مطابق با خواست و اراده‌اش جریان دارد. بنابراین سعادت بر هماهنگی طبیعت‌جسمانی با تمامی غایت او و همچنین با مبدأ اساسی ایجاب‌کننده اراده او، مبتنی است» (کانت، ۱۳۸۵، ۱۲۴:۵، صص ۲۰۵). به‌عبارت دیگر، سعادت، آگاهی موجود معقول از مطبوعیت مستمر حیات است. [بنابراین] این آگاهی همراه با میل به لذت‌ها است به‌گونه‌ای که میل به لذت‌ها، میل به سعادت و میل به سعادت، میل به لذت‌ها است

(see Withe Beck, 1984, p.97). سعادت که در اینجا به مثابه مفهومی از فاهمه و نه احساس لحاظ شده است، معادل لذت ناشی از همراهی طبیعت با خواسته‌های انسان است که هر چند مطلوب است اما نمی‌تواند بنیاد اخلاق قرار گرفته و مبنای وضع تکالیف دانسته شوند (کانت، ۱۳۸۵، ص: ۱۱۲، ۵: ۱۸۷). از این رو تنها فضیلت (اخلاقیات) است که به مثابه بنیاد، فرامین اخلاقی را وضع می‌کند و تلاش می‌کند عالی‌ترین سطح تعقل و خردمندی را در انسان و به طور کلی تمامی موجودات خردمند متحقق سازد، زیرا فضیلت «آگاهی به پیشرفت بی‌پایان دستوره‌های آدمی به سوی مقام تقدس و قابلیت (disposition) همیشگی آن‌ها برای این پیشرفت» است (ببینید همان، ۵: ۳۳، صص ۸-۵۷).

به عقیده کانت برخلاف دیدگاه اپیکور و رواقیون در یکی دانستن سعادت و فضیلت، این دو کاملاً متفاوت از هم و به شدت ناهماهنگ‌اند. از آنجا که سعادت بر مبنای میل به لذت در صدد اعمال علیت است و فضیلت نیز بر مبنای آزادی اراده اعمال علیت می‌کند، بنابراین نزاعی دائمی در وجود انسان برقرار است. با این حال، کانت پایان این نزاع را امری ممکن و اتحاد ترکیبی آن‌ها در مفهوم "خیر اعلا" را شدنی دانسته است؛ «آشکار است که دستوره‌های فضیلت و دستوره‌های سعادت فردی، به لحاظ مبدأ عملی برترشان، کاملاً ناهماهنگ‌اند؛ و هر چند هر دو به خیر/اعلائی واحد که توأمان آن‌را ممکن می‌سازند، تعلق دارند ولی در عین حال چنان متباین با هم‌اند که در فاعل واحد شدیداً یکدیگر را محدود و مهار می‌کنند. لذا این سؤال که «خیر/اعلا چگونه به لحاظ عملی ممکن است؟» به رغم همه آن تلاش‌ها برای جمع میان این دو، که تا کنون صورت گرفته است، همچنان مسئله‌ای حل نشده است... [بنابراین] سعادت و اخلاقی بودن دو مؤلفه مخصوصاً متمایز خیر/اعلا است و بنابراین جمع میان آن‌ها را به نحو تحلیلی نمی‌توان درک کرد (یعنی چنان که گویی انسانی که جویای سعادت خویش است باید از طریق صرف تحلیل تصور خویش دریابد که به موجب این نوع رفتار، با فضیلت است یا چنان که گویی انسانی که فضیلت را دنبال می‌کند باید در آگاهی به چنین رفتاری دریابد که به حکم همین واقعیت از قبل سعادت‌مند است). [از این رو] باید این جمع میان آن‌ها، نوعی ترکیب مفاهیم

باشد» (همان، ۱۱۲: ۵، ص ۱۸۷، همچنین در خصوص چیستی خیر اعلا و مؤلفه‌های آن ببینید ریث، ۱۳۸۸، صص ۵۸-۱۳۱).

حل این تعارض و نیل به خیر اعلا تا آن حد برای اخلاق ضروری است که کانت محال بودن خیر اعلا را با بطلان نظریه اخلاق مساوی دانسته است، زیرا خیر اعلا غایت نهایی عقل عملی و اخلاق است؛ «از آنجا که ترویج این خیر/اعلا، که تصور آن حاوی این پیوند [سعادت با فضیلت] است، موضوع ضروری پیشین اراده ماست و ارتباطی ناگسستنی با قانون اخلاق دارد، پس در صورت محال بودن ترویج خیر اعلا ضرورتاً بطلان قانون اخلاق نیز، نتیجه می‌شود. بنابراین اگر خیر برتر از طریق قواعد عملی ممکن نیست، در آن صورت قانون اخلاق نیز که ما به [ترویج] آن فرمان می‌دهد، معطوف به غایات موهوم عبثی است و در نتیجه باید باطل باشد» (همان، ۱۱۴: ۵، ص ۱۸۹).

بنابه اهمیت خیر اعلا برای نظریه اخلاق، ما مکلف به تعقیب آن هستیم، هرچند نیل به آن مستلزم اصول موضوعه‌های چندی است زیرا علاوه بر "اراده آزاد" در وضع تکالیف اخلاق، به منظور تابعیت کامل اراده تحت فرامین اخلاق (عقل عملی) و نیل به فضیلت کامل نیازمند "بقاء نفس" پس از مرگ تن، و در هماهنگ نمودن سعادت و فضیلت و به عبارت دیگر، امیال و اخلاقیات، نیازمند عملکرد "خداوند" هستیم. بدین ترتیب کانت اصل موضوع وجود خدا را در کنار دو اصل موضوعه اختیار و بقاء نفس به عنوان ملزومات اصلی نظریه اخلاق طرح نموده و بدین طریق به سه ایده استعلایی عقل محض، تعین می‌بخشد؛ «این ایده‌ها به کمک یک قانون عملی قطعی و به عنوان شرایط ضروری امکان‌پذیری که به فرمان آن قانون باید موضوع اراده قرار بگیرد، واقعیت عینی کسب می‌کنند. یعنی از طریق آن قانون، بدون آن که بتوانیم نوع و نحوه ارتباط مفهوم این ایده‌ها با موضوع [مصدق] شان را نشان دهیم، می‌آموزیم که آن‌ها موضوع و [مصدقی] دارند» (کانت، ۱۳۸۵، ۱۳۵: ۵، ص ۲۲۱).

به عقیده کانت اصل موضوع «قضیه‌ای نظری است که به این اعتبار اثبات‌ناپذیر است ولی نتیجه لازم یک قانون عملی پیشین نامشروط و معتبر است» (کانت، ۱۳۸۵، ۱۲۲: ۵،



ص ۲۰۲). از اینرو اصل موضوع ناظر به عمل است و نه نظر. از آنجا که خیر اعلا امری ضروری و تعقیب آن تکلیفی همگانی است، اصول موضوعه‌های آن نیز واقعیاتی ضروری و متعین هستند (see Withe Beck, 1984, p.253).

کانت در اثبات خداوند که وجود آن برای هارمونی و ارتباط سعادت و فضیلت مسلم فرض شده است می‌گوید: «در قانون اخلاق هیچ زمینه‌ای برای ارتباط میان اخلاق و سعادت متناسب با آن موجود نیست. لیکن در وظیفه عملی عقل محض، یعنی جستجوی خیر/اعلا، چنین ارتباطی ضروری فرض شده است زیرا ما باید برای ارتقا خیر/اعلا بکوشیم و بنابراین باید این خیر ممکن باشد. بر این اساس، وجود علّتی برای همه طبیعت، متمایز از خود طبیعت و حاوی مبدأ این ارتباط، یعنی حاوی مبدأ هماهنگی دقیق سعادت با اخلاق، نیز باید مسلم گرفته شود... در نتیجه ما نه فقط می‌توانیم، بلکه به‌صورت الزامی که به‌عنوان یک ضرورت منضم به تکلیف است، می‌باید امکان این خیر/اعلا را مفروض بگیریم. و از آنجا که چنین چیزی فقط به‌شرط وجود خدا ممکن است، بنابراین فرض وجود خدا را به‌صورتی جدایی‌ناپذیر به تکلیف پیوند می‌زند. یعنی فرض وجود خدا از نظر اخلاقی ضرورت دارد» (کانت، ۱۳۸۵، ۱۲۵:۵، صص ۲۰۶-۲۰۷).

بنابه نکته فوق، خداوند باید طبیعت را چنان با اخلاقیات هماهنگ سازد که بین علیت امیال و علیت اراده آزاد مغایرتی دیده نشود. «این علت برتر باید حاوی مبدأیی باشد که طبیعت را، نه صرفاً با قانون اراده موجودات متعقل، بلکه با تصور این قانون نیز به اعتبار اینکه آن موجودات متعقل مبدأ ایجاب‌کننده برتر اراده خویش قرارش می‌دهند، هماهنگ می‌سازد. و بنابراین باید این علت حاوی مبدأ هماهنگی طبیعت نه فقط با صورت اخلاق بلکه با اخلاقی بودن موجودات به‌عنوان انگیزه آن‌ها، یعنی مبدأ هماهنگی طبیعت با خصلت اخلاقی آن‌ها نیز باشد. بنابراین خیر/اعلا فقط بر مبنای فرض یک موجود متعال و دارای علیتی هماهنگ با خصلت اخلاقی، در عالم ممکن است» (همان، ص ۲۰۶).

کانت در نقد عقل عملی چگونگی عملکرد خداوند در این باب را تبیین نکرده است ولی همان‌گونه که ذکر شد، در نقد قوه حکم که پس از نقد عقل عملی نگارش شده است، با طرح هارمونی طبیعت با اراده انسان، امکان سازگاری سعادت و فضیلت را تبیین نموده است. قوه حکم تأملی با ارائه تصویری غایت‌مند از جهان و لحاظ طراحی ذی‌شعور در خلق اخلاقی این جهان، و معرفی انسان معقول به‌عنوان غایت نهایی خلقت، امکان همیاری و همراهی طبیعت با خواسته‌های اخلاقی انسان را برقرار ساخته و بدین ترتیب، موانع موجود در انسان برای رسیدن به مقام تقدس و در نتیجه نیل به مقام خیر اعلا را برطرف می‌سازد (see Allison, 2001, p.233). از آنجا که نزاع سعادت (امیال) و فضیلت (خیر اخلاقی)، نزاع شرّ بنیادی (radical evil) و خیر است، کانت حل این نزاع و همراهی سعادت با فضیلت را لازمه خیر اعلا دانسته و امکان این همراهی و در نتیجه حصول خیر اعلا توسط خداوند را دال بر وجود خداوند و ضرورت و عینیت آن دانسته است (see Ibid, p.231 & Ward, 1996, p.256).

این مسئله نه تنها الهیات فیزیکی را به‌مثابه تمهیدی بر الهیات اخلاقی معرفی می‌کند بلکه مفهوم عرضه شده از خدا در الهیات فیزیکی را از طریق ایده‌ای از موجود اعلا- که در ما ریشه دارد و به‌عبارت دیگر، فطری ما است (ببینید کانت، ۱۳۸۱، ب ۸۸، ص ۴۴۳)- یعنی در الهیات اخلاقی تعیین می‌بخشد؛ «غایت‌شناسی فیزیکی، برپایه غایات طبیعت، یک علت ذی‌شعور جهان را برای قوه حاکمه تأملی نظری به‌طور کافی اثبات می‌کند. غایت‌شناسی اخلاقی همین علت ذی‌شعور جهان را به‌وسیله مفهوم غایتی نهایی، که ناچار است آن را از نظرگاهی عملی به خلقت نسبت دهد، برای قوه حاکمه عملی اثبات می‌کند. واقعیت عینی ایده خدا، به‌عنوان صانع اخلاقی جهان، یقیناً نمی‌تواند تنها به‌وسیله غایات فیزیکی اثبات شود. مع‌هذا، اگر شناخت این غایات با شناخت غایت اخلاقی تلفیق شود، در پرتو دستور عقل محض به جست‌وجوی وحدت اصول تا سرحد امکان، برای حمایت از واقعیت عملی این ایده [خدا] به‌کمک ایده‌ای که عقل از دیدگاهی نظری برای قوه حاکمه فراهم می‌کند اهمیتی عظیم دارند» (همان، ص ۴۴۱).

به عقیده کانت، چون در نظام غایات، انسان غایت فی نفسه (end in itself) است - «یعنی هرگز هیچ موجودی (حتی خداوند) نمی‌تواند آن را صرفاً به‌عنوان وسیله، بدون آنکه در عین حال غایت فی نفسه نیز باشد، مورد استفاده قرار دهد... و این همه به‌دلیل آن است که انسان تابع قانون اخلاق، به‌عبارت دیگر، تابع چیزی است که در حد ذات خود مقدس است و تنها بر مبنای آن و در هماهنگی با آن می‌توان چیزی را مقدس خواند. زیرا این قانون اخلاق بر خودآیینی اراده او به‌عنوان اراده مختار مبتنی است» (کانت، ۱۳۸۵، ۳۲-۱۳۱:۵، ص ۲۱۶) - و چون غایت نهایی انسان، رسیدن به خیر اعلا است پس غایت نهایی خداوند در خلقت جهان نیز خیر اعلا است؛ «وقتی می‌پرسیم غایت نهایی خداوند از آفرینش عالم چیست، نباید گفت غایت او سعادت موجودات متعقل در این عالم است، بلکه باید خیر/اعلا را غایت خداوند دانست» (همان، ۱۳۰:۵، ص ۲۱۴).

هرچند در وضع تکالیف اخلاقی، وجود خدا مبنای تصمیم‌گیری‌های ما نیست ولی کسی که به وجود خدا قائل نیست، دستورالعمل‌های اخلاقی را بی‌محتوا می‌کند، زیرا تحقق سعادت متناسب با اخلاقیات (فضیلت) به‌مثابه ماده دستورالعمل‌های اخلاقی، غایتی است که هر فاعل اخلاقی باید برای رسیدن به آن تلاش کند (ببینید کانت، ۱۳۸۱، ب ۸۷، ص ۴۳۴).

از آنجا که غایت نهایی غایت‌مندی فیزیکی، همان غایت نهایی غایت‌مندی اخلاقی است، کانت مدعی است این عقل عملی در موجودات ذی‌عقل است که این غایت را فراهم می‌کند؛ «بنابراین، غایت مزبور را، چون ایده‌اش فقط در عقل قرار دارد، از جهت امکان عینی‌اش می‌توان و باید فقط در موجودات ذی‌عقل جست‌وجو کرد، و عقل عملی این موجودات نه تنها این غایت نهایی را فراهم می‌کند بلکه این مفهوم را از حیث شروطی نیز که فقط تحت آن‌ها می‌توانیم یک غایت نهایی خلقت را تعقل کنیم تعیین می‌کند» (همان، ب ۸۸، ص ۴۳۸). این عبارت مدعی است حتی مفهوم غایت نهایی برای طبیعت نیز توسط عقل عملی طرح می‌شود. زیرا عقل عملی، قانون‌گذار اخلاق و تعیین‌کننده غایت نهایی است، از اینرو طراح جهان غایت‌مند نیز واجد عقل عملی است و جهان را به‌نحو اخلاقی، یعنی در راستای غایت نهایی

اخلاق خلق کرده است. کانت در این باره می‌گوید: «اما یک غایت نهایی صرفاً مفهومی از عقل عملی ما است و ممکن نیست از هیچ داده تجربی برای داوری نظری درباب طبیعت استنتاج شود یا برای شناخت طبیعت به کار رود. هیچ استفاده‌ای از این مفهوم میسر نیست مگر استفاده از آن برای عقل عملی برطبق قوانین اخلاقی، و غایت نهایی خلقت آن تقومی از جهان است که با چیزی که فقط می‌توانیم آن را برطبق قوانین معین کنیم، یعنی غایت نهایی عقل محض عملی ما، و البته تا جایی که باید عملی باشد، هماهنگ است» (همان، ص ۴۳۹). این سخن بدین معنا است که غایت نهایی جهان (خیر اعلا) همانا شکوفایی کامل عقل عملی یعنی رسیدن به مقام تقدس است که در آن نزاعی بین امیال و اخلاقیات وجود ندارد. از آنجا که خداوند نیز به‌عنوان موجودی ذی‌شعور و صانع اخلاقی جهان واجد عقل عملی محض (کامل) است، به‌نحوی که در وی عقل عملی اخلاقی همان عقل عملی فنی است (ببینید همان، ص ۴۴۰). پس نه تنها خداوند و عقل عملی محض یکی‌اند، بلکه غایت نهایی جهان نیز همان خداوند و به‌عبارت دیگر عقل عملی محض است (see Ward, 1996, pp.255-56 & Ginsborg, 2005, p.21). چون این نتیجه و وحدت صرفاً محصول عقل عملی است و هیچ‌گونه شناخت نظری درپی ندارد، کانت هرگونه الهیات نظری، بت‌پرستی، جادوگری و دیو‌شناسی که به اشتباه تصویرهایی غیر حقیقی از خداوند ارائه می‌دهند را کنار نهاده است.

از آنجا که خداوند به‌عنوان موجود نخستین، هم دارای خرد و هم علت اخلاقی جهان است، و بنابراین واجد عالی‌ترین عقل عملی محض است، کانت فرامین کلی عقل عملی محض را فرامین خداوند و در نتیجه فرامین دینی خوانده است؛ «به این طریق الهیات نیز بی‌واسطه به مذهب، یعنی به رسمیت شناختن تکالیف ما به‌عنوان فرامین الهی، منتهی می‌شود، زیرا فقط به رسمیت شناختن تکالیف ما و غایت نهایی تحمیل شده توسط عقل بر ما است که اول‌بار توانست مفهوم خدا را به‌طور معین به‌بار آورد» (کانت، ۱۳۸۱، ب ۹۱، ص ۴۷۴). «به این طریق، قانون اخلاق از طریق تصور خیر/اعلا به‌عنوان غایت نهایی و موضوع عقل عملی محض به دین منجر می‌شود. دین عبارت است از تصدیق همه تکالیف به‌عنوان فرامین الهی، اما نه فرامین الهی

به‌عنوان الزام یعنی به‌عنوان اوامر خودسرانه و امکانی یک اراده بیگانه، بلکه به‌عنوان قوانین ذاتی هر اراده مختار به‌معنای دقیق کلمه «کانت، ۱۳۸۵، ۵:۱۲۹، ص ۲۱۲ و ببینید کانت، ۱۳۸۰، صص ۱۵-۱۱۴).

لحاظ فرامین عقل عملی به‌عنوان فرامین خداوند به ما اجازه می‌دهد صفاتی چون دانای مطلق، توانای مطلق، نیک مطلق، عادل، سرمدیت، حضور مطلق و غیره را به‌نحو تمثیلی به خداوند نسبت دهیم، بی‌آنکه بتوانیم او را بشناسیم و به‌نحو نظری چیزی به او نسبت دهیم (ببینید کانت، ۱۳۸۱، ۸۶، ص ۴۲۵ و ب ۸۸، ص ۴۴۱). کانت این عملکرد را توسعه شناخت ایده‌های عقل دانسته است، هرچند این توسعه به‌معنای معرفت نظری به آن‌ها نیست؛ «از این طریق شناخت نظری عقل محض در حقیقت توسعه پیدا می‌کند. ولی این توسعه تنها عبارت از این است که در مورد آن مفاهیم که در غیر این صورت عقل محض آن‌ها را مفاهیمی ظنی (صرفاً قابل تصور) می‌دانست، اینک به‌طور قطعی اثبات شده است که بالفعل مصداق و ماب‌ازایی دارند. و این به‌دلیل آن است که عقل عملی، به‌وجود آن‌ها برای امکان موضوع [= غایت] خود، یعنی خیر اعلا، که به‌لحاظ عملی مطلقاً ضروری است، به‌صورتی ناگزیر نیاز دارد و همین مجوز عقل نظری برای مفروض گرفتن آن‌هاست. ولی این توسعه عقل نظری، به‌معنای 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 به‌صورت بالفعل موضوعات [و مصادیق] (ممکن) خاص خویش را دارند، به‌دست نمی‌آید و به‌علاوه از این رهگذر چیزی از جنس شهود آن‌ها دستگیر ما نمی‌شود (و در حقیقت چنین تقاضایی نمی‌توان کرد). بنابراین به‌موجب قبول این واقعیت برای آن‌ها، هیچ‌گونه قضیه ترکیبی، امکان‌پذیر نمی‌شود» (کانت، ۱۳۸۵، ۵:۱۳۴، صص ۲۱-۲۲۰). بدین ترتیب الهیات حقیقی نزد کانت یعنی الهیات اخلاقی که در همراهی با الهیات فیزیکی - غایت شناختی مجهز شده است، صرفاً در منشی اخلاقی شکل گرفته و خود را در مرزهای آن محدود می‌کند.

## نتیجه

به عقیده کانت، برهان فیزیکی - غایت شناختی بر وجود خداوند به دلیل ارتباط با مبانی برهان اخلاقی - غایت شناختی است که به عنوان برهانی ارزشمند لحاظ می‌شود. زیرا الهیات اخلاقی، الهیات فیزیکی - غایت شناختی را تکمیل می‌کند. با این حال، هر چند الهیات اخلاقی، مفهوم فرض شده از خداوند در الهیات فیزیکی - غایت شناختی را تعیین می‌بخشد و در نتیجه واقعیت وجود خدا به عنوان طراح اخلاقی جهان غایت‌مند را اثبات می‌کند، ولی الهیات فیزیکی - غایت شناختی نیز با عرضه تصویری معقول (فی نفسه) و غایت‌مند از جهان، بنیاد نظری عملکرد خداوند در هماهنگ نمودن سعادت و فضیلت در خیر اعلا که لازمه نظریه اخلاق و الهیات اخلاقی است را تبیین می‌کند، از همین رو همچون تمهیدی بر الهیات حقیقی عمل می‌کند. در این همکاری دو سویه، ایده غایت نهایی طبیعت با ایده غایت‌مندی اخلاقی متحد شده و خداوند به عنوان طراح ذی‌شعور جهان اخلاقی (غایت‌مند)، به مثابه عقل عملی محض معرفی می‌شود. این خداشناسی که کانت آن را بهترین نوع الهیات دانسته است، صرفاً بر مبنای عقل عملی شکل گرفته و در نتیجه فرامین عقل عملی محض را به عنوان فرامین دینی و مقدس معرفی می‌کند.

## منابع

-Allison,H.E.(2001) "*Kant's Theory of Taste*", Cambridge University Press, First Published.

-Baths, R. E.(1996) "*Teleology and Scientific method in Kant's Critique of Judgment*", Immanuel Kant critical Assessment. Vol. 4.

-Ginsborg,H.(2005)"*Kant's Aesthetics and Teleology*", Stanford Encyclopedia of Philosophy.

- Kant,I(1965) "*Critique of Pure Reason*", Trans by Norman Kemp Smith , pressdin Macmillan.

- Ward, Keith(1996) "*Kant's Teleological Ethics*", Immanuel Kant critical Assessment. Vol. 3.

- Weithe Beck, L.(1984) "*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*", the University of Chicago press, London.

- اسکروتن، راجر. (۱۳۸۳) "کانت"، ترجمه علی پایا، انتشارات طرح نو، چاپ اول.

-ریث، آندریو. (۱۳۸۸) "دو مفهوم از خیر/علا در اندیشه کانت"، ترجمه رضا ماحوزی، فصلنامه علمی-ترویجی نقش جهان، دانشگاه اصفهان، سال چهارم، شماره بیست و یکم، زمستان.

-کانت، ا. (۱۳۸۵) "درس‌های فلسفه اخلاق"، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی،

-کانت، ا. (۱۳۸۱) "تقد قوه حکم"، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، چاپ دوم.

-کانت، ا. (۱۳۸۰) "تقد عقل عملی"، ترجمه انشاء الله رحمتی،

-کانت، ا. (۱۳۶۹) "بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق"، ترجمه حمید عنایت- علی قیصری، انتشارات خوارزمی، چاپ اول.

- ماحوزی، رضا. (۱۳۸۹) "جدال مکانیسم و غایت‌مندی و راه‌حل استعلایی آن در نقدهای اول و سوم کانت"، مجله علمی- پژوهشی پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، سال ۵۳، بهار و تابستان، شماره مسلسل ۲۱۵.

- ماحوزی، رضا. (۱۳۸۹) "مفهوم فرهنگ از نظر کانت"، فصلنامه علمی- پژوهشی علوم اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر، پیش شماره نهم، تابستان.

- ماحوزی، رضا. (۱۳۸۷) "زیبایی و استقراء در فلسفه نقادی کانت"، مجله نامه حکمت، سال ششم- شماره اول، بهار و تابستان.