



University of Tehran Press

"Much Ado About Nothing" On the Kantian Faith

Ali Hassanzade^{1*}  Morteza Shajari² 

1. Corresponding Author, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: alihasso1989@gmail.com

2. Department of Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: mortezashajari@tabrizu.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received: 2024 July 22
Received in: 2025 January 24
Accepted: 2025 April 22
Published online 2025 June 02

Keywords:
enthusiasm,
faith,
Kant,
the empty,
the transcendental

ABSTRACT

Under the influence of Modern philosophers prior to himself, Kant tried to examine the important philosophical problems through a crucial turn that he himself called "Copernican Revolution". Theological Problems such as God, spirit, religion, and the nature of faith were among the most important problems that underwent a transformation through this Copernican Revolution. This paper claims that one can read the whole Kantian project as an encounter with the traditional faith. In the present paper thus we try as far as possible to study different aspects of Kant's engagement with the problem of faith. This study will be possible only if we could properly answer the following question: Once he rejected the traditional faith, how could Kant speak positively of a new kind of faith? After examining Kant's different works, we were led to the conclusion that even though Kant rejected the traditional faith, he did not fall into the Postmodern indifferent faithlessness but rather spoke of a new faith that, on the one hand, has rid itself of enthusiasm, spirit-seeing, and narcissism and is, on the other hand, at odds with indifference, irresponsibility, and heteronomy. Kantian faith is an ethical, transcendental, empty faith based on human hope and courage.

Cite this article: Hassanzade, A. & Shajari, M. (2025). "Much Ado About Nothing": On the Kantian Faith. *Philosophy of Religion*, 22, (1), 49-61. <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.379239.1006061>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.379239.1006061>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تبریز

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

«هیاھوی بسیار بر سر هیج» در باب ایمان کانتی

علی حسن زاده^۱ مرتضی شجاری^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران، رایانامه: alihasso1989@gmail.com

۲. گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران، رایانامه: mortezashajari@tabrizu.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۳/۱۲

کلیدواژه:

امر استعلایی،

امر تهی،

ایمان،

تعصب شورمندانه،

کانت.

کانت تحت تأثیر فیلسوفان مدرن پیش از خویش کوشید مسائل مهم فلسفی را از طریق چرخش تعیین کننده‌ای که او خود آن را «انقلاب کوپرنیکی» می‌نامید بررسی کند. از جمله مهم‌ترین مسائلی که با این انقلاب کوپرنیکی در دستان کانت صورت‌بندی نوین یافتند، مسائل مربوط به الهیات نظیر خدا، روح، دین و ماهیت ایمان بود. دعوی مقاله حاضر این است که می‌توان کل پروژه فلسفی کانت را به‌منزله قسمی مواجهه با ایمان سنتی خوانش کرد. بنابراین، در مقاله حاضر حتی‌الامکان می‌کوشیم با ارائه قطعاتی از آثار متعدد کانت، جوانب مختلف دیدگاه او نسبت به ایمان را بررسی کنیم. این بررسی تنها زمانی میسر می‌شود که بتوانیم به نحوی درخور به این پرسش پاسخ دهیم که با رد ایمان سنتی ایمان به چه معنا در اندیشه کانت ممکن است؟ پس از بررسی آثار مختلف کانت، به سوی این نتیجه‌گیری سوق یافتیم که کانت گرچه ایمان سنتی را رد کرد، در دام بی‌ایمانی و لنگرانه پسامدرن فروغلطید بلکه در عوض از ایمانی نو سخن گفت. این ایمان نو از سویی عاری از تعصب شورمندانه، روح‌بینی و خودشیفتگی است و از سوی دیگر به مخالفت با بی‌تفاوتی، بی‌مسئولیتی و دگرآیینی برمی‌خیزد. ایمان کانتی، ایمانی اخلاقی، استعلایی، تهی و مبتنی بر امید و شجاعت بشری است.

استناد: حسن زاده، علی و شجاری، مرتضی (۱۴۰۴). «هیاھوی بسیار بر سر هیج»: در باب ایمان کانتی. *فلسفه دین*، ۲۲ (۱)، ۴۹-۶۱.

<http://doi.org/10.22059/jpht.2025.379239.1006061>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.379239.1006061>

© نویسندگان



مقدمه

الهیات دوران قرون وسطی، که تحت تأثیر ژرف و گسترده آگوستین شکل گرفته بود، برای خدا در نسبت با جهان و موجودات درون آن شأنی از بیخ و بن متفاوت در نظر گرفته بود: خدا به منزله امری برتر و فراتر از همه موجودات جهان، خدا به منزله امری متعالی. این خدای قرون وسطایی گرچه متعالی و فراتر از این جهان است، از طریق وحی و معجزات در امور این‌جهانی مداخله می‌کند. به بیان دیگر، از منظر الهیات قرون وسطی خدا در عین تعالی در این جهان دست‌اندرکار است و قسمی درون‌ماندگاری نیز دارد. به‌رغم این پافشاری بیش‌و‌کم مشخص بر شأن درون‌ماندگار خدا، در الهیات قرون وسطی کفه ترازو به سوی تعالی خدا سنگینی می‌کرد (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰: ۲۲). در این الهیات، از آنجا که خدا یگانه وجود و یگانه حقیقت است، ایمان، خواه در تضاد با عقل خواه در توافق با آن، ایمان به موجود یا وجودی سرشار و حقیقی است.

با شروع دوران مدرن، نظام عظیم الهیات قرون وسطی دستخوش دگرگونی و شاید حتی تزلزل بزرگی شد. فیلسوفان مدرن برداشت‌های فلسفی-منطقی از خدا را که بیش‌و‌کم همه از قسمی درون‌ماندگاری بهره‌مند بودند به جای برداشت تعالی‌محور قرون وسطی نشان‌دادند. مثلاً، دکارت تلاش برای بنای فلسفه مدرن را نه از یقین به خدایی متعالی بلکه از شک فراگیر آغاز کرد. فلسفه دیگر نه از وجود متعالی مطمئن بلکه از دل شک من‌اندیشنده در چنین وجودی سربرمی‌آورد. از همین روست که دکارت در اواخر کتاب اول گفتار در روش می‌گوید: «بر آن شدم که دیگر طلب نکنم مگر دانشی را که در نفس خود یا در کتاب بزرگ جهان بیابم.» (دکارت، ۱۳۹۶: ۷). اسپینوزا در تلاش برای چیرگی بر دوگانه‌انگاری دکارتی خدا را نه امری فراتر از طبیعت بلکه همسان با طبیعت در نظر گرفت. او در قضیه ۱۱ از بخش اول کتاب/خلاق خدا و جوهر (طبیعت) را این‌همان می‌انگارد (اسپینوزا، ۱۳۹۳: ۲۳). از سوی دیگر، لاک در کتاب چهارم جستاری در خصوص فاهمه بشری، به‌رغم تلاش برای حفظ برخی از اصول الهیات مسیحی، تحت تأثیر عصر روشنگری تعادلی تازه بین وحی و خرد ایجاد می‌کند؛ تعادلی که در آن تأکید بیشتر بر خرد به چشم می‌آید (لاک، ۱۳۹۹: ۶۲۳). به همین سان، هیوم در بخش دهم کتاب کاوشی در خصوص فهم بشری، با عنوان «در باب معجزات»، می‌کوشد «سد ماندگاری» در برابر «همه انواع توهم خرافی» برپا کند (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۱۴) و در بخش یازدهم با عنوان «در باب یک مشیت خاص الهی و یک وضعیت آتی» با تأکید بر «کبر و تخیل آدمیان» (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۴۶) برهان نظم را به پرسش بکشد (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۴۶). از همین چند نمونه انگشت‌شمار کاملاً مشخص است که با جریان مدرن اندیشه گسست بزرگی از الهیات قرون وسطی روی می‌دهد. به بیان مختصر و مفید گرنز و اولسن، این شعار قرون وسطایی آنسلم که «ایمان دارم تا درک بکنم» در دوره مدرن به چنین شعاری دگرگون می‌شود: «به چیزی ایمان دارم که می‌توانم درکش کنم.» (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰: ۲۴ - ۲۵).

با ظهور کانت فصلی تازه و مهم در تاریخ الهیات گشوده شد. کانت، که از سویی دلبسته قطعیت ریاضیات و فیزیک زمانه خود و نیز نظام‌های عقل‌گرایانه دکارت و لایبنیتس بود و از سوی دیگر تحت تأثیر هیوم به نقش تجربه در اندیشه بشری و اهمیت حدگذاری بر تقلاهای فراطربری عقل پی برده بود، کوشید مسائل مهم فلسفی را از طریق چرخش تعیین‌کننده‌ای که او خود آن را «انقلاب کوپرنیکی» می‌نامید بررسی کند. از جمله مهم‌ترین مسائلی که با این انقلاب کوپرنیکی در دستان کانت صورت‌بندی نوین یافتند مسائل مربوط به الهیات، نظیر خدا و روح و دین و ماهیت ایمان، بود. اغراق نیست اگر بگوییم که هیچ اثری از کانت را نمی‌توان یافت که به نحوی از انحا در پیوند با یکی از این مسائل مربوط به الهیات نباشد. از همین رو می‌توان ادعا کرد که اندیشه کانت قسمی مواجهه با الهیات سنتی است. یکی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین دغدغه‌های کانت در سرتاسر حرفه فلسفی‌اش نقد و در بهترین حالت جرح و تعدیل الهیات سنتی بوده است. چون الهیات به منزله سنتی غنی دعاوی فراوانی را در مورد انسان و جهان و علم انسان مطرح کرده است.

گرنز و اولسن بر این عقیده‌اند که کانت بنیادی نو برای الهیات ابداع کرد (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰: ۴۴). از دید آنان، تفاوت کانت با متألّهان کلاسیک در این بود که کانت، همخوان با آرمان فیلسوفان دوران مدرن، اندیشه فلسفی-الهیاتی خویش را نه بر بنیاد مکاشفه بلکه بر بنیاد انسان به منزله موجودی عقلانی پی افکند. با این همه، به دیده آن‌ها، نوآوری مهم کانت نسبت به

دئیست‌ها پافشاری بر الزام تجربه اخلاقی به «منزله بنیاد دین بود. دئیست‌ها یا مدافعان دین طبیعی، که اصول ایمانی دین مکشوف یا وحیانی را متزلزل به شمار می‌آوردند، عقل تزلزل‌ناپذیر بشری را یگانه سکونت‌گاه مطمئن اصول دین تلقی می‌کردند. به نظر گرنز و اولسن آثار کانت مرگ دئیسم عصر روشنگری را اعلام کرد. زیرا «کانت نشان داد که آن اصول محوری مابعدالطبیعه که دئیسم بر اساس آن بنا شده بود- یعنی اصولی چون وجود خدا، نامیرایی روح، آزادی انسان- اصولی هستند که با عقل نظری نمی‌توان آن‌ها را اثبات کرد.» (گرنز و اولسن، ۱۳۹۰: ۴۵).

برخلاف گرنز و اولسن که اندیشه کانت در باب دین را اعلام مرگ دئیسم تلقی می‌کنند، آلن وود با پافشاری بر مقدمه دوگانه کانت در رد مکاشفه (مقدمه نظری که طبق آن ما نمی‌توانیم شناختی از امور فراحسی داشته باشیم و مقدمه عملی که طبق آن به منزله موجودات عقلانی رسالت ما این است که خودآیین باشیم) اندیشه دینی کانت را دئیستی قلمداد می‌کند (Wood, 1991: 2). با این حال، هم گرنز و اولسن هم آلن وود بر اهمیت الهیات در اندیشه کانت تأکید کرده‌اند. برخلاف این رویکرد، شارحان دیگر بر این عقیده‌اند که الهیات برای کانت چندان واجد اهمیت نبوده است. مصطفی صالحی اردکانی دیدگاه شارحان مختلف در خصوص نسبت دین و کانت را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: دسته شارحانی که معتقدند کانت رویکردی صرفاً سلبی به دین داشته است و دسته شارحانی که معتقدند کانت رویکردی ایجابی به الهیات داشته است (صالحی اردکانی، ۱۳۹۸: ۷۵ - ۷۶). از دید اردکانی، تفاسیر سلبی از فلسفه دین کانت دو مؤلفه دارند: ۱. تکیه بر نقد عقل محض، به مثابه نفی‌کننده امکان معرفت به خدا؛ ۲. فروکاستن دین کانت به اخلاق (صالحی اردکانی، ۱۳۹۸: ۷۹ و ۸۸). در برابر وجه اشتراک تفاسیر ایجابی دو مؤلفه پیش روست: ۱. لزوم بررسی همه آثار کانت به مثابه یک سیستم منسجم؛ ۲. تأکید بر آثار دینی کانت (صالحی اردکانی، ۱۳۹۸: ۱۴۸ و ۱۵۲).

پاسترناک و فیوگیت در یک تقسیم‌بندی پیچیده‌تر چهار تفسیر متفاوت را در خصوص پذیرش دین از سوی کانت برشمرده‌اند: ۱. تفسیر شارحانی نظیر هنری آلیسون و جان رالز که سخنان کانت در خصوص اصول موضوعه عقل عملی و جنبه ایجابی فلسفه دین او را نادیده می‌گیرند. از دید این شارحان اصول موضوعه عقل عملی و جنبه ایجابی فلسفه دین او نسبت به سایر جنبه‌های فلسفه او کم‌اهمیت‌تر و کم‌ارزش‌تر است. ۲. تفسیر شارحانی نظیر آدینا دیویدیوچ، دیتر هنریش، و پل گایر که مفاهیم دینی کانت را نه ابژه‌های باور و از این رو قسمی رویکرد ایجابی به دین بلکه صرفاً ایده‌هایی تنظیمی یا بازنمودهای اصول اخلاقی، به عبارت دیگر نظروزی‌هایی فرعی برای انسجام بخشیدن به جنبه‌های اصلی ایدئالیسم استعلایی، در نظر می‌گیرند. ۳. تفسیر شارحانی نظیر استیونسن، پاسترناک، لوئیس وایت بک، و آلن وود که معتقدند از دید کانت پذیرش دین یکی از جنبه‌های اصلی فلسفه اوست و ریشه در «نیاز» یا «نیازها»ی عقل عملی دارد. بر اساس این تفسیر پذیرش دین ضرورت عملی بشر است و نمی‌توان آن را به منزله امری فرعی یا غیر ذاتی کنار گذاشت. در این تفسیر دو موضع عمده وجود دارد. موضع نخست اینکه پذیرش دین به منزله نیاز عقل عملی بدون هیچ تعهد هستی‌شناختی صورت می‌گیرد، یعنی این نیاز عقل عملی قسمی واقعیت ابژکتیو ندارد. اما بر اساس موضع دوم، ۴. به دیده کانت ایمان دربردارنده تعهد به واقعیت ابژکتیو متعلقش است (Pasternack & Fugate, 2022).

ما در مقاله حاضر بر آن نیستیم که قسمی الهیات کانتی یا فلسفه دین برآمده از اندیشه کانت را تشریح و صورت‌بندی کنیم، بلکه می‌کشیم دیدگاه او در باب ایمان را به اختصار بیان کنیم. این تمرکز بر ایمان با اندیشه خود کانت نیز همخوان است. زیرا کانت در آخرین بخش نقد قوه حکم دین را چیزی جز مسئله ایمان نمی‌داند (برنهام، ۱۳۹۹: ۲۴۱). از دید کانت «ایمان (به معنای مطلق آن) عبارت است از اعتماد به حصول مقصودی که پیشبردش تکلیف است، اما امکان تحققش (و در نتیجه همچنین امکان تحقق تنها شروط قابل تعقلش برای ما) برای ما قابل درک نیست.» (کانت، ۱۳۹۰: ۴۶۲). از منظری کانتی، ایمان ضرورتاً در پیوند با وظیفه انسان و اینکه انسان چگونه امور را می‌شناسد تعریف می‌شود نه در پیوند با اینکه امور فی نفسه چگونه‌اند. در اینجا مشاهده می‌کنیم که «انقلاب کوپرنیکی» کانت چه نقش بسزایی در نگرش او به دین ایفا می‌کند. بر اساس این نگرش، دین نه در ساحت نظری بلکه صرفاً در ساحت عملی و به منزله ایمان حفظ می‌شود. بنابراین، مقاله حاضر بیش‌وکم در میان آن دسته از تفاسیری قرار می‌گیرد که ایمان ایجابی را به منزله جنبه ضروری و ذاتی اندیشه کانت تشخیص می‌دهند. اما برای فهم چندوچون برداشت کانت از ایمان و متعلق آن باید به این پرسش اساسی پاسخ گوییم که با رد ایمان سنتی ایمان به چه معنا به

نحوی ایجابی در اندیشه کانت ممکن است؟ در بخش اصلی مقاله حاضر می‌کوشیم از راه بررسی آثار متعدد کانت و برشماری مؤلفه‌های گوناگون دیدگاه او نسبت به ایمان نشان دهیم که کانت کدام ایمان را سلب می‌کند و کدام ایمان را ایجاب و در نهایت می‌کوشیم برداشتی ممکن از ایمان مد نظر او را پیش نهیم.

ایمان کانتی: سلب‌ها و ایجاب‌ها

سلب ایمان به منزله تعصب شورمندانه

تعبیر رؤیاهای یک روح‌بین از طریق رؤیاهای متافیزیک کتابی کوچک در نقد آرای امانوئل سوئدنبورگ، متأله و عالم سوئدی، است. این کتاب برای بررسی دیدگاه کانت در خصوص ایمان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مسائل ایمانی متعددی در این کتاب مطرح شده است. در این قسمت صرفاً به مسئله تعصب شورمندانه می‌پردازیم. کانت schwärmerei یا «تعصب شورمندانه» را این‌گونه تعریف می‌کند: «قسمی خودبینی پرهیزکارانه و فرآورده نوعی غرور و اعتمادبه‌نفس بی‌اندازه به نزدیک‌تر شدن به طبایع ملکوتی و برکشیدن خویش از طریق پروازی شگفت بر فراز نظم معمول و مجاز. متعصب شورمند فقط از الهام بی‌واسطه و زندگی متأملانه سخن می‌گوید.» (Kant, 2011b: 57). کانت سوئدنبورگ را متعصب شورمندی می‌داند که ادعا می‌کند اجتماعی بی‌میانجی و خارق‌العاده با طبیعتی فراتر دارد. از دید کانت، داستان‌های سوئدنبورگ درباره ارواح که برگرفته از نهان‌بینی‌های ادعایی او هستند از «شهودی تعصب‌آمیز» (Kant, 1992: 347) برخاسته‌اند و خود سوئدنبورگ «بدترین متعصبان شورمند» (Kant, 1992: 352) است. ویژگی مهم متعصب شورمند این است که «بژه‌های صرف تخیل خویش را در بیرون از خودش جای می‌دهد و آن‌ها را اشیایی می‌انگارد که واقعاً در برابر او حاضرند.» (Kant, 1992: 333). نقد تعصب شورمندانه بارها و بارها در آثار متفاوت کانت پس از رؤیاها تکرار می‌شود. مثلاً، در نقد عقل محض، کانت فلسفه انتقادی خویش را، از جمله در برابر «تعصب شورمندانه»، تعریف می‌کند (کانت، ۱۳۹۴ الف: ۵۹). بنابراین، ایمانی که می‌کوشد فراتر از حدود تجربه برود از دید کانت ایمان به معنای واقعی کلمه نیست، بلکه صرفاً تعصب شورمندانه است.

سلب ایمان به منزله روح‌بینی

تعصب شورمندانه منجر به چیزی می‌شود که کانت در رؤیاها آن را «روح‌بینی» می‌نامد. کانت هسته روح‌بینی را این‌گونه خلاصه می‌کند (Kant, 1992: 347-353): از منظر روح‌بین دو جهان جسمانی و روحانی وجود دارد. آدمی شهروند هر دو جهان است. همه مردمان رابطه عمیقی با جهان روحانی دارند. آدمی پیشاپیش در این جهان به اجتماع ارواح تعلق دارد. نفس پس از مرگ به رابطه بی‌واسطه‌اش با اجتماع ارواح کاملاً آگاه می‌شود. تفاوت نهان‌بین با انسان عادی در این است که کنه وجود نهان‌بین حتی در این جهان نیز به روی جهان روحانی گشوده شده است. نهان‌بین به همان اندازه حافظه بیرونی به حافظه درونی‌اش دسترسی دارد. نهان‌بین هرگاه بخواهد می‌تواند با ارواح مردگان و زندگان مصاحبت کند. جهان جسمانی چیزی از خود ندارد و فقط به لطف جهان روحانی پابرجاست. در واقع، آدمی جهان روحانی را تنها از طریق جهان جسمانی بر خود بازمی‌نماید، مگر آنکه به‌سان سوئدنبورگ کنه وجودش گشوده شده باشد. بنابراین، همه چیز دارای دلالتی دوگانه است. مثلاً، درخت به منزله یک شیء جسمانی دارای دلالتی کم‌اهمیت است؛ اما به منزله نشانه‌ای که بازنماینده حقیقتی از جهان روحانی است دلالت ارزشمند و مهمی دارد. همه چیز را باید به جهان روحانی بازگرداند. به همین ترتیب، نفس درونی آدمی با جسم بیرونی‌اش توافق کامل دارد. هر آنچه احساس و تجربه می‌کنم در واقع بازنمودی از تأثیر روحانی‌ای است که از جهان رؤیت‌ناپذیر ناشی می‌شود. خود جهان رؤیت‌ناپذیر مجموعه‌ای بزرگ از جوامع متشکل از ارواح متفاوت است. همه جوامع روحانی با هم نمود بزرگ‌ترین انسان را عرضه می‌کنند. در «این فانتزی عظیم و غول‌آسا» بین یک روح و همه ارواح اجتماع و رابطه‌ای بی‌میانجی و ژرف برقرار است.

کانت در رؤیاها روح‌بینی را معلول قسمی «اختلال هذیان» می‌داند. اما این اختلال هذیان چگونه روی می‌دهد؟ کانت برای پاسخ به این پرسش به وسیله مفهوم «کانون خیالی» که از علم نورشناسی وام گرفته است تمایزی بین تصاویر تخیل و تصاویر حس‌پذیری برقرار می‌کند: تفاوت تصاویر حس‌پذیری با تصاویر تخیل در این است که در اولی کانون خیالی در بیرون از شخص به منزله موجود جسمانی و سوژه اندیشنده جای داده می‌شود؛ اما در دومی در درون او. پس از این تمایز بین تصاویر حس‌پذیری و

تصاویر تخیل، کانت تمایزی بین «رؤیابین بیدار» یا «رؤیابین عقل» و «رؤیابین حس» یا «روح‌بین» می‌گذارد؛ گرچه ممکن است رؤیابین بیدار به‌شدت درگیر تصاویر تخیل باشد، او فریب این تصاویر را نمی‌خورد؛ یعنی این تصاویر را زاده تخیل خویش در نظر می‌گیرد (کانون خیالی را در درون خویش جای می‌دهد). برعکس، روح‌بین تصاویر تخیل را در بیرون از خویش و در میان تصاویر حس‌پذیری قرار می‌دهد؛ یعنی خیالات زاده تخیل خویش را به شکل یک ابژه بیرونی درک می‌کند (Kant, 1992: 333). در این قطعات رؤیاها با چیزی مواجهیم که کانت بعدها در نقد عقل محض آن را «توهم استعلایی» خواهد نامید: توهم استعلایی چیزی جز آموزش نادرست «مبانی سوژکتیو حکم با مبانی ابژکتیو احکام» نیست (کانت، ۱۳۹۴ الف: ۳۵۷). بنابراین، کانت هر ایمانی را که مبتنی بر دعوی مشاهده ارواح یا ارتباط با ارواح باشد به منزله توهم استعلایی مردود اعلام می‌کند. اگر بناست کانت ایمانی اجبابی داشته باشد، این ایمان ضرورتاً هیچ پیوندی با ارواح و اشباح نخواهد داشت.

سلب ایمان به منزله خودشیفتگی

کانت در فصل چهارم از بخش اول رؤیاها دلیلی دیگر، دلیلی به اصطلاح روان‌کاوانه، برای باور فراگیر به داستان‌های ارواح می‌آورد. این دلیل را می‌توان «خودشیفتگی» بشر نامید. از دید کانت علت عمده باور به داستان‌های ارواح که اقبال جهانی دارند و در همه ادیان و اساطیر به انحای مختلف یافت می‌شوند «احتمالاً از این امید واهی ناشی می‌شود که خود آدمی به نحوی پس از مرگ زنده خواهد ماند» (Kant, 1992: 337). بحث کانت این است که باور به جاودانگی و بقای نفس چنان عقیده نیرومندی در ذات بشر است که آدمی به واسطه آن اشکال مبهم حواس خویش را اشباحی جدا از خویش در نظر گرفته است و سرانجام در گذر زمان فیلسوفان و متألّهان ایده عقلانی روح را جعل و نظامی پرطمطراق با محوریت این ایده برپا کرده‌اند.

ایجاب ایمان به منزله امید

رؤیاها، افزون بر برخورد سلبی کانت با ایمان، نخستین برخورد اجبابی او با ایمان را نیز در خود دارد. کانت برای توضیح چرایی محبوبیت داستان‌های ارواح و تداوم آن‌ها در قرون متمادی، به‌رغم آنکه هیچ مدرک تجربی‌ای دال بر وجودشان وجود ندارد، فاهمه بشری را به ترازویی مانند می‌کند که «کاملاً منصف و بی‌طرف نیست». یکی از کفه‌های این ترازو «امید به آینده» است. کفه دیگر «کفه نظروزی‌ها» است. کفه «امید به زندگی» به‌خودی‌خود چنان سنگین است که حتی دلایل ضعیف هم باعث می‌شود کفه «نظروزی‌ها» که دلایل گران‌سنگی در خود دارد بی‌اندازه سبک به نظر آید. کفه «امید به آینده» کفه پیش‌داوری‌های ماست و ما فرضیه ارواح را همواره از منظر این کفه نگریسته‌ایم. کانت می‌گوید «امید به آینده»، در جای دیگر «خویش‌دوستی»، یگانه نقصان فاهمه بشری است؛ اما «نقصانی است که نمی‌توانم به‌آسانی از بین ببرم. در واقع، نقصانی است که حتی نمی‌توانم آرزوی از بین بردنش را داشته باشم.» (Kant, 1992: 337). بنابراین، گرچه کانت هسته دین را قسمی امید به آینده، میل به جاودانگی، قسمی خودشیفتگی تلقی می‌کند، به جای نابود کردن آن می‌کوشد آن را پالوده‌تر سازد و قسمت مهمی از فلسفه عملی خویش را در آن بنیاد نهد. اگر میل به زندگی جاودانی هرگز نمی‌تواند از لوح فاهمه بشر زوده شود، چرا زنگار تمایلات خویش‌دوستانه و خودشیفته‌وار را از آن نزداییم و آن را به سوی میلی ناب‌تر و اخلاقی‌تر سوق ندهیم؟ کانت در صفحات پایانی رؤیاها می‌نویسد: «آیا دل انسان در درون خودش حاوی رهنمودهای اخلاقی بی‌واسطه نیست؟ آیا، برای آنکه انسان را برانگیزیم تا اینجا در زمین مطابق با سرنوشتش عمل کند، واقعاً ضروری است که چرخ و دنده‌ها را در جهانی دیگر به حرکت درآوریم؟ ... به گمانم هرگز نفس شریف و نجیبی وجود نداشته است که بتواند از این اندیشه جانبداری کند که با مرگ همه چیز پایان می‌یابد و در عین حال منش شریفش در این امید چنگ زده باشد که کاش آینده‌ای در کار باشد. از همین رو، به نظر می‌رسد که بنا نهادن توقع جهان آتی بر مبنای احساسات یک نفس شریف با طبیعت انسان و پالودگی اخلاقی همخوان‌تر باشد تا اینکه، برعکس، کردار شریف نفس را بر مبنای امید به جهان آتی بنا نهیم.» (Kant, 1992: 357). چنان که برخی از شارحین کانت بیان کرده‌اند (مثلاً O'Neill, 1997: 281)، کانت در اینجا ایمان را نه بر مبنای دانش بلکه بر مبنای امید بنا می‌نهد.

ایجاب ایمان به منزله اخلاق

در آثار پس از رؤیاهای یک روح‌بین، ایمان بارها و بارها به منزله اخلاق صورت‌بندی می‌شود. مثلاً، در آخرین بند Metaphysics L 1 که در واقع نسخه‌برداری شاگردان از درس‌گفتارهای کانت درباره کیهان‌شناسی و روان‌شناسی عقلانی است بیان می‌شود: «نکته اصلی همواره اخلاق است. این همانا امر مقدس و خدشه‌ناپذیر است؛ آنچه باید از آن محافظت کنیم و نیز بنیاد و هدف همه نظروزی‌ها و پژوهش‌هایمان. همه نظروزی‌های متافیزیکی آن را هدف می‌گیرند. خدا و جهان دیگر یگانه مقصود همه پژوهش‌های فلسفی ماست و اگر مفاهیم خدا و جهان دیگر با اخلاق سازگار و مرتبط نباشند، آن‌گاه عبث و بیهوده خواهند بود.» (Kant, 1997: 106).

بعدها در اواخر نقد عقل محض کانت بر جنبه درون‌ماندگار ایمان به منزله اخلاق پای خواهد فشرد: «تا جایی که عقل عملی حق داشته باشد به ما راه را نشان دهد ما اعمال را به دلیل آنکه فرامین خدا هستند اجباری نخواهیم دانست، بلکه به این دلیل آن‌ها را فرامین الهی می‌دانیم که از درون به آن‌ها متعهد هستیم ... فقط تا جایی معتقد هستیم که به اراده الهی احترام می‌گذاریم که آنچه را برای جهان بهتر است در خود و در دیگران توسعه دهیم. بنابراین الهیات اخلاقی فقط کاربردی درون‌ماندگار دارد و آن اینکه وظیفه خود را در اینجا در این جهان به انجام برسانیم.» (کانت، ۱۳۹۴ الف: ۷۰۳ - ۷۰۴).

این پای‌فشاری بر ایمان به منزله اخلاق در دین در درون مرزهای عقل صرف نیز تکرار می‌شود، به‌ویژه آنجا که کانت می‌گوید: «دین (به لحاظ سوپرناتو) بازشناسی همه وظایفمان به منزله فرامین الهی است.» (Kant, 2009: 168). برخلاف ایمان سنتی که در آن بازشناسی فرامین الهی مبنایی مطمئن برای چستی وظایف فراهم می‌کند، در ایمان کانتی، بازشناسی وظایف مبنایی برای تشخیص فرامین الهی به دست می‌دهد. در نقد عقل محض آنجا که کانت برهان منطقی در اثبات وجود خدا را به نقد می‌کشد، دوباره به مسئله ایمان اخلاقی بازمی‌گردد. از دید کانت باور به وجود خدا صرفاً بر مبنایی اخلاقی ممکن است: «آن اعتقاد [اعتقاد به خدا] قطعیت منطقی نیست، بلکه قطعیت اخلاقی است. و چون اعتقاد بر مبانی سوپرناتو (نیت اخلاقی) استوار است، پس، من اصلاً نباید بگویم 'این امر به طور اخلاقی قطعی هست که خدایی وجود دارد' و غیره؛ بلکه باید بگویم 'من به طور اخلاقی مطمئن هستم [که ...]' و الی آخر.» (کانت، ۱۳۹۴ الف: ۷۰۹). نکته مهم این است که ایمان کانتی صرفاً «بر مبنایی سوپرناتو استوار است»؛ یعنی متعلق ایمان به هیچ روی واقعیت ایزتی ندارد.

ایجاب ایمان به منزله امری استعلایی

اگر متعلق ایمان واقعیت ایزتی ندارد، این سخن بدین معناست که ایمان کانتی نمی‌تواند مبتنی بر دانش باشد. برای دستیابی به ایمان، توهم دانش باید کنار گذاشته شود. در واقع خود کانت در «پیش‌گفتار» ویراست دوم نقد عقل محض به سال ۱۷۸۷ در همین جهت قدم برمی‌دارد. او می‌گوید: «من مجبور بودم دانش را انکار کنم تا جایی برای ایمان باز کنم.» (کانت، ۱۳۹۴ الف: ۵۶). اما منظور کانت از «انکار دانش» دقیقاً چیست؟ پیش از اعلام این جمله، کانت در فقرات پیشین تمایزی بین «شناختن» و «اندیشیدن» یا «مفروض دانستن» برقرار می‌کند: ما بر اساس اصول حساسیت، فاهمه، و عقل صرفاً می‌توانیم «ابژه‌های محض تجربه» (کانت، ۱۳۹۴ الف: ۵۴) یا «نمودهای محض محدود» (کانت، ۱۳۹۴ الف: ۵۶) را بشناسیم؛ اما اشیای فی‌نفسه را صرفاً می‌توانیم بیندیشیم یا مفروض بدانیم. در برابر، دانشوری پیشاکانتی ادعا می‌کند که ما از طریق اصول حساسیت شناخت محدودی از اشیای به دست می‌آوریم. اما از طریق عقل نظروزی اشیای فی‌نفسه یا حقیقت اشیای را می‌شناسیم. دانشی که کانت در پی انکار آن است دقیقاً همین دانش است که ادعا می‌کند به‌تهایی از طریق عقل نظروزی می‌تواند اشیای فی‌نفسه را بشناسد. در واقع، منظور کانت از «انکار دانش» حذف دانش متعالی (که خطر می‌کند و از مرزهای تجربه فراتر می‌رود) و حفظ دانش استعلایی (همه شناخت‌های نظروزی ممکن محدود به ابژه‌های محض تجربه‌اند) است. کانت این انکار دانش متعالی را فایده‌سلبی اثر خود قلمداد می‌کند. اما بی‌درنگ می‌افزاید که این فایده‌سلبی حاوی فایده‌ای ایجابی برای «عقل (عملی) محض» است (کانت، ۱۳۹۴ الف: ۵۳). در اینجا است که باید پرسید در آن جمله معروف کانت، با انکار دانش متعالی، جا برای کدام ایمان باز می‌شود؟ به

دیده کانت، ایمان و الهیات و اخلاق مبتنی بر عقل نظروری که از مرزهای تجربه فراتر می‌رود «در عمل مرزهای حس را به همه چیز گسترش می‌دهد» (کانت، ۱۳۹۴ الف: ۵۳). اصول این عقل «واقعاً به حساسیت تعلق دارند». بدین اعتبار، عقل در این کاربردش و البته ایمان برآمده از آن «کاربرد عقل (عملی) محض را حتی به نابودی تهدید می‌کنند» (کانت، ۱۳۹۴ الف: ۵۳). این گونه کاربرد عقل، این «جزمیت متافیزیک»، ره‌آوردی جز «بی‌ایمانی ضد اخلاق» ندارد (کانت، ۱۳۹۴ الف: ۵۶). پس، سخن معروف کانت را باید این گونه بازنویسی کنیم: «من مجبور بودم دانش متعالی را انکار کنم تا جایی برای ایمان استعلایی باز کنم». سخن گفتن از ایمان در اینجا به معنای نوعی خیانت به «انقلاب کوپرنیکی» نیست. این ایمان تنها در ادامه انقلاب کوپرنیکی سربرمی‌آورد. بنابراین، مهم‌ترین ویژگی این ایمان استعلایی تهی بودن آن است.

ایجاب ایمان به منزله امری تهی

پیش‌تر کانت در رؤیاهای یک روح‌بین گفته بود که متعصب شورمند «ابژه‌های صرف تخیل خویش را در بیرون از خودش جای می‌دهد و آن‌ها را اشیائی می‌انگارد که واقعاً در برابر او حاضرند». کانت این تعریف از متعصب شورمند را در نقد عقل محض دوباره تکرار می‌کند. اما این بار در مورد «ایده‌های عقل»: عقل ایده‌های استعلایی را در کاربرد متعالی‌شان «به طور مستقیم به نوعی ابژه مفروض» بیرون از خودش اعمال می‌کند (کانت، ۱۳۹۴ الف: ۵۹۶). از همین روست که کانت کاربرد قوام‌بخش و متعالی ایده‌های استعلایی را «توهم استعلایی» می‌نامد. بنابراین، کانت ایمان مبتنی بر کاربرد قوام‌بخش و متعالی ایدئال عقل محض را در نقد عقل محض با قاطعیت رد می‌کند. یکی از کلیشه‌های پیش‌پاافتاده کانت‌پژوهی این است که کانت در نقد عقل عملی همان ایمانی را که در نقد اول رد کرده بود از نو در کار می‌آورد. اما قطعاً زیر از نقد عقل عملی به‌وضوح نادرستی این برداشت کلیشه‌ای را نشان می‌دهد. اگر ما در مقام سوژه‌های آزادی به متعلق ایدئال عقل محض دسترسی داشتیم، آن‌گاه:

«... به جای مبارزه‌ای که اینک سرشت اخلاقی باید با تمایلات برپا کند و در آن قوت اخلاقی نفس، پس از برخی شکست‌ها، چه‌بسا به تدریج پیروز شود، خدا و ابدیت با ابهت هول‌انگیزشان پیوسته در برابر دیدگانمان قرار می‌گرفت ... در نتیجه، بیشتر اعمال مطابق با قانون از روی ترس و چندی از روی امید انجام می‌شد و هیچ‌یک از روی وظیفه انجام نمی‌گرفت. ارزش اخلاقی اعمال، که ارزش انسان و حتی ارزش جهان در دیدگان حکمت برتر فقط به آن وابسته است، ابداً وجود نمی‌داشت. کردار انسان، مادام که طبیعتش به این صورت باقی می‌ماند، به مکانیسمی صرف تبدیل می‌شد که در آن، به‌سان نمایشی عروسکی، همه شخصیت‌ها خیلی خوب سر و دست خود را تکان می‌دادند، اما هیچ زندگی‌ای در آن‌ها یافت نمی‌شد.» (کانت، ۱۳۹۲ ب: ۲۴۰ - ۲۴۱).

بنابراین، از منظر کانت تهی بودن ایمان امری ضروری برای آزادی بشر است. این امر به‌وضوح در مقاله «جهت‌یابی در اندیشه به چه معناست؟» بیان می‌شود. کانت مقاله یادشده را برای مداخله در منازعه همه‌خدانگاری بین هاینریش یاکوبی و موزس مندلسزون به نگارش درآورد. موضع یاکوبی این بود: هیچ جهان‌بینی اخلاقی و دینی قابل دفاعی بر مبنای صرف عقل فلسفی، که در فلسفه نظام‌مند ظهور می‌یابد، ممکن نیست. وجود سالم فقط با ایمانی قابل حصول است که نه در تأمل عقلانی بلکه در ایمان و شهود ریشه داشته باشد. یاکوبی بر «راه باریک ایمان» پای می‌فشرد. از سوی دیگر، مندلسزون از توحید عقلانی‌ای دفاع می‌کرد که آمیزه‌ای از فلسفه عقلانی و دیدگاه عقل سلیمی بود. کانت در این مقاله، بر ضد یاکوبی، ایمان صرف را شکل خطرناکی از تعصب شورمندانه قلمداد می‌کند و، بر ضد مندلسزون، امکان اثبات قسمی توحید عقلانی را منتفی می‌داند. کانت می‌گوید، باور عقلانی نیاز ضروری عقل است. اما از راه این باور صرفاً می‌توان برای سیراب کردن نیاز عقل عملی اموری را در جهان فراحسی فرض گرفت نه اثبات کرد. زیرا مبنای این باور صرفاً سوژکتیو است: «باور عقلانی محض از خلال داده‌های طبیعی عقل و تجربه هرگز نمی‌تواند به شناخت تبدیل شود. زیرا مبنای عقیده در اینجا صرفاً سوژکتیو است؛ یعنی نیاز ضروری عقل (و تا زمانی که ما انسان هستیم همیشه این نیاز در میان خواهد بود) به صرف مفروض انگاشتن و نه اثبات کردن وجود هستی‌علی.» (کانت، ۱۴۰۲: ۳۲). ایمان کانتی از آن رو تهی است که «مفهوم خدا و حتی ایمان به وجودش را فقط در عقل می‌توان یافت که منشأ آن است و این مفهوم برای بار نخست نه می‌تواند از طریق الهام وارد اذهان ما شود نه از طریق پیغامی

به‌ارمغان آورده از سوی مرجعیتی هر قدر عظیم» (کانت، ۱۴۰۲: ۳۳). این تهی بودن ایمان در قاعده اخلاقی کانت نیز به چشم می‌آید: دستور بی‌قید و شرط کانتی صورتی تهی است که هیچ اطلاعی در مورد وظیفه نمی‌دهد. کانت هرگز نوعی توضیح المسائل عقل عملی در اختیار خواننده قرار نمی‌دهد. هرگز نمی‌گوید که وظیفه تو انجام دادن فلان کار یا بهمان کار است، بلکه صرفاً می‌گوید: «وظیفه تو ... (انجام دادن وظایف) است!» (زوپانچیک، ۱۳۹۶: ۸۶). در ایمان و اخلاق توضیح المسائلی چنین گمان می‌رود که وظایف از طریق «الهام» یا «مرجعیتی عظیم» بر ما نازل می‌شود. سوژگی بشر—اگر بتوان از سوژگی سخن به میان آورد—صرفاً به اطاعت از محتوای این پیام‌های آسمانی فروکاسته می‌شود. با این همه نکته کانت، همخوان با انقلاب کوپرنیکی‌اش، این است که «غیر ممکن است که بتوان عقلی را تصور کرد که مقرون به آگاهی خودش در خصوص احکام خویش نوعی هدایت از غیر دریافت کند. زیرا در آن صورت سوژه تعیین قوه حکم را نه به عقل خویش بلکه به نوعی انگیزتار نسبت می‌داد.» (کانت، ۱۴۰۰: ۱۳۳ - ۱۳۴). تمایزی که کانت در *انسان‌شناسی از منظری پراگماتیک* بین تعصب شورمندانه و روشنگری برقرار می‌کند دقیقاً مبتنی بر تهی یا پر بودن ایدئال نهفته در مبنای ایمان است. در تعصب شورمندانه «نمودهای واقعی جهان» صرفاً «نمادی از یک جهان معقول پنهان» در نظر گرفته می‌شود. اما در روشنگری از حیث مفاهیم اخلاقی و بنابراین مفاهیم عقل محض تلاش می‌شود تمایزی بین امر نمادین—تمثیلی و امر معقول برقرار شود. تعصب شورمندانه «امر ایدئال» [the ideal] را که بناست تهی بماند و صرفاً در مقام ایدئال عقل عملی محض ایفای نقش کند به بت [idol] عظیمی تبدیل می‌کند و به این ترتیب غایت نهایی اخلاق را از دست می‌دهد (کانت، ۱۳۹۷: ۱۱۷).

با وجود این همه شواهد فراوان در تأیید ایمان به منزله امر تهی در آثار کانت، به نظر می‌رسد که خود او در دین درون مرزهای عقل صرف متعلق برای ایمان معرفی می‌کند. او نخست خاطرنشان می‌کند که اخلاق نیازی به ایده خدا ندارد:

«اخلاق تا آنجا که مبتنی بر مفهوم انسان به عنوان یک موجود آزاد است و البته به همین دلیل به موجب عقل، خود، یک موجود وابسته به قوانین نامشروط است نه نیاز به ایده شیء دیگری دارد که حاکم بر او باشد و تکلیف خود را از آن دریافت کند و نه نیاز به انگیزه دیگری جز خود قانون عقل دارد که بخواهد آن را مراعات کند.» (کانت، ۱۳۹۲ الف: ۴۰).

با این همه، او سپس تر خاطرنشان می‌کند که به دلیل تمایل ضروری بشر به سعادت که به ساحت حسی وجود او مربوط می‌شود قسمی غایت نهایی به منزله خیر اعلا همواره خود را از دور برای وی نمایان می‌کند. پیش‌فرض این خیر اعلا ایده «موجود عالی اخلاقی مقدس و قادر متعالی» است که «البته (به لحاظ عملی) یک ایده توخالی نیست.» (کانت، ۱۳۹۲ الف: ۴۲). شاید گمان رود که کانت ایده همان خدایی را که پیش‌تر کنار گذاشته بود اینجا از در پشتی وارد می‌کند. اما پیش از این قضاوت باید سه نکته مهم را در نظر بگیریم: نخست اینکه ایده خیر اعلا به لحاظ نظری «توخالی» یا تهی است، یعنی نمی‌توان نظراً آن را اثبات کرد. و اینکه کانت می‌گوید ایده خیر اعلا به لحاظ عملی ایده‌ای توخالی نیست به این معناست که این ایده در کاربردی درون‌ماندگار صرفاً فرض می‌شود. دوم اینکه این ایده باز در خدمت اخلاق است. و نکته آخر اینکه این ایده بیش از آنکه به وجود حقیقتی کامل و تمام در جهان خارج اشاره کند نشان‌دهنده امید بشری به امکان زندگی اخلاقی و سعادت‌مندانه است و خود این امید نیز تنها از آن رو در بشر سربرمی‌آورد که ناتمامیت خود و این جهان را بازمی‌شناسد. از همین رو ایمان در کانت، بیش از دانش زیستن، شجاعت زیستن می‌طلبد. در قسمت بعدی به نسبت بین شجاعت و ایمان خواهیم پرداخت. اما اینک، در انتهای قسمت مربوط به ایمان به منزله امری تهی باید انتقاد دریدا به کانت را یادآور شویم. از دید دریدا «... دعوی بنیادگذاری مسیحیت در عقل و با این همه ناآشکارگی و پنهان بودن خدا را اصل این دین قرار دادن (کانت) به معنای هیچ نفهمیدن از وحی و مکاشفه است.» (Derrida, 1986: 213). بنابراین، دریدا حرکت تهی کردن کانتی ایمان را اساساً حرکتی یهودی تلقی می‌کند: «کانت یهودی است. او خدای حسود و بدخواهی را باور دارد که Da یا 'آنجا'یش را پنهان و از آن حراست می‌کند.» (Derrida, 1986: 213). به‌رغم این وسوسه نظری به این همان‌انگاری ایمان کانتی با ایمان یهودی باید دو نکته را خاطرنشان کنیم: نخست اینکه برخلاف یهودیت که در آن ترس از خداوند ابتدای ایمان و حکمت است (Sloterdijk, 2016: 47) در کانت از بین رفتن چنین ترسی و به بیان دیگر فقط و فقط شجاعت ابتدای ایمان و حکمت است. بنابراین خدای کانت خدای حسود و بدخواه نیست، بلکه

خدای حسود یهودی بازتاب خودشیفتگی بیمارگونه انسان پیشاکانتی است که برای فرار از مغاک تهی آزادی دیگری حسود پر قدرت را در آن مکان تهی جای می دهد. نکته دوم اینکه آیا چنان که کریچلی خاطرنشان می کند نمی توان خود ایده دیفرانس (تفاوت و تعلیق) دریدا را تفسیری خاص از همان حرکت بنیادگذار تهی ساز کانت در نظر گرفت که مطابق با آن هرگز نمی توان به مدلول نهایی دست یافت؟ (کریچلی، ۱۳۹۲: ۴۹).

ایجاب ایمان به منزله شجاعت

چنان که پیش تر دیدیم کانت در کتاب *انسان شناسی از منظری پراگماتیک* روشنگری را با تلاش برای تهی نگه داشتن «امر ایدئال» تعریف می کند. کانت در مقاله «در پاسخ به پرسش روشن نگری چیست؟» روشن نگری را این گونه تعریف می کند: «روشن نگری خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود. و نابالغی ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری. به تقصیر خویشتن است این نابالغی، وقتی که علت آن نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلیری در به کار گرفتن آن باشد بدون هدایت دیگری. دلیر باش در به کار گرفتن فهم خویش!» این است شعار روشن نگری. (کانت، ۱۳۹۴: ۳۳). او در جایی دیگر «اصول ثابت دینی» و قیمومت دائمی آن بر عموم مردم را به نقد می کشد و چنین چیزی را مخالف ذات بشر می داند که همانا پیشروی در شاهراه روشن نگری است (کانت، ۱۳۹۴: ۳۹) صفحاتی بعد، می نویسد: «من در روشن نگری بیش از هر جای دیگر بر 'خروج آدمی از نابالغی به تقصیر خویشتن خود در قلمرو مسائل دینی' پای فشرده ام. زیرا که حکم فرمایان ما در دیگر عرصه ها همچون علوم و هنرها میلی ندارند که نقش قیم رعایایشان را بازی کنند و دیگر اینکه نابالغی در امور دینی از هر نوع دیگر اهانت بارتر و زیان بخش تر است.» (کانت، ۱۳۹۴: ۴۲). با آمیزش این دو دیدگاه، می توان به این نتیجه رسید که «به کار گرفتن فهم خویشتن بدون هدایت دیگری» دقیقاً آن «امر ایدئالی» است که به هر قیمت باید تهی بماند. این امر ایده آل بیش از آنکه مربوط به دانش باشد در پیوند با دلیری و شجاعت است. اما شجاعت در تهی نگه داشتن امر ایدئال به چه معناست؟ مطمئناً این امر به معنای بازگشت به خویشتن خود، گنجینه سرشار هستی خود، یا بدتر از همه بازگشت به کودک درون خود نیست. و نیز مطمئناً این امر به معنای انکار کامل عقاید و عواطف انسان های دیگر نیست. در قالب اصطلاحات مربوط به مسئولیت «امر ایدئالی» که بناست تهی بماند، «به کار گرفتن فهم خویش» بیش از هر چیز به معنای خلایق است که به سوژه اجازه می دهد مسئولیت زندگی خویش را فعالانه بپذیرد. اگر چنین خلایق در کار نبود سوژه نمی توانست کاری جز تسلیم بی قید و شرط باشد. پذیرش این خلأ به منزله منشأ زندگی مسئولانه و فعالانه نیازمند ایمان به مثابه شجاعت است؛ نیازمند چیزی که پل تیلیش آن را «شجاعت بودن» می نامد (تیلیش، ۱۳۶۶). به این معنا، ایمان به معنای بازشناسی قسمی «دیگری مطلق» در درون خود است که کاملاً از آن ما نیست و امکان گشوده شدن به روی دیگری های متکثر را فراهم می کند. و از طرف دیگر، این امکان را از مرجعیت سلب می کند که به لحاظ سیاسی- نظامی تمام و کمال برای هضم هر گونه «دیگری مطلق» پیش گفته شکل دهد. شارحان به جنبه سیاسی این دستاورد عظیم کانت اشاره کرده اند. مثلاً ژیریک می نویسد:

«هم اصلی ساختاری میان صورت گرایی کانتی و دموکراسی صوری درونمایه ای یا محل بحثی کلاسیک است: در هر دو مورد، نقطه آغاز حرکت بنیادگذار شامل عمل تهی کردن و تخلیه ریشه ای می شود. با کانت، آنچه تخلیه می شود و تهی می ماند پایگان خیر اعلا است: هر گونه ابژه پوزیتیو که قرار است این مکان را اشغال کند بنا به تعریف پاتولوژیک و علامت خورده با پیشایندی تجربی است. به همین دلیل است که 'قانون' اخلاقی باید به 'صورت' محضی فرو کاسته شود که به اعمالمان خصلت کلیت ارزانی می کند. به همین ترتیب، عملیات ابتدایی دموکراسی تخلیه پایگان 'قدرت' است: هر آن که مدعی این مکان می شود غاصبی پاتولوژیک است؛ به تعبیر سن- ژوست، هیچ کس نمی تواند معصومانه حکومت کند. و نکته تعیین کننده این است که ملی گرایی به مثابه پدیده ای مشخصاً مدرن و پساکانتی مشخص کننده لحظه ای است که در آن 'ملت'، 'چیز' ملی، مکان تهی 'چیز' را غصب و پر می کند.» (ژیریک، ۱۴۰۱: ۳۱۹).

در سطح اخلاق، «عمل آزادی» عمل اخلاقی حقیقی به معنای «انقلاب در سرشت انسان» است؛ انقلابی که از طریق آن

«آدمی از نو آفریده می‌شود» (کانت، ۱۳۹۲ الف: ۸۵). شجاعت آن یگانه چیزی است که برای این انقلاب و برای این خودآفرینی مکرر ضروری است. نام دیگر شجاعت ایمان است.

نتیجه

در مقاله حاضر حتی‌الامکان کوشیدیم جوانب مختلف دیدگاه کانت نسبت به ایمان را بررسی کنیم. خاطرنشان ساختیم که کانت ایمان به منزله تعصب شورمندانه، روح‌بینی، و خودشیفتگی را رد می‌کند. اما برخورد کانت با ایمان صرفاً به این جنبه‌های سلبی محدود نمی‌شود. او با کنارگذاری دانش متعالی، که آن را مبنای ایمان سنتی در نظر می‌گیرد، همخوان با انقلاب کوپرنیکی خویش خطوط کلی ایمانی نو را ترسیم می‌کند. این ایمان نو اخلاقی، استعلایی، تهی، و مبتنی بر امید و شجاعت بشری است. بنابراین، بر اساس یافته‌های این مقاله به نظر می‌رسد کانت ایمان سنتی را رد می‌کند. اما در عوض از ایمانی نو سخن می‌گوید؛ ایمانی که هرگز به نوعی تئیسیم یا دئیسم بازمی‌گردد، بلکه در مرزهای عقل بشر باقی می‌ماند. دیدگاه سلبی کانت در خصوص ایمان سنتی را، با به‌کارگیری عنوان یکی از نمایشنامه‌های معروف ویلیام شکسپیر، می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: «هیاهوی بسیار بر سر هیچ». تاریخ دین تاریخ تلاش‌های مکرر برای اقتصومی‌سازی، از آن خودسازی، تصرف و پر کردن هیچ نهفته در بنیاد هستی (بشری) است. شاید گمان رود که کانت با آشکارسازی این هیچ‌نهیلیسم را از بند رهانید و ما را در وضعیت بی‌معنایی معاصر گرفتار ساخت. برخلاف این باور، به نظر می‌رسد کانت کوشید نشان دهد آنچه پیش‌تر امر الوهی پنداشته می‌شد نه الوهیت به معنای حقیقی کلمه بلکه قسمی امر انسانی بیمارگونه و خودشیفته‌وار، برون‌فکنی امیال و امیدهای ساده‌دلانه انسانی بر خلاف الوهیت، و در نهایت نیهیلیسم به معنای واقعی بود. از دید کانت، بشر به یک معنا در وضعیتی مخالف با روشن‌نگری همواره آزادی و ایمان خویش را—همان دو مؤلفه‌ای که برای زندگی آزادانه و سعادت‌مندانه ضروری‌اند—برون‌سپاری می‌کند و درست به این دلیل آزادی و ایمان و زندگی، هر سه، را از کف می‌دهد. با این همه دغدغه اصلی کانت حذف الوهیت نبود، بلکه حذف محتوای دلخواهی این الوهیت بود. به نظر می‌رسد که کانت کوشید به جای ایمان و الوهیت متعالی از نوعی ایمان و الوهیت تهی و استعلایی سخن بگوید. از همین روست که در فلسفه کانت به جای محتوای متعالی سرشار یکپارچه با تکثری از صورت‌های تهی برون‌درونی مواجه می‌شویم. بنابراین، جنبه ایجابی برخورد کانت با ایمان در همین تبدیل ایمان متعالی به ایمان تهی نهفته است. ایمان متعصبانه به یک چیز، آن هم چیزی متعالی، به معنای پر کردن خلأ امر ایدئالی است که به هر بهایی باید تهی باقی بماند. آنچه با این تصرف از دست می‌رود خود امکان دگرگونی و خودآفرینی است. ایمان به منزله امری استعلایی و تهی ابداً به معنای بی‌ایمانی نیست بلکه بیشتر به معنای فضای گشوده ایمان‌ورزی است. ابره ایمان ذاتاً مفقود است. این فقدان برای ایمان ورزیدن ضروری است. به بیان دیگر، ایمان کانتی را نه می‌توان به ایمان‌های سرشار پاتولوژیک سنتی فروکاست و نه به الحاد و بی‌ایمانی منفعلانه پسامدرن. متعلق ایمان کانتی خود صورت محض ایمان‌ورزی است. ایمان به منزله امری استعلایی و تهی معادل همان «یگانگی خوداندریافت استعلایی» در نقد عقل محض است؛ چیزی که به سبب آن انسان و جهان بتواره نمی‌شود؛ بلکه همواره در کار آفریدن خویش یا دست‌کم تغییر خویشتن است.

منابع

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۳). *اخلاق*. مترجم: محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- برنهام، داگلاس (۱۳۹۹). *درآمدی بر نقد قوه حکم کانت*. مترجم: محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: نی.
- تیلش، پل (۱۳۶۶). *شجاعت بودن*. مترجم: مراد فرهادپور. تهران: علمی و فرهنگی.
- دکارت، رنه (۱۳۹۶). *گفتار در روش راه بردن عقل*. مترجم: محمدعلی فروغی. تهران: علمی و فرهنگی.
- زوپانچیک، آلنکا (۱۳۹۶). *اخلاقیات امر واقعی: کانت، لاکان*. مترجم: علی حسن زاده. تهران: آگاه.
- ژیژک، اسلاوی (۱۴۰۱). *درنگیدن با امر منفی: کانت، هگل و نقد ایدئولوژی*. مترجم: علی حسن زاده. تهران: نی.
- صالحی اردکانی، مصطفی (۱۳۹۸). *نگاهی نو به فلسفه دین کانت: بر اساس آرای استیون پامکویست*. تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۰). *نقد قوه حکم*. مترجم: عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۲ الف). *دین در محدوده عقل تنها*. مترجم: منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: نقش و نگار.
- _____ (۱۳۹۲ ب). *نقد عقل عملی*. مترجم: ان شاء الله رحمتی. تهران: سوفیا.
- _____ (۱۳۹۴ الف). *نقد عقل محض*. مترجم: بهروز نظری. ویرایش: محمدمهدی اردبیلی. تهران: ققنوس.
- _____ (۱۳۹۴ ب). «در پاسخ به پرسش روشن نگری چیست؟». در: ارهارد بار (گردآورنده). *روشن نگری چیست، روشنی یابی چیست؟*. مترجم: سیروس آرین پور. تهران: آگاه.
- _____ (۱۳۹۷). *انسان شناسی از دیدگاه عملی*. مترجم: عقیل فولادی. تهران: نگاه معاصر.
- _____ (۱۴۰۰). *بنیادگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق*. مترجم: سید مسعود حسینی. تهران: نی.
- _____ (۱۴۰۲). *جهت یابی در اندیشه و عمل*. گردآورنده و مترجم: پریسا شکورزاده. تهران: چشمه.
- کریچلی، سایمون (۱۳۹۲). «تفسیری بر خوانش دریدا از هگل در ناقوس مرگ». مترجم: مهدی پارسا. در: *واسازی هگل*. گردآورنده و مترجم: محمدمهدی اردبیلی و مهدی پارسا. تهران: رخداد نو.
- گرنز، استنلی و اولسن، راجر (۱۳۹۰). *الاهیات مسیحی در قرن بیستم: خدا و جهان در عصر گنار*. مترجم: روبرت آسریان و میشل آقامالیان. تهران: ماهی.
- لاک، جان (۱۳۹۹). *جستاری در خصوص فاهمه بشری*. مترجم: کاوه لاجوردی. تهران: مرکز.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۵). *کاوشی در خصوص فهم بشری*. مترجم: کاوه لاجوردی. تهران: مرکز.
- Burnham, D. (2019). *An Introduction to Kant's Critique of Judgement*. Trans: Mohammadreza Abulghasemi. Tehran: Ney. (in Persian)
- Critchley, Simon (2013). "A Commentary upon Derrida's Reading of Hegel in *Glas*," in: *Deconstruction of Hegel*. Eds. & Trans. Mohammadmehdi Ardabili & Mehdi Parsa. Tehran: Rokhdad-e Now. (in Persian)
- Derrida, J. (1986). *Glas*. Trans: John P., Leavey, Jr., & Richard R. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Descartes, R (2016). *Discourse on the Method*. Trans: Mohammadali Foroughi. Tehran: Elmi va Farhangi. (in Persian)
- Grenz, S. & Olson, R (2011). *20th Century Theology: God & the World in a Transitional Age*. Trans: Robert Assirian & Michael Aghamalian. Tehran: Mahi. (in Persian)
- Hume, D. (2016). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Trans: Kaveh Lajavardi. Tehran: Markaz. (in Persian)
- Kant, I. (1992). *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Trans. & ed: David Walford, in collaboration with Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1997). *Lectures on Metaphysics*. Trans. & eds: Karl Ameriks & Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2009). *Religion Within the Boundries of Bare Reason*. Trans: Werner S. Pluhar. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Comoany, Inc.

- (2011a). *Critique of Judgement*. Trans: Abdolkarim Rashidian. Tehran: Ney. (in Persian)
- (2011b). *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Eds. Patrick Frierson & Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2013a). *Religion Within the Boundries of Mere Reason*. Trans: Manuchehr Sanei Darrebidi. Tehran: Nagsh va Negar. (in Persian)
- (2013b). *Critique of Practical Reason*. Trans: enshaollah Rahmati. Tehran: Sufia. (in Persian)
- (2015a). *Critique of Pure Reason*. Trans: Behruz Nazari. Tehran: Qoqnoos. (in Persian)
- (2015b). "An Answer to the Question What is Enlightenment?" in *What is Enlightenment? Thesis and Definitions*. Ed: Ehrhard Bahr. Trans: Sirus Arianpour. Tehran: Agah. (in Persian)
- (2018). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trans: Aghil Fooladi. Tehran: Farhang-e Moaser. (in Persian)
- (2021). *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Trans: Seyyed Masoud Hosseini. Tehran: Ney. (in Persian)
- (2023). *Orientation in Thought and Practice*. Ed. & Trans: Parisa Shakourzade. Tehran: Cheshme. (in Persian)
- Locke, J. (2020). *An Essay Concerning Human Understanding*. Trans: Kaveh Lajavardi. Tehran: Markaz. (in Persian)
- O'Neill, O. (1997). *Kant on Reason and Religion*, (The Tanner Lectures on Human Values, 1997), Grethe B. Patterson (ed.), Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 269–308.
- Pasternack, L. & Fugate, C. (2022). "Kant's Philosophy of Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/kant-religion/>>.
- Salehi Ardakani, M. (2019). *A New Look at Kant's Philosophy of Religion (Focusing on the Views of Stephen Palmquist)*. Tehran: The University of religions and Denominations Press. (in Persian)
- Sloterdijk, P (2016). *In the Shadow of Mount Sinai*. Trans: Wieland Hoban. Cambridge and Malden: Polity Press.
- Spinoza, B. (2014). *Ethics*. Trans: Mohsen Jahangiri. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. (in Persian)
- Tillich, P. (1986). *The Courage to Be*. Trans: Morad Farhadpour. Tehran: Elmi va Farhangi. (in Persian)
- Wood, A. W. (1991). "Kant's Deism", in Rossi and Wreen (eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington, IN: Indiana University Press: pp. 1–21.
- Žižek, S. (2022). *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Trans: Ali Hassanzade. Tehran: Ney. (in Persian)
- Zupančič, A. (2016). *Ethics of the Real: Kant, Lacan*. Trans: Ali Hassanzade. Tehran: Agah. (in Persian)