

بررسی و تحلیل انتقادی آراء کانت در باب اعتبار امر تنجیزی بر اساس دیدگاه صدرالمتألهین

حسین قاسمی*

چکیده

بررسی و مطالعه گزاره‌های اخلاقی و ماهیت آنها از دیرباز مورد توجه فیلسوفان بوده است. اینکه مفاد این گزاره‌ها از انعطاف‌پذیری کافی برخوردارند یا نه، از مسائل فلسفه اخلاق بشمار می‌آید. در مغرب‌زمین کانت، فیلسوف مدرنیته، معتقد است که گزاره‌های اخلاقی از ویژگی اطلاق و تنجّز برخوردارند. بنظر او تعلیق افعال اخلاقی به هر عاملی جز «قانون اخلاق» باعث می‌گردد تا آنها را تابع اراده‌های شخصی گرداند. ادعای او در اصرار بر اعتبار امر تنجیزی از آنجا ناشی می‌شود که عقل عملی را از تمام عوامل تجربی مانند «لذت‌گرایی»، «احساس اخلاقی»، «اراده خدا» و «کمال عقلی» مبرا میدانند؛ علاوه بر اینکه «غایت» و «خیر» را در ذات انسان می‌جوید. با این نگرش است که قانون اخلاق و اصل عینی فعل، اساس امر تنجیزی معرفی می‌شود و در نتیجه تمام اوامر تعلیقی فاقد اعتبار می‌گردند. در حوزه‌های دیگر فلسفی بخصوص فلسفه ملاصدرا تأکید بر مطلق و تنجیزی

۱۱۵

* دکترای فلسفه اسلامی، گرایش حکمت متعالیه، دانشگاه تربیت مدرس؛ h.qasemi@yahoo.com

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۳/۷/۲۷

تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۱۷



سال پنجم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۳

بودن حکم اخلاقی مورد نقد جدی قرار میگیرد. ملاصدرا هم تفسیر پیشینی کانت از عقل عملی و هم تفسیر او از خیر و غایت را مردود میداند. او در کنار حقایق اخلاقی از تفاوت‌های فردی و اجتماعی سخن میگوید و بر این اساس کثرات زیادی را در ساحات نازله انسان میپذیرد. این کثرات همگی بر اعتباربخشی احکام جزئی و غیرضروری اثر میگذارد و آراء مطلق‌انگارانه کانت را به چالش میکشد.

نوشتار حاضر درصدد است تا دیدگاه کانت را درباره امر تنجیزی مورد تحلیل قرار داده و سپس آن را از طریق آراء فلسفی ملاصدرا و بعضی از شارحان کانت مورد نقد قرار دهد.

کلید واژه‌ها: امر تنجیزی، قانون اخلاق، عقل عملی، غایت، خیر، کثرات، کانت، ملاصدرا

* * *

مقدمه

کانت با دیگر فیلسوفان پیش از خود همصداست که مقوله «خیر ذاتی» اصل پایه در اخلاق است و فعل حکیمانه، فعل منطبق با خیر میباشد، اما معتقد است که آنان در تفسیر این مقوله و در انتخاب مصداق خیر به خطا رفته‌اند. بنظر کانت به ازاء تشخیص سه نوع اصل عینی در فعل میتوان سه معنا برای خیر لحاظ نمود. این معانی عبارتند از: «خیر بعنوان وسیله»، «خیر برای من» و «خیر اخلاقی». بدین ترتیب، به ازاء هر معنایی از خیر، سه امر و فرمان شکل میگیرد: «امر تعلیقی تردیدی»، «امر تعلیقی قطعی» و «امر مطلق یا تنجیزی».

۱۱۶ در امر تردیدی علاوه بر اینکه فعل خیر، وسیله دستیابی به غایت خاص تلقی میشود، غایت نیز چیزی است که تنها شخص فاعل میخواهد. اما در امر قطعی علاوه بر اینکه فعل خیر، وسیله دستیابی به غایت خاص است، مصداق غایت (مانند سعادت) امری است که بطور معمول هر فاعل عاقلی خواهان آن میباشد. در امر تنجیزی برخلاف دو نوع دیگر، اصل عینی عمل، مشروط به غایتی نبوده و عمل



بعنوان «خیر فی نفسه» اراده میشود. امر تنجیزی بصورت این گزاره نمایان میگردد: «هر فاعل عاقلی باید فعل خیر را فی نفسه بخواهد».

کانت برخلاف ارسطو که سعادت را مبنای فعل اخلاقی دانسته و امر قطعی را امری اخلاقی تلقی میکرد، معتقد است که امر تردیدی و قطعی هیچکدام امر اخلاقی نیستند، بلکه تنها امر تنجیزی امر اخلاقی است. بدین ترتیب فردی که به امر تعلیقی تن دهد و آن را اطاعت کند متخلف به اخلاق نیست، اما کسی که امر تنجیزی را اتیان کند فردی اخلاقی قلمداد میگردد. همچنین سرپیچی از اوامر تعلیقی عمل غیراخلاقی نیست، در حالی که نافرمانی از امر تنجیزی عمل غیراخلاقی محسوب میشود. این بدان دلیل است که اساساً اوامر تعلیقی نه فرمان، بلکه قواعد سازگاری عمل هستند و در نتیجه، تخلف از آنها نه تخلف از فرمان بلکه تخلف از قانون سازگاری عملی محسوب میگردد.

حال سؤال این است که ادعای کانت در تأکید بر اعتبار امر تنجیزی از چه اصولی نشئت میگیرد؟ چگونه میتوان این ادعا را با توجه به نظام فلسفی او تحلیل و ارزیابی کرد؟ چگونه این دیدگاه توسط شارحان او از یکطرف و از طریق مبانی فلسفی فیلسوفان مسلمان بخصوص ملاصدرا از طرف دیگر قابل نقد و ارزیابی است؟

۱. عقل عملی بعنوان پدیده‌ی پیشینی

یکی از سؤالاتی که دربارهٔ تأکید و اصرار کانت بر اعتبار امر تنجیزی به ذهن متبادر میشود، این است که کانت چه نگاه و تفسیری از عقل بطور عام و عقل عملی بطور خاص داشته است؟ آیا او بر تفسیر اسلاف خود باقی مانده یا اینکه نگرش خود را نسبت به آن تغییر داده است؟ این سؤال از آن جهت موضوعیت دارد که در سنتهای فلسفی چه در حوزه‌های اسلامی و چه در مغرب زمین، رفتارهای انسان براساس عقل و عقلانیت مورد بررسی قرار می‌گرفته و در نتیجه بسیار مهم است که دیدگاه کانت را در اینباره مورد مذاقه قرار دهیم.

کانت در زمان خود، تحت حاکمیت دو مکتب فلسفی عقلگرایی (به سردمداری لایب‌نیتس) و تجربه‌گرایی (به رهبری هیوم) بود. براساس مکتب عقلگرایی، ادراک

۱۱۷



حسین قاسمی؛ بررسی و تحلیل انتقادی آراء کانت در باب اعتبار امر تنجیزی براساس دیدگاه صدرالمتألهین

نظری از مابعدالطبیعه براساس مفاهیم فطری همگانی امکان دارد و این ادراک علاوه بر عقل نظری در رفتارهای اخلاقی نیز اثرگذار است. براساس مکتب تجربه‌گرایی، ادراکات نظری با ارجاع بر انطباعات حسی مواجه میگردند و عقل بدون آنکه قادر به شناخت واقعیت باشد تنها منبعی برای معرفت عادی از معنای عبارات تلقی میشود.^(۱) بر این اساس، معیارهای عقلانی و متافیزیکی از قلمرو اخلاق کنار گذاشته میشود و در عوض، تجربه و احساس همگانی مبنای اخلاق قرار میگیرد.

غلبه این دو دیدگاه در عصر کانت، رویکردهای مختلفی مانند نسبیت‌گرایی، ذهنیت‌گرایی و شهودگرایی را در اخلاق بدنبال داشت؛ بگونه‌یی که اخلاق با شکاکیت و تخریب مواجه گردید. عده‌یی معتقد بودند که اخلاق باقتضای تجربی‌بودن، متناسب شرایط و حالات مختلف فردی، اجتماعی، جغرافیایی و حتی تاریخی، متفاوت و متغیر است؛ بگونه‌یی که نمیتوان برای آن پشتوانه ثابتی جستجو نمود. عده‌یی دیگر، گزاره‌های اخلاقی را گونه‌های متفاوتی از تعبیر لفظی میدانستند. دسته‌یی دیگر، ادراک اصول کلی اخلاق را امری شهودی و درونی در نهاد و فطرت انسان تلقی میکردند.^(۲)

بدین ترتیب، این سؤال در ذهن کانت شکل گرفت که چگونه باید از اخلاق و باورهای دینی دفاع کرد؟ او در پاسخ به این پرسش تلاش کرد انقلابی در معرفت نظری و عملی صورت دهد. بدین‌منظور دست به پروژه نقدی خویش در دو حوزه نظر و عمل زد. او در کتاب *نقد عقل محض* میگوید: «زمان ما بطور ویژه‌یی دوره نقدگرایی است و هر چیزی باید تسلیم نقدگرایی باشد.»^(۳) بنظر وی دگم‌گرایی متافیزیکی منشأ تخریب اخلاق است. نمیتوان از خدا، آزادی و جاودانگی در مقام عملی استفاده کرد، مگر آنکه عقل را از توسعه‌اش به آگاهیهای نامتناهی محروم سازیم؛ باید شناخت را انکار کرد تا جایی برای ایمان باز شود.^(۴)

به این ترتیب کانت به این باور میرسد که عقلی که بتواند هم محور نظر و هم محور عمل قرار گیرد «عقل محض»^۱ است. این عقل از آن جهت «محض» است که بلحاظ سلبی مستقل از تجربه است و بلحاظ ایجابی چیزی است که از عقل فی‌نفسه

1. Pure Reason

ناشی شده و واجد ویژگی کلیت و ضرورت می‌باشد.^(۵)

وی برای ساماندهی معرفت عقلانی از روش ایدئالیسم استعلایی استفاده میکند. براساس این روش ما صرفاً واجد معرفت پیشینی از نمودها هستیم نه از اشیاء فی‌نفسه؛ یعنی «آزادی، خلود نفس و وجود خدا». شناخت ذات اشیاء در توان عقل انسان نیست و آنچه ما از آنها میدانیم پدیدار است و مقولات نیز تنها بر پدیدارها اعمال میشوند نه بر ذوات معقول.^(۶)

از نظر کانت مفهوم ذات معقول تنها میتواند بصورت سلبی برای مشخص ساختن حدود معرفت بکار رود و استفاده از آن بصورت ایجابی و بمنظور مشخص ساختن چیزها آنگونه که فی‌نفسه هستند، امکان ندارد. در نتیجه، تقسیم اشیاء به پدیدارها و ذوات معقول و تقسیم عالم به عالم محسوسات و عالم فاهمه در معنای ایجابی آن کاملاً غیر قابل قبول است.^(۷)

کانت در حوزه عملی نیز همین موضع را در پیش می‌گیرد. بنظر او سازوکار عقل عملی مشابه با سازوکار عقل نظری است. وی با این ایده که عقل، ملاک شرافت و برتری انسان از دیگر حیوانات است موافق است، اما شرافت انسان را در تعریفی دیگر از عقل، متفاوت از اسلاف خود میداند. کانت برخلاف فیلسوفان سنتی که کارکرد گسترده‌ی همچون دریافت، اطلاق و استنباط مفاهیم و گزاره‌های علمی و عملی برای عقل قائل بودند و نحوه تحصیل معرفت را از طریق تجرید و انتزاع مفاهیم تصویری و تصدیقی از متعلقات خارجی میدانستند، معتقد است که عقل بمثابه موهبتی الهی، در نتیجه خودآگاهی از قابلیت ادراکی خود میتواند مفاهیم کلی را از پیش خود تولید کند. در نتیجه، مفاهیم بدیهی و کسبی که از این طریق دریافت می‌گردند، امری پدیداری خواهند بود. بر این اساس، نه تنها عقل مولد مفاهیم پایه است بلکه معرفت نیز از پدیدارها شکل می‌گیرد.^(۸)

۱۱۹

از نظر کانت گذشتگان عقل را «قوه استنباط کردن»^۲ تعریف میکردند. طبق این تعریف، لازم بود که عقل برای فهم مسائل خود فرایندی را از قضایای بدیهی و پایه

1. Things in Itself
2. Power of inferring



حسین قاسمی؛ بررسی و تحلیل انتقادی آراء کانت در باب اعتبار امر تنجیزی براساس دیدگاه صدرالمتألهین

آغاز کرده و با تشکیل قیاس نتیجه‌ی را بفهمد، اما چون در چنین تفسیری از عقل هیچ باید و نباید اخلاقی بمثابه گزاره پایه وجود ندارد تا گزاره‌ی نظری استنباط گردد، باید در تعریف عقل بازنگری شود. از اینرو، کانت معتقد است که باید از این پس عقل بعنوان «قوه شناخت»^۱ تعریف گردد. در اینصورت است که عقل خودش فی‌نفسه و بدون تکیه به مقدمات بدیهی و بدون اتکا به ادراکات نظری و دریافتهای خارجی میتواند بایدهای اخلاقی را جعل کند.^(۹) جان راولز، از منتقدان کانت، در اینباره میگوید:

بنظر کانت نمیتوان هیچ پرسشی در مورد توجیه عقل فی‌نفسه داشت. زیرا عقل باید به تمام پرسشهای پیرامون خود از منابع خودش پاسخ دهد. چنین عقلی باید معیار هرگونه بررسی انتقادی نسبت به هر کاربردی از عقل را دربرگیرد. بعبارت دیگر، نظام عقل باید خود معتبر باشد.^(۱۰)

بعلاوه، در نظام فلسفی کانت گرچه عقل نظری و عملی دو وجهه عقل محض هستند، با این حال هیچ تعامل شناختاری میان آن دو حاکم نیست. عقل نظری با قانون طبیعی، ضرورت‌های علی و شناخت «چیستی» اشیاء کار دارد، در حالی که عقل عملی با قانون اخلاقی، مبدأ ایجاب اراده بعنوان عامل علی و شناخت «باید» سروکار دارد.^(۱۱) کانت در کتاب *نقد عقل عملی* میگوید: «عقل عملی و نظری هر دو بر یک قوه معرفتی بنا گردیده‌اند، زیرا هر دو در عقل محض بودن یکسانند. تفاوت آنها تنها با مقایسه مشخص میگردد.»^(۱۲)

وی در صورتبندی «خودآیینی اراده» تمام منابع متعارف زمانه خود را که بگونه‌ی در معرفت اخلاقی نقش داشته‌اند، یک به یک رد کرده و تمسک به آنها را دگرآیینی میخواند. این منابع عبارتند از: «لذت‌گرایی، احساس اخلاقی، کمال عقلی و اراده خدا». او با رد این منابع مدعی است که عقل پدیده‌ی است که برای حفظ کرامت انسان به او ودیعه داده شده است، پس باید کارکردی متمایز از غرایز حیوانی داشته باشد و چون اخلاقیات متعارف مبتنی بر منابعی هستند که بگونه‌ی در خویش

1. Power of cognition

شائبه هوس و خواسته‌های بد را بدنبال دارند و اخلاق را بازیچه غرایز قرار می‌دهند، باید تفسیری از عقل عملی ارائه داد که از تمام این منابع منزه باشد و آن این است که عقل عملی معنایی محض یافته و واجد احکام اخلاقی با ویژگی ضرورت و کلیت بطور پیشینی باشد.^(۱۳)

تفسیر پیشینی از عقل عملی و انکار ربط آن با عقل نظری از یکطرف و ذوات معقول از طرف دیگر، نشان می‌دهد که اخلاق کانت هم فراتر از خواسته‌ها و کشمکشهای غریزی است و هم بدون تکیه به دانشهای نظری و ظهورات ذوات معقول معنا می‌یابد. روشن است که عقل عملی با این تفسیر تنها مورد گزاره‌هایی خواهد بود که از دو ویژگی کلیت و ضرورت برخوردار باشند. همانگونه که بطور تلویحی اشاره شد تنها مصداق چنین گزاره‌هایی در فلسفه عملی کانت، امر تنجیزی یا مطلق است.

نقد و ارزیابی دیدگاه کانت

دیدگاه کانت که مبتنی بر نگرش پیشینی به عقل عملی است، مورد انتقاد اندیشمندان الهی هم در حوزه‌های غربی و هم در جهان اسلام قرار گرفته است؛ برای مثال، فیلسوفان یونان معتقدند که عقل عملی و ادراکات آن از طرفی با عقل نظری و از طرف دیگر با ادراکات حسی در ارتباط است؛ با این تفاوت که بعضی از آنان مانند افلاطون بر نظر و معرفت تأکید بیشتری دارند و برخی دیگر مانند ارسطو بر محیط اکتسابی انسان و غایت‌مدارانه بودن قوای نفسانی اصرار دارند. در حوزه‌های اسلامی براساس توجهی که به مقوله وجود و احکام آن صورت گرفت، دیدگاههای یونانی مورد بازنگری واقع شد؛ بگونه‌یی که سلسله قوای نفسانی انسان از صدر تا ذیل براساس وجود و ماهیت و تمایز این دو مورد بررسی قرار گرفت. چنین نگاهی میتواند نقدهای جدی را در مقابل تفسیر کانت عرضه نماید. در میان فیلسوفان الهی، دیدگاه ملاصدرا برجسته‌تر از دیگران میباشد. او دیدگاهش را درباره انسان و قوای نفسانی پس از گذر از تمایز وجود و ماهیت و توجه ویژه به وجود مطرح میکند و با معرفی ماهیت بمتابهِ ظهور وجود و اصالت دادن به وجود و اثبات توانایی انسان برای فهم و ادراک حضوری و حتی حصولی از ذات اشیاء، نگاهی متمایز از کانت دارد. از دیدگاه ملاصدرا

۱۲۱



حسین قاسمی؛ بررسی و تحلیل انتقادی آراء کانت در باب اعتبار امر تنجیزی براساس دیدگاه صدرالمناهیین

گرچه تواناییهای شناختاری انسان از عقل بمثابه پدیده‌یی که با علم عینیت یا تلازم دارد ناشی میشوند، اما عقل انسان با عالم کائنات پیوستگی تام دارد. او در اینباره میگوید: «عقل گوهری الهی از عالم امر و قضای است که به مجرد کلمه وجودیه «کن» بدون نیاز به ماده تحقق یافته است.»^(۱۴) یا «عقل به این معنا دارای سیر نزولی است و از نوری که عین ذات خدا و عین علم خدا به ذاتش است آفریده شده است.»^(۱۵)

ملاصدرا در تقسیم عقل انسانی به عقل نظری و عملی و کارکردهای شناختاری آنها همانند ابن‌سینا، آنها را دو قوه نفس با کارکردهای متفاوت میدانند و میگوید:

عقل نظری جزء علمی انسان است که از مبادی عالیه بهرمنند میشود و هدف آن تنها ایمان است، ولی عقل عملی جزء عملی انسان است که براساس آراء و علوم که هدف آنها اطاعت و اجتناب از معاصی و تخلّق به اخلاق حسنه و رهایی از اخلاق زشت است عمل میکند. بدین ترتیب، وقتی این دو هدف توسط عقل نظری و عملی حاصل شد، قرب الهی تحقق یافته است.^(۱۶)

همچنین در جای دیگر میگوید:

عقلی که محور مباحث علم اخلاق قرار میگیرد عقل عملی است. عقل عملی جزئی از نفس انسانی است که از طریق مواظبت بر عقاید و تحصیل تدریجی تجارب نسبت به امور انجام دادنی و ترک‌کردنی در امور ارادی و اختیاری شکل میگیرد. عقل عملی در انسان منشأ قضایای بدیهی اخلاقی است. این قضایا میتوانند مبدأ استنباط قضایای نظری اخلاقی در اعمال اختیاری قرار گیرند. بنابراین، نسبتی که میان قضایای بدیهی عقل عملی با قضایای نظری آن وجود دارد، همانند نسبتی است که میان قضایای بدیهی عقل نظری با قضایای نظری آن وجود دارد.^(۱۷)

۱۲۲

ملاصدرا در مورد نسبت عقل عملی و نظری معتقد است که این دو عقل از جنبه‌های نفس بوده و براساس اصل جامعیت قوا و جنبه عالمه و عامله نفس از یکدیگر قابل انفکاک نیستند.^(۱۸) این امر نشان میدهد که عقل نظری و عملی نه دو عقل متباین بلکه دو مرتبه یا دو وجهه از یک عقلند.^(۱۹) عقل عملی در مقایسه با



مراتب شکل‌گیری خود مفهومی تشکیکی است و در اوان عمر انسان همچون عقل نظری بتدریج از طریق مواظبت نمودن بر اعمال و کسب تجارب، شکل می‌گیرد. این عقل، رشد تدریجی خود را در چهار مرحله «تهذیب ظاهر، تطهیر باطن، مشاهده حق و فنای از خود» کسب می‌کند.^(۲۰) از دیدگاه ملاصدرا و ابن‌سینا، انسان از طریق دو قوه عالمه و عامله افعال و ادراکات خود را سامان می‌دهد. این دو قوه، دو وجهه قابل و فاعلی نفسند؛ نفس از حیث وجهه قابل، عالمه و از حیث وجهه فاعلی، عامله نامیده می‌شود. نفس از طریق قوه عالمه با مبادی مجرد ارتباط برقرار کرده و حقایق نظری را دریافت می‌کند.

ملاصدرا سازوکار قوای درونی و بیرونی را براساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» تفسیر می‌کند. طبق این قاعده، نفس امر بسیطی است که براساس مراتب تشکیکی خود در عین وحدت می‌تواند تمام کثرات نفس را در خود جمع کند. بنابراین، نفس در عین واحد بودنش کثرت‌پذیر است. بر این اساس، کارهایی که از انسان صادر می‌شوند، چه کارهای تحریکی و چه ادراکی، تماماً از نفس و قوای آن صادر می‌گردند. در این نگاه، نفس بخاطر هویت جسمانی که در بدو حدوث دارد با شرایط و اوضاع بیرونی و محیطی درگیر است. در نتیجه، عقل عملی با طبیعت و شرایط تجربی درگیر خواهد بود و درنهایت اراده انسان یا قوه اجماعیه می‌تواند در فرامین خود از تجارب بیرونی متأثر گردد و کارهای خوب یا بد انسان را رهبری کند. این چیزی است که کانت با آن مخالف است. زیرا اراده را تابع عقل پیشینی میدانند. در نگاه ملاصدرا نفس انسان بخاطر بساطت و جامعیت قوا و ذومراتب بودن، نه تنها از عقل نظری بلکه از قوه تخیل و واهمه نیز تأثیر می‌پذیرد. بر این اساس، عقل عملی نیز در دستوراتی که به اراده می‌دهد، از قوای خیالی و وهمی تأثیر می‌پذیرد. بدین ترتیب، عقل عملی از تجارب درونی نیز متأثر می‌شود. این نیز چیزی است که کانت با آن مخالفت می‌ورزد. زیرا وی دستورات عقل عملی را نه تنها از عوامل بیرونی بلکه از سائقه‌های روانی بخصوص وراثت و اوهام و خرافات منزّه دانسته و عقل عملی را وجهه عقل پیشینی می‌شمارد.

بدین ترتیب، ملاصدرا عقلی را خاستگاه ادراکات اخلاقی میدانند که از یکطرف

۱۲۳



حسین قاسمی؛ بررسی و تحلیل انتقادی آراء کانت در باب اعتبار امر تجزی براساس دیدگاه صدرالمناظین

سال پنجم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۳
صفحات ۱۱۵-۱۴۴

مبتنی بر عقل نظری و دریافتهای نفس‌الامری از موجودات باشد و از طرف دیگر با تجارب واقعی، پیوستگی و ارتباط داشته و بطور اشتدادی در انسان شکل گیرد. علاوه بر اینکه تطورات جوهری انسان از مرتبه طبیعت تا مثال و عقل، تحت هدایت عقل فعال و خداوند بعنوان وجود محض تحقق یابند. از سخن ملاصدرا این نکته استنباط می‌گردد که او نمیتواند ادراکات عملی را بگونه‌یی معرفی کند که تنها شامل دو ویژگی ضرورت و کلیت باشند، بلکه علاوه بر آن ادراکات جزئی و غیرضروری نیز از ادراکات اخلاقی شمرده خواهند شد و در نتیجه، گزاره‌های اخلاقی علاوه بر گزاره‌های تنجیزی و مطلق، شامل گزاره‌های مشروط و اقتضایی نیز خواهند بود.

حال با توجه به اینکه تمام ادراکات و تحریکات انسان در جهت غایت و تشخیص خیر و حُسن امور صورت می‌گیرد، این سؤال قابل طرح است که بجز تفسیر پیشینی از عقل عملی، نگرش کانت بمعنای غایت و خیر چه نقشی در تفسیر گزاره‌های تنجیزی دارد؟ این تفسیر به چه صورتی قابل نقد است؟ برای پاسخ به این سؤالات لازم است تحلیل کانت را نسبت به غایت و خیر مطرح کنیم.

۲. غایت و خیر بمثابه امری پیشینی و نشئت یافته از ذات انسان

فلسفه کانت بگونه‌یی پیش میرود که انقلاب کپرنیکی او نه تنها در عقل نظری بلکه در عقل عملی نیز جریان می‌یابد. در این انقلاب، بجای آنکه امری و رای انسان غایت تلقی گردد، خود انسان غایت بالذات تلقی میشود. کانت برای تبیین افعال عقلانی انسان، حساب او را از خدا و طبیعت جدا میکنند. در این دیدگاه، انسان برخلاف طبیعت که افعال خود را بدون فهم و آگاهی انجام میدهد و برخلاف خدا که کارهایش بطور ضروری و ازلی انجام می‌گیرد؛ بگونه‌یی است که هم کارهایش مبتنی بر فهم و آگاهی است و هم به حکم غریزه میتواند از اراده عقلانی خویش سرباز زند.^(۲۱) بدین ترتیب، اعمال انسان بمنظور دستیابی به غایتی انجام می‌گیرد. اگر عملی از روی هدف نباشد در حقیقت عمل نیست بلکه عکس‌العمل و پاسخی در برابر احساسات است.^(۲۲) این امر نشان میدهد که آدمی در حوزه اعمال نه تابع احکام و فرامین الهی و نه متأثر از طبیعت درون و بیرون از خویش است، بلکه

۱۳۴



جدای از خدا و طبیعت غایت فی نفسه است. انسان همواره بر مبنای عقل محض اینگونه می‌اندیشد که انسانیت خود و دیگران را بعنوان غایت بنگرد. (۲۳) کانت این نظر را در صورتبندی «غایت فی نفسه» چنین بیان میکند: «چنان عمل کن که انسانیت را چه در شخص خودت و چه در شخص دیگران، همواره بعنوان غایت بکاربری صرفاً بعنوان وسیله». (۲۴)

کانت دیدگاه خود را نسبت به غایت بودن انسان ناشی از تقسیم غایت به غایات ذهنی (مادی) و عینی (صوری) میداند. غایات ذهنی، غایاتی هستند که فاعل، آنها را به این دلیل طلب میکند که نیازها و امیال شخصی را برآورده سازند. غایات عینی غایاتی هستند که مبتنی بر میل نبوده و هرکسی باید آنها را طلب کند. غایات ذهنی تنها میتوانند مبنای اوامر شرطی قرار گیرند، اما غایات عینی باید ارزش خود را بعنوان غایت فی نفسه (ارزش ذاتی) دارا باشند؛ بگونه‌یی که تمام موجودات عاقل آنها را صرفاً بدلیل اینکه خیر و ارزش ذاتی دارند، طلب کنند. غایات عینی مبنای قانون را برای همه موجودات عاقل در هر موقعیتی عرضه کرده و مبنای امر تنجیزی هستند. (۲۵)

همانگونه که اشاره شد، کانت مدعی است که عقل عملی بعنوان پدیده‌یی پیشینی، احکام خود را فارغ از تمام امور تجربی و هر اراده‌یی جز اراده فاعل عقلانی وضع میکند. عقل به این معنا منبع تمام قوانین مورد نیاز برای عمل است. بدین ترتیب، اساس تکلیف نه در طبیعت انسانی یا اوضاع و احوال خاص بلکه بنحو پیشین در مفاهیم خرد ناب است. بر این اساس، هر فرد انسانی بعنوان موجود عاقل، غایت فی نفسه است. زیرا هر انسانی خودش را غایت فی نفسه لحاظ میکند و فرد دیگر نیز همین قیاس را براساس مبنای عقلانی فرد مذکور انجام میدهد. (۲۶) چنین تحلیلی از عقل عملی سبب میشود تا معنای عام انسانی غایت افعال تلقی گردد.

۱۲۵ نگرش کانت نسبت به «عقل» و «غایت»، معنای «خیر» و نحوه تشخیص آن را نیز متحول میکند. او مدعی است که تنها «اراده خیر» خیر مطلق است و چون تنها موجودات عاقل منبع چنین اراده‌یی هستند پس موجودات عقلانی ارزش مطلق دارند. بعبارت دیگر، اراده خیر غایتی را دنبال میکند و این غایت باید امری از پیش موجود باشد؛ بگونه‌یی که اراده خیر برخلاف آن نتواند عمل کند و بعنوان وسیله



تلقی نگردد. چنین غایتی باید موضوع تمام غایات ممکن باشد. چون اراده خیر همان اراده عقلانی است، پس انسان بعنوان فاعل عقلانی، غایت فی نفسه برای اراده خیر خواهد بود.^(۲۷) این امر نشان میدهد که خیر معنایی هماهنگ با معنای غایت و عقل دارد و هر سه مقوله با معنای عام و کلی انسان تفسیر میگردند.

بدین ترتیب، معلوم گردید که نگرش کانت نسبت به غایت و خیر ناشی از نگرش او به عقل عملی بمتابه امری پیشینی است. در نهایت سه مقوله مذکور نگرش خاصی را از انسان بدنبال دارند. روشن است که چنین نگاهی با تأکید بر امر تنجیزی هماهنگ است. اگر غایت افعال، معنای عام انسان تلقی گردد و اگر اراده خیر بمتابه خیر مطلق با معنای عام انسانی هماهنگ باشد و آنگاه همگی ریشه در عقل عملی بمتابه امری پیشینی داشته باشند، قهراً فرامین و اوامر اخلاقی جز در قالب تنجیزی قابل ارائه نخواهند بود و تنها شایستگیهای عام انسانی را مورد هدف قرار خواهند داد.

نقد و ارزیابی

پیتون از شارحان کانت، دیدگاه او را درباره خیریت اراده خیر مورد انتقاد قرار میدهد. بنظر او نمیتوان از اینکه اراده خیر خیریت مطلق دارد به این نتیجه رسید که اراده خیر برترین خیر است. زیرا سودمندی هر چیزی بستگی به زمینه و شرایط آن دارد. اینکه هم اراده خیر فی نفسه خیر باشد و هم شرط تمام خیرهای موجود باشد، ادعای بی دلیل و برهانی است.^(۲۸) روشن است که ادعای کانت در مورد مطلق بودن خیریت اراده خیر نیاز به معیار و مبنای ثابتی دارد که چنین معیاری در آثارش وجود ندارد.

گرچه کانت درباره عقل عملی دیدگاه جدیدی نسبت به نفس و خدا ندارد و نگرش ایجابی او متفرع بر اثبات قانون اخلاق است، لکن در حوزه‌های دیگر فلسفی که نگاه ایجابی به این دو مقوله حاکم است هرگونه نگرش مطلق‌انگارانه‌یی را به اراده خیر مورد انتقاد قرار داده‌اند؛ بقول یوسف کرم «چونکه غرض از انجام فعل اخلاقی کامل کردن نفس است و نفس مجموعه‌یی از قوایی است که تحقق فعل ملائم را طلب میکند، معنا ندارد که نفس با عمل باطل (گرچه مصداق اراده خیر باشد) کامل گردد.»^(۲۹) بتعبیر دیگر، «معنا ندارد که اراده را بر عمل مسلط گردانیم، زیرا با فرض قانونگذاری انسان

۱۲۶



امکان ندارد که انسان خویشتن را ملزم به انجام فعل اخلاقی گرداند. قانون اخلاقی هنگامی اراده را ملزم میکند که از قدرت برتر صادر گردد.»^(۳۰)

از میان فیلسوفان مسلمان، ملاصدرا نیز همانند کانت انسان را موجودی پویا و فعال میدانند، با این حال این امر سبب نمیگردد تا انسان غایت بالذات تلقی گردد. ملاصدرا براساس وحدت تشکیکی وجود معتقد است که انسان در مقابل طبیعت و خدا قرار نمیگیرد، بلکه مرتبه‌یی از مراتب هستی بوده و اعمال او هماهنگ با اکوان وجود و اراده الهی است. وی در فرازی فراتر معتقد است که انسان در مقایسه با دیگر اکوان هستی از ویژگی «کون جامع» برخوردار است. در این نگاه، انسان بعنوان مثال الهی و موجودی که همچون خداوند جامع شئون نظری و عملی است، ظلّ وحدت اصلیه خداوند قرار میگیرد و با توجه به قرار گرفتن میان دو واقعیت آغاز و انجام هستی، اعمال اراده و اختیار میکند.^(۳۱) براساس ویژگی مذکور (کون جامع) تمام انواع و اجناس، هر عالمی از عوالم عقلی، نفسی و طبیعی بطور بالقوه در انسان جمع است؛ بگونه‌یی که از این طریق واجد استعداد استکمال در تمام شئون نظری و عملی در این عوالم میگردد. انسان در آغاز مشتمل بر تمام نقایص است، در نتیجه به کلیتش و بطور امکان عام بسوی مقصدی است که جامع کل کمالات باشد.^(۳۲)

انسان از طریق حرکت جوهری درصدد فعلیت بخشیدن به ابعاد نظری و عملی برمی‌آید و با ممارستهای عملی و حصول ملکات اخلاقی خوب یا بد، بحسب فطرت ثانی از حقیقت متفاوتی برخوردار میگردد.^(۳۳) وجود انسان از طریق حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، با علم و عمل اشتداد یافته و درجاتی از وجود را طی میکند و در هر آن، ماهیتی را از دست داده و ماهیت جدیدی کسب میکند.^(۳۴)

۱۲۷ همسو با عقل نظری در جهت تقرّب به حقیقت وجود عمل میکند. چنین تفسیری از انسان و عقل عملی در حکمت متعالیه از طریق جزءانگاری عقل عملی برای نفس، اصل فلسفی وحدت قوای نفس، جسمانی‌الحدوث بودن انسان و شوقی که هر موجودی به حقیقت وجود و مراتب آن بعنوان خیر دارد، قابل اثبات است.^(۳۵) بدین ترتیب، عقل عملی در ادراک و تحریک خودبنیاد نبوده بلکه مراتب خیر را



مدنظر قرار میدهد.

از نگاه فلاسفه الهی، غایتمداری اساس هستی و معرفت انسانی را تشکیل میدهد؛ بگونه‌یی که مطالعه علل غایی برترین بخش حکمت تلقی میگردد.^(۳۶) از دیدگاه ملاصدرا غایتمندی انسان، معنای خیر را بمثابه مطلوب و خواسته انسانی متحوّل میسازد. از نظر او تمام افعال و حرکات غایتمند انسان، طالب خیر هستند، لکن خیر بمثابه مطلوب نه در ذات انسان بلکه در حقیقت وجود و مراتب آن قرار دارد. ملاصدرا حقیقت خیر و شر و گستره آنها را در حقیقت وجود و ظهورات آن میداند. خیر چیزی است که هر موجودی شوق دستیابی به آن را داشته و در عمل قصد آن را میکند. از طریق خیر، سهم انسان از کمالی که برای او مقدر شده است، تمامیت مییابد. هر ذاتی عهده‌دار دریافت سهم خود در نیازهای وجودیش و ضروریات فطریش و عوامل تکمیل کننده حقیقتش است. در ورای تمام مصادیق خیر، خیر مطلق قرار دارد. خیر مطلق که منحصر در خدای قیوم و واجب بالذات است چیزی است که تمام موجودات شوق آن را داشته و از طریق فیوضاتش، ذات و کمالات خود را کامل میکنند. از آنجا که هر معلولی براساس طبیعت امکانی خود عشق به خدا و شوق وصال او را دارد، تمام معلولها بسته به نقصان درجه خود نسبت به درجه خیر مطلق دارای شائبه‌یی از شر هستند.^(۳۷)

بدین ترتیب، گرچه انسان از طریق حرکت جوهری نسبتی فعال با عالم پیدا میکند اما این بدان معنا نیست که در انجام فعل غایت‌بالذات تلقی گردد. براساس اصل فاعلیت بالتّجلی، انسان در افعالش موجود کامل ازلی و سرمدی را بعنوان غایت میجوید. انسان در هر مقطعی از حرکت چه در آغاز که جسمانی است و چه در اواسط که نفسانی است و چه در مرتبه عقلانی، موجود ناقصی است که خود را نیازمند غایتی میداند که خیریتش نه تنها بالذات بلکه ازلی و سرمدی باشد. ملاصدرا ۱۲۸
دراینباره میگوید: «نفس انسان در ابتداء نشئه خود استقلال وجودی ندارد. زیرا گرچه از وجود جوهری برخوردار است اما جوهریت او در ظرف زمان، شبیه اعراض و حتی ضعیفتر از آن است.»^(۳۸)

بدین ترتیب، روشن گردید که کانت نقش انسان را هم در تلقی از غایت و هم در معنای خیر و فهم آن در حد اعلی میداند؛ نقشی که توسط فیلسوفان متأله بخصوص



ملاصدرا مورد نقد جدی قرار میگیرد. حال سؤال این است که نگرش کانت به عقل، غایت و خیر چه پیامدی در باب اعتباربخشی فرامین و اوامر اخلاقی دارد؟

۳. معناداری و اعتبار اصول پیشینی بعنوان قانون

قبلاً اشاره شد که کانت عقل عملی را پدیده‌یی پیشینی و عاری از شائبه تجربی میداند. زیرا هدف از آفرینش عقل بمثابه موهبتی طبیعی و هدفمند در انسان، نه حفظ حیات و سعادت دنیوی، بلکه پدید آوردن اراده‌یی است که در ذات خود خیر است. چنین اراده‌یی برای عقل ضرورت مطلق داشته و چنین خیری بهترین خیر و شرط هر فعل خیر دیگری است.^(۳۹)

براساس نگرشی که کانت بمعنای عقل، غایت و خیر دارد، اصول پیشینی عمل را از اصول تجربی آن متمایز میکند. او در این راستا دسته‌بندی خاصی را در اوامر عقل عملی قائل میگردد که دیدگاه نهایی وی را در باب ماهیت اخلاق و معیار اعتبار اوامر اخلاقی مشخص میکند.

از نظر کانت مقایسه انسان با طبیعت نشان میدهد که افعال انسان برخلاف افعال طبیعت، تابع تصویری از یک اصل^۱ است. این اصول دو گونه‌اند؛ یکی اصول ذهنی یا دستور است که تنها برای یک فاعل معتبرند. دیگری اصول عینی است که هر فاعل عاقلی هنگام کنترل عواطف خود برمبنای آنها عمل میکند. اصول ذهنی بر تمایلات حسی و تجربی بنا شده و به غایات مطلوبه‌یی نظر دارد که فعل برای تحقق بخشیدن آنها انجام میگیرد.^(۴۰) اما اصول عینی اخلاق امری پیشینی است و تنها اصلی است که مفید قانون اخلاق میباشد. قانون اخلاق، قانونی است که بر خیر در خود فعل مبتنی باشد نه ورای آن؛ در نتیجه خود فعل، غایت و خیر بالذات خواهد بود. چنین قانونی برای همه انسانهای خردمند و در تمام اوضاع و احوال و با ضرورت مطلق معتبر است.^(۴۱)

کانت پس از قائل شدن به تمایز میان اصل عینی و ذهنی، مدعی میشود که این تمایز منجر به شکلگیری دو دسته از گزاره‌های متفاوت در عقل عملی میگردد. اصل

1. Maxim



عینی مفید امر تنجیزی و اصل ذهنی تجربی مفید اوامر تعلیقی است. در امر تنجیزی رفتاری بدون مشروط بودن به مقصودی دیگر فرمان داده میشود. این امر نه به موضوع کار یا نتیجه آن بلکه به صورتی که کار، خود نتیجه آن است مرتبط میباشد و فضیلت آن نیز در آمادگی روانی فاعل است. این امر را میتوان امر اخلاقی نامید.^(۴۲) صورت کلی چنین امری اینگونه است: «هر فاعل عاقلی باید فعل خیر را فی نفسه بخواهد». از نظر کانت تنها امر تنجیزی (که از ویژگی ضرورت و کلیت برخوردار است) میتواند حکمی اخلاقی تلقی گردد.^(۴۳)

کانت بطور مبسوطتر مدعی است که اگر افعال انسانی را مورد تحلیل قرار دهیم آنها را تابع یکی از سه اصل میبایم و این اصول هرکدام متناظر با سه معنایی است که برای خیر تشخیص میدهیم: الف) خیر بعنوان وسیله؛ ب) خیر برای من؛ ج) خیر اخلاقی. از این سه معنی تنها یکی یعنی خیر اخلاقی شایستگی دارد تا اصل عینی اخلاق (قانون اخلاق) تلقی گردد. این اصل چیزی است که در ساحت زبانی و گفتار بصورت «امر تنجیزی» نمایان میگردد. امر تنجیزی حاکی از کاری است که به ذات خود و بطور عینی ضروری باشد.^(۴۴)

دو معنای دیگر خیر و اصول تابعه آنها هرکدام حاکی از امر دیگری تحت عنوان امر تعلیقی است. امر تعلیقی حاکی از ضرورت کار ممکن است که وسیله برای امر دیگر تلقی میگردد. بر این اساس، فاعلی که اراده‌اش از اصل عینی و امر تنجیزی اطاعت کند، فعلش ارزش اخلاقی دارد و نافرمانی نسبت به آن عمل غیراخلاقی محسوب میگردد. اما فاعلی که اراده‌اش تابع امر تعلیقی قرار گیرد، فعل او ارزش اخلاقی ندارد و سرپیچی از آن نیز عمل غیراخلاقی محسوب نمیکردد.

از اینکه امر تنجیزی تنها امر اخلاقی معتبر است، معلوم میشود که ملاک تکالیف اخلاقی و ارزشیابی آنها نیز امر تنجیزی است نه تعلیقی. امر تنجیزی به خیر اخلاقی فرمان میدهد و ما را وامیدارد تا عمل اخلاقی انجام دهیم؛ یعنی مطابق با قانون و تکلیف و بخاطر آن عمل کنیم. این نوع امر صرفاً به نوعی فعل فرمان نمیدهد بلکه به انجام فعل به انگیزه تکلیف فرمان میدهد. این چیزی است که قانون صرف را از قانون اخلاقی متمایز میگرداند. اگر فعل فرمان داده شده بدون انگیزه اخلاقی انجام گیرد، تنها مطابق تکلیف انجام شده است. ولی هنگامی که عملی علاوه بر مطابقت

با تکلیف، به انگیزه تکلیف انجام گردد، آن را «فعل تکلیفی»^۱ مینامیم و تنها در اینصورت است که فعل اخلاقی خوبی تلقی میگردد.^(۴۵)

نقد و ارزیابی

ادعای کانت مبنی بر اعتبار اصل پیشینی عمل و قانون اخلاقی که سبب توجیه معناداری امر تنجیزی میگردد با انتقاداتی از جانب اندیشمندان دیگر روبروست. ویلیام فرانکنا از فیلسوفان اخلاق دراینباره میگوید:

گرچه کانت در اخلاق از قانون سخن میگوید اما بخاطر اینکه قانون اخلاقی کانت فاقد برهان محکمی است نمیتواند وی را از چالش تعارض میان تکالیف برهاند. برای مثال، فرض کنیم انسانی که قول به وفای به عهد داده است هنگام نیازمندی فردی دیگر به کمک او نتواند به عهدش وفا کند. در این مورد کانت چگونه میخواهد از قانون وفای به عهد طرفداری کند. قانون اخلاقی کانت چنان تبیین شده است که ذره‌یی انعطاف در موارد متعارض ندارد.^(۴۶)

ایراد دیگری که فرانکنا مطرح میکند این است که کانت گمان کرده است هر عملی که با قانون همگانی مطابق باشد وظیفه‌یی اخلاقی است، در حالی که ممکن است فعلی بعنوان قانون عمومی و همگانی باشد اما امر اخلاقی نباشد؛ مثلاً این گزاره که «بند کفش چپت را اول ببند» میتواند قانون کلی باشد اما کانت نمیتواند این فعل را اخلاقی بداند. زیرا قانون و ضابطه ادعایی او کافی برای اثبات این ادعا نیست.^(۴۷)

کانت مدعی است که راه فهم قانون همگانی اخلاق این است که آن را به محک اصل تناقض بگذاریم؛ یعنی بگونه‌یی باشد که هنگام عرضه عمومی با تناقضی روبرو نگردد. بنظر فرانکنا این ادعای کانت نیز با ایراد مواجه است زیرا در عرضه عمومی بیشتر بستگی به آن دارد که فاعل از چه دیدگاهی میخواهد تا همگان از قواعدش تبعیت کنند. بعضی از دیدگاه استحسانی و عده‌یی از دیدگاه مصلحت‌اندیشانه خواهان فعل اخلاقی هستند. از این جهت است که اخلاق به حوزه سودانگاران سوق خواهد یافت.^(۴۸)

1. Dutiful

برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان در انتقاد از اخلاق کانت معتقدند که قانون کلی وی بگونه‌یی است که بجای امر مطلق، امر مشروطی را مطرح میکند که مستند به اصل تبادل است. در قانون اخلاقی کانت از ابتدا یک فرض ضمنی وجود دارد که صحت آن را باید مسلم گرفت. گویا که کانت در مفاد قانون اخلاقش میگوید: «اگر می‌خواهی دیگران به تو بدی نکنند تو هم به آنها بدی نکن»؛ این بدانمعناست که اخلاق کانت مبتنی بر اصل حب ذات است؛ یعنی اصل اخلاق از آن حیث محترم است که فاعل خواهان آن است که از اذیت اخلاقی دیگران در امان باشد.^(۴۹)

در حوزه فلسفه اسلامی، ملاصدرا و دیگر فیلسوفان مسلمان نیز همانند کانت افعال حکیمانه انسان را مبتنی بر تعقل و مبادی تصویری و تصدیقی میدانند، لکن برای تحقق فعل حکیمانه، تنوعات مختلفی را از مرتبه تصور تا تصدیق و اعمال اراده (از مرتبه ادراک تا تحریک عضلات) قائل هستند. در این دیدگاه سازوکار تحقق فعل حکیمانه با تکیه بر خیر و مصلحتی که از غایت کلی و جزئی انسان انتزاع می‌گردد، معنا پیدا میکند. بر این اساس است که حکیمان متأله در کنار اصول ثابت اخلاق، نقش تفاوت‌های فردی را مدنظر دارند.

توضیح اینکه ملاصدرا همانند ابن‌سینا معتقد است که انسان در نتیجه مواجهه با سائقه‌های درونی (روانی) و عوامل بیرونی، برای یافتن فعل نیک برانگیخته میشود و در جستجوی فهم فعل نیک برمی‌آید. فهم فعل نیک توسط عقل عملی صورت می‌گیرد. عقل عملی از طریق تشکیل قیاس، حکم جزئی را از کبرای کلی در عقل نظری استنباط میکند. سپس آن حکم از طریق اراده جزئی در قالب تحریک عضلات بصورت عمل نمایان میشود. بدین ترتیب، نقش عقل عملی ادراک جزئی میباشد.^(۵۰) بعلاوه، ملاصدرا کثرات زیادی را در مراتب نازله انسان ممکن میداند. این کثرات باعث می‌گردد تا ادراکات انسان در حوزه عقل عملی، امری جزئی و انعطاف‌پذیر باشد.

با این حال این دیدگاه منجر به نسبی‌گرایی نمی‌گردد، زیرا ملاصدرا به معیار ثابتی در گزینش فعل حکیمانه قائل است؛ معیاری که فراتر از قانون اخلاقی کانت از رویکرد وحدت‌انگاری او در قبال انسان و هستی حکایت دارد. ملاصدرا همانند ابن‌سینا علاوه بر ساحت عقل عملی که عهده‌دار ادراک جزئی است از ساحت عقل

نظری و ارتباط این دو عقل نیز سخن میگوید. انسان در حوزه عقل نظری میتواند امور کلی را ادراک کند. این نحوه از ادراک تنها شامل شناخت «هستها» نیست بلکه شامل شناخت «بایدها» نیز میشود. طبق این رأی، هر ادراک جزئی در عقل عملی، مُستنبط از یک اصل کلی اخلاق در عقل نظری است؛ برای مثال، اینکه «این فعل عدل است» توسط عقل عملی و در فرایند شکل‌گیری قیاس ادراک میشود، اما اینکه «عدل نیکو و بایستنی است» توسط عقل نظری ادراک میگردد.^(۵۱) بدین ترتیب، هر فعل اخلاقی از یک اصل کلی و جهانشمول نشئت میگیرد.

وجه تمایز دیدگاه ملاصدرا نسبت به ابن‌سینا این است که او تلاش میکند ربط نظر و عمل را از طریق اصل «وحدت قوای نفس» و تلقی از انسان بعنوان حقیقتی که جامع مراتب طبیعت، نفس و عقل است (کون جامع) تفسیر نماید. مطابق با اصل «وحدت قوای نفس»، انسان از وحدت جمعی و ذومراتب برخوردار است و میتواند در مرتبه نظر، حقایق ثابت و در مرتبه عمل، اعتباریات و جزئیات فعل را ادراک کرده و سپس آنها را در قالب تحریک عضلات متجلی سازد. انسان در مرتبه نظر از طریق اراده کلی، حقیقت ثابتی را به علم حضوری دریافت میکند و در مرتبه عمل از طریق اراده جزئی، اعتبار و رقیقه‌یی از آن حقیقت را تنزل میدهد. ملاصدرا در اینباره میگوید:

فطرت کامله انسانی همچون خداوند مشتمل بر مراتب علم است. زیرا افعالی که از انسان صادر میگردند از مرتبه باطن نفس تا مرتبه ظاهر آن چهار مرتبه را طی میکنند. ادراکات انسان در اولین مرتبه در غیب الغیوب نفس است. در مرتبه بعدی که اراده‌یی کلی، انسان را برمی‌انگیزد تنزلی در انسان صورت میگیرد و علوم انسان از مکمن نفس به عقل بسیط در قالب تصورات کلی و کبریات قیاس تنزل میکنند. در مرتبه بعدی که اراده‌یی جزئی انسان را برمی‌انگیزد، تنزلی دیگر پدید می‌آید و علوم انسان از عقل بسیط به خیال جزئی (در قالب تصورات جزئی و صغریات قیاس) تنزل میکنند، در نتیجه رأیی جزئی (نتیجه قیاس) صادر میگردد. سپس در مرتبه چهارم بصورت فعل در عضلات نمایان میگردد.^(۵۲)

بعبارت دیگر، «هرگاه انسان حقیقت کلی را درک میکند، لطیفه نفسانیش بعنوان امری مجرد، به تمام افراد و رقایق خارجی و ذهنی آن کلی و به تمام نشئت طولی و عرضی آن کلی احاطه مییابد.»^(۵۳)

مطابق با این نگرش، انسان براساس فاعل بالتجلی و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، اراده خویش را به فعلیت و ضرورت میرساند. در نتیجه، در گزینش فعل با در نظر گرفتن خیر و مصلحت ذاتی و نفس‌الامری، حقیقتی کلی را در صُغ نفس انشاء کرده و سپس آن را در مراتب نازلتر، بصورت اعتبار و ادراکی جزئی تنزل میدهد. بدین ترتیب، هر حکم اخلاقی ریشه در حقیقتی ثابت در مرتبه عالیه نفس دارد.

از دیدگاه ملاصدرا، گرچه انسان به اختیار خویش دست به گزینش اعمال و شکلگیری ملکات میزند، لکن انسان و تمام داراییهای نفسانی او ظلّ وحدت الهی قرار دارند. زیرا انسان بعنوان مثال الهی ظلّ وحدت اصلیه حقه الهی قرار دارد. انسان گرچه با اعمال نیک و انتقال از مرتبه جسمانیت به مجرد مثالی و عقلی از مرتبه فقر ذاتی به استغنای ذاتی نایل میشود، اما هیچگاه نمیتواند هم‌مطراز با ذات باریتعالی از حقیقت سرمدی برخوردار گردد. اراده انسان برخلاف اراده الهی که از ضرورت ازلی و سرمدی برخوردار است، واجد ضرورت بالغیر یا بالذات (بالافاضه القیومیه) میباشد.^(۵۴) در نتیجه، انسان بعنوان واقعیتی ذومراتب و گسترده در طول (قوس صعود و نزول) و عرض (ابعاد ادراکی و تحریکی)، با حاق واقع ربط وجودی داشته و از طریق آن به وحدت و ثبات میرسد.^(۵۵) علامه طباطبایی در تعلیقه خویش بر *الاستغفار* درباره ثبات و جهانشمولی مصالح عملی انسان و ارتباط آن با نظام هستی میگوید:

فعل انسان در حرکت تکاملی از مصلحت الزام‌آوری نشئت میگیرد. مصلحتهایی که کارهایمان را با آنها منطبق میکنیم، قواعد عقلی و ضوابط کلی هستند که از وجود خارجی انتزاع شده و از نظام هستی اخذ میگردند. بنابراین، فعل تابع و محکوم مصلحت است و مصلحت تابع وجود خارجی و نظام جاری است.^(۵۶)

این عبارت نشان میدهد که اولاً، افعال انسان تابع مصالح کلی، ثابت و

جهانشمول است. ثانیاً، این مصالح با مراتب وجود و درنهایت با حقیقت واحده وجود گره خورده‌اند. در نتیجه، احکام عقل عملی بواسطه قرار گرفتن وحدت جمعی انسان در ظلّ وحدت اصلی الهی، در حقیقت واحده وجود اندکاک یافته و از این طریق منشأ ثابت و سرمدی پیدا میکنند.

۴. اعتبار اصول تجربی بعنوان دستور

کانت براساس نگرشی که برای اصول تجربی قائل است، برای انواع امر تعلیقی که نمودهای اصول تجربیند، اعتبار قانونی قائل نمیشود. وی از این اصول بمثابه دستور و نه قانون نام میبرد؛ ادعایی که میتواند بی‌اعتنایی او را در اخلاق به هر گزاره‌یی جز گزاره تنجیزی نشان دهد.

توضیح مطلب اینکه گزاره‌هایی که عهده‌دار بیان فعل خیر هستند و بصورت امر تعلیقی برای انسان ظاهر میشوند دو نوعند: اگر غایت صرفاً چیزی باشد که یک شخص بتواند اراده کند «امر تردیدی^۱ یا امر مهارت^۲» نامیده میشود. امر مهارت در مورد ارزش غایت مطلبی اظهار نمیکند، بلکه تنها وسایل ضروری نیل به غایت را توصیه میکنند. اما اگر غایت، مانند سعادت غایتی باشد که هر فاعل عاقلی بطور طبیعی خواهان آن است، چنین امری «امر تعلیقی قطعی، تأکیدی^۳ یا توصیه‌یی» نامیده میشود.^(۵۷)

از نظر کانت اوامر مهارتی در مورد فاعل خاص مطرح میشود. بنابراین، هدف فاعل این است که به غایت خاصی برسد؛ خواه در نیل به آن خردی را اعمال کند یا نه. درواقع چون در این مورد اصول عمل برحسب وسایل لازم برای رسیدن به مقصودی معین بشمارند، اصلاً پرسش از اینکه غایت خردمندانه است یا خیر، بمیان نمی‌آید، بلکه سخن بر سر این است که چه باید کرد تا به آن غایت رسید. بنابراین، در این اوامر نمیتوان مبنای ثابت عقلانی جستجو کرد. در نتیجه امکان ارزشیابی فعل انجام شده وجود ندارد.^(۵۸)

در مورد اوامر احتیاطی، وضعیت کمی متفاوت است. زیرا فاعل، غایتی را

1. Imperative Problematic
2. Imperative of Skill
3. Assertoric Imperative

جستجو میکند که میتوان آن را غایت همه ذاتهای خردمند و ناقص انگاشت. آن غایت «سعادت»^۱ است که همگان به حکم ضرورت طبیعی خواهان آنند. در این امر از آن حیث که کاری را نه برای مقصودی ممکن بلکه برای مقصودی ضروری ارائه میکند که میتوانیم آن را با قطعیت و روش پیشین در نیت هر انسانی موجود بینگاریم، امری عقلانی و نسبتاً پایدار است، اما از جهت دیگر در این امر آدمی با بصیرت عقلانی تلاش میکند تمام مقاصد را به انگیزه سود پایدار خویش با هم ترکیب کند. بنابراین، این امر نیز به آزمودگی شخصی فاعل برای گزینش وسایل خوشبختی او برمیگردد و در نتیجه کاری را نه بطور مطلق بلکه بعنوان وسیله برای مقصود دیگری فرمان میدهد. کانت مدعی است که بهتر است این نوع اوامر را نه قانون یا قاعده بلکه توصیه بنامیم، زیرا ضرورتی که از این اوامر بر اراده اثر میگذارد ضرورتی است که فقط در وضع ذهنی و محتمل صدق میکند؛ یعنی بسته به آن است که این یا آن کس، این یا آن چیز را جزء شادی خود بداند.^(۵۹) کانت با توجه به فقدان مبنای ثابت عقلانی در اوامر تعلیقی خواه مهارتی یا احتیاطی معتقد است که هیچکدام از این دو دسته اوامر از اعتبار قانونی برخوردار نبوده و تنها در حد دستوری برای انجام عمل باقی میمانند.

وی در فرازی جامعتر با نگاه به ثنویتهای حاکم بر انسان معتقد است که آدمی در اعمال خود محکوم به دو نوع ضرورت است؛ یکی ضرورت طبیعی و دیگری ضرورت ناشی از قانون آزادی. هرکدام از این دو ضرورت موجب شکلگیری دسته‌یی از ادراکات عملی میگردد. یک دسته ادراکاتی که بنحوی عدل اوامر تعلیقی و مبادی تجربی فعل هستند. این نوع از ادراکات از ضرورتهای طبیعی ناشی شده و افعال انسان را متأثر میسازند و ادراکات اخلاقی محسوب نمیشوند. آنها نوعی عکس‌العمل در مقابل انگیزشهای بیرونی بوده و هیچ مسئولیت اخلاقی را بدنبال ندارند.^(۶۰) اما نوعی دیگر از ادراکات است که از قانون آزادی ناشی شده و برآمده از عقلانیت و خودآگاهی همگانیند. چنین ادراکاتی حقیقتاً ارزش اخلاقی داشته و تنها ادراکات معتبر بمتابه قانون هستند. کانت با این بیان درصدد است تا با پیوند

1. Happiness

اخلاق با آزادی، مبنای ثابتی برای اخلاق و تمایز آن از فرامین عملی عادی و روزمره بیابد. مطابق با این دیدگاه نمیتوان برای احکام عملی که برگرفته از ضرورت‌های طبیعی است، اعتبار قانونی قائل شد؛ آنها تنها بمتابه دستورات عملی راهگشا هستند. حال سؤال این است که آیا نگرش کانت نسبت به فرامین تجربی و بی‌اعتبار دانستن آنها قابل پذیرش فیلسوفان دیگر نیز هست؟

نقد و ارزیابی

بررسی آثار فلاسفه اسلامی از ابن‌سینا و فارابی گرفته تا سهروردی و ملاصدرا و حتی متکلمان و فقهای اسلامی نشان میدهد که احکام دینی و اخلاقی دارای پیشفرضهایی مانند بلوغ، قدرت و تکلیف بوده‌اند. بدین جهت تمام اندیشمندان اسلامی جزئی و غیرضروری بودن بعضی از احکام دینی و اخلاقی را پذیرفته‌اند. ریشه این امر نیز دخالت زمان و مکان و دیگر شرایط و مقتضیات فردی و اجتماعی و درجه حُسن و قُبْح در استنباط حکم جزئی بعنوان حکم حَسَن و قَبِيح است. بر این اساس، ملاصدرا کثرات زیادی را در مراتب پایین و متوسط نفس انسانی ممکن میدانند. این کثرات باعث می‌گردد تا ادراکات انسان در حوزه عقل عملی، امری جزئی و انعطاف‌پذیر باشد. این امر میتواند نتیجه متفاوتی را در اندیشه اخلاقی ملاصدرا در مقایسه با کانت بدنبال داشته باشد. وجود کثرات در ساحات وجودی انسان علاوه بر اینکه حکم اخلاقی را جزئی می‌گرداند، موجب میشود تا در میزان مصلحت و خیر مندرج در فعل تأثیر گذاشته و میزان ضرورت و الزام‌آوری فعل را کاهش یا افزایش دهد. در نتیجه گاهی فعل اخلاقی از ویژگی و جوب و گاهی از ویژگی اولویت یا استحباب و گاهی از ویژگی متساوی‌الطرفین برخوردار خواهد بود.

برای توضیح مطلب در ذیل به چند مورد از کثراتی که در ساحات وجودی انسان تحقق دارد اشاره میکنیم:

۱. ملاصدرا معتقد است که افراد انسان بلحاظ فطرت اولی از تنوعات زیادی برخوردارند. او پس از آنکه تفاوت صفات و رفتارهای اخلاقی انسان را ناشی از میزان قوت و شرافت نفس میدانند، در تبیین و تحلیل میزان قوت و شرافت نفس

میگوید: شرافت و خست نفس براساس ملاک حکمت (احاطه به معلومات) و حریت (تجرد از مادیات) سنجیده میشود. نفس به میزانی که از حکمت بیشتری برخوردار باشد؛ یعنی در احکام واجد آراء صادقی باشد، شریفتر است. فرد فرد انسانی در درجه حکمت فطری متفاوتند. عالیترین آنها نفس قدسی نبوی «یکاد زیتها یضئ و لو لم تمسسه نار» و دانیترین آنها فرد کودنی است که نمیتواند از تعلیم معلمی بهره ببرد.^(۶۱)

۲. از دیدگاه ملاصدرا اکتساب صفات اخلاقی که براساس اختیار شخص انسانی صورت گیرد، نقش مهمتری در مقایسه با جنبه فطری و غریزی اخلاق دارد. او پس از استحصاء قوای چهارگانه (علم، غضب، شهوت عدل) بعنوان مبادی رفتارهای انسان، تلاش میکند براساس حرکت جوهری آنها را مورد بازنگری قرار دهد. بر این اساس، ملاک در تزکیه نفس، تزکیه از تمام رذائل است نه از بعض آنها. با حُسن قوای چهارگانه و اعتدال آنهاست که حُسن خلق و حکمت و حریت (کمال ثانی) بدست می‌آید.^(۶۲) این فرایند بتدریج و از طریق حرکت جوهری از سنین پایین با فعال شدن مترتب قوه بهیمیه، سبیه، شیطانی یا ملکی تحقق مییابد. ملاصدرا تأکید دارد که سعادت اخلاقی انسان تنها در صورتی ممکن است که این فرایند با نور مستفاد از شرع و سلطه عقل ادامه یابد.^(۶۳) بدین ترتیب، تفاوت مراتب اشتدادی انسانها میتواند منشأ تفاوت رفتارها و احکام اخلاقی قرار گیرد.

۳. ملاصدرا اموری را بعنوان موانع تکامل برمی‌شمارد که میتوانند در تكثر اخلاق و صفات انسانی مؤثر باشند. این امور عبارتند از: دور بودن کودکان و افراد کودن از حقیقت، کدر شدن قلوب انسانها بخاطر لغزشهای فراوان، غرق شدن در طاعات بدنی و تدارک امور معیشتی، تقلید و جمود در پذیرش عقاید دینی و اشتغال به علمی که سنخیتی با معارف الهی ندارند.^(۶۴)

۴. ملاصدرا همچون دیگر فیلسوفان اسلامی، تبدل مزاجها و تحلیل طبیعی بدن را یکی از وجوه تكثر انسان در مرتبه دانی میداند؛ گرچه کثرت مزاجها از طریق اضافه به نفس از وحدت برخوردار میگردد.^(۶۵) این امر نشان میدهد که تنوع مزاجها میتواند در تكثر ادراکات و رفتارهای اخلاقی اثرگذار باشد.

۵. ملاصدرا علاوه بر اشتداد قوای نفسانی، به اشتداد ادراکات انسان نیز معتقد است.

ادراکات انسان که در مراتب نازله متکثرند، از طریق حرکت اشتدادی در مراتب متوسط و عالی پا به پای تعالی انسان، بسمت وحدت جمعی سوق مییابند.^(۶۶)

۶. ملاصدرا با باور به کثرت‌پذیری ادراکات انسان در مراتب نازله نفس معتقد است که این کثرات میتواند ناشی از تكثر مبادی اولیه و اکتسابی ادراک باشد. بر این اساس، هنگام حرکات مختلف بدن برای جلب امور خیر و دفع امور شر، احساسات جزئی متنوعی شکل میگیرند و نفس را مهیای حصول تصورات و تصدیقات اولیه میگردانند. سپس از ترکیب آنها تصورات و تصدیقات مکتسبه حاصل میگردند.^(۶۷) این امر نشان میدهد که تنوع مبادی ادراک که با تنوعات محیطی معنا مییابد، میتواند در کثرت ادراکات اخلاقی اثرگذار باشد.

۷. ملاصدرا لذایذ و آلام انسان را بگونه‌یی تبیین میکند که نشان میدهد او علاوه بر احکام ثابت به احکام جزئی و غیرضروری نیز باور دارد. از نظر وی برای قوای نفسانی حصول کمالات، خیر و لذیذ است، اما این قوا در دستیابی به کمالات متفاوتند. بعضی از قوا واجد کمالات برتر و تمامتر از دیگر قوا و برخی دیگر بیشتر از بقیه و در بعضی دیگر دائمیتر و در برخی دیگر نزدیکتر به غایت کلی هستی است.^(۶۸) در نتیجه، لذایذ از انسان طبیعی و نفسانی تا انسان عقلی ادامه یافته و کامل و کاملتر میگردد. انسان در مراتب عالیتر علاوه بر لذایذ خاص آن مرتبه، از لذایذ مراتب پایینتر نیز برخوردار است. بدین ترتیب، با وجود اینکه تمام لذایذ بمیزان لطافت نفس لطیفتر و به ازاء آن به وحدت میرسند، اما با این حال، اعتبار ادراکات جزئی بحال خود باقی است.^(۶۹)

۸. ملاصدرا با استفاده از اصالت وجود و انتزاعی بودن ماهیت، اشتداد و تضعیفی بودن وجود و اتحاد عاقل و معقول، به تبیین عقل بسیط و تحقق آن پس از خیال متشخص و عقل هیولایی میپردازد؛ ادعایی که کثرت در عین وحدت را در تمام مراتب ادراکی و تحریکی انسان معنادار میکند. از نظر وی عقل بسیط که پس از مرتبه عقل هیولانی (یا استعداد محض ادراکی) و خیال متشخص (یا ادراک تفصیلی صور ادراکی) تحقق مییابد، بدینمعناست که همه معقولات با عقل متحد گشته و بالفعل حاصل است. در عقل بسیط، صور تمام تفصیلات بطور مجمل اما بنحو افضل و اشرف و درخور

۱۳۹



حسین قاسمی؛ بررسی و تحلیل انتقادی آراء کانت در باب اعتبار امر تجزیری براساس دیدگاه صدرالمآلهین

سال پنجم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۳
صفحات ۱۱۵-۱۴۴

بساطت عقل جمع شده است.^(۷۰) انسانی که در سیر کمال به ادراکاتی دست یافته است هنگامی که به مرتبه عقل بسیط نایل گردد، ادراکات گذشته از او سلب نمیشود، بلکه کشف و روشنایی او نسبت به اشیاء ازدیاد مییابد و در عین حال درگیر زمانها و مکانهای مختلف نیز مییابد. در این حال، ادراکات انسان در مرتبه دهر به یک دفعه مجتمعند.^(۷۱) بدین ترتیب، کثرات ادراکات انسان ناشی از تفاوت هویات و ذوات عقلی انسانها بوده و در نتیجه، افعال و حالات ظاهری انسانها از حیث کمال و نقص، تابع کمال و نقص هویات و ذوات آنها خواهند بود.^(۷۲)

نتیجه‌گیری

کانت از میان تمام گزاره‌های عملی تنها گزاره‌های تنجیزی را که واجد ویژگی ضرورت و کلیت هستند، اخلاقی میدانند. او معتقد است این گزاره‌ها که نمود قانون اخلاقند، ریشه در عقل پیشینی انسان دارند. تفسیر کانت از گزاره تنجیزی بمثابه گزاره اخلاقی، ناشی از آن است که هم غایت فعل و هم خیریت آن فی‌نفسه است. در نتیجه، اصل عمل امری متمایز از امور پسینی یا تجربی خواهد بود. بر این اساس، گزاره تنجیزی نه تنها گزاره‌ی متمایز از گزاره‌های موجود در عقل نظری و قوانین طبیعت خواهد بود، بلکه هیچ‌ابتنایی بر اصول موضوعه (نفس و خدا) نخواهد داشت و قهراً واقعیت خود را از طریق کلیت و ضرورت و پیشینی بودنشان تأمین خواهد کرد. کانت با این ادعا درصدد است تا اخلاق را از خطر نسبیت و انگیزه‌های هواپرستانه نجات دهد و قداست تاریخی آن را حفظ کند. طبق تفسیر کانت، رفتارها و گفتارهای فردی، قومی، آداب و سنن و گرایشهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ترابط فرهنگها، همگی فاقد وجاهت اخلاقی تلقی میگردند، زیرا هیچکدام الزام‌آوری کافی را به دوش ما نمیگذارند. از اینروست که تفسیر کانت راه را برای برداشتهای نوکانتی و تفسیر اخلاق

۱۴. بعنوان اعتباریات محض باز نمود و بار دیگر اخلاق با تشکیکات فیلسوفان تحلیلی روبرو شد. تأکید کانت بر اعتبار گزاره‌های تنجیزی سبب گردید تا هم اخلاق از فردی به جمعی بودن سوق داده شود و هم جامعه مدنی و مقولات این جامعه از قبیل آزادی و حقوق شهروندی، معنایی بین‌الذهانی و همگانی بیابند. در نتیجه، این مقولات بجای آنکه از ذات و نفس‌الامر اشیاء برخیزند، در اراده خودآیین انسان جمعی ریشه یافتند.



این در حالی است که ملاصدرا با نگرش وجودی و وحدت‌انگاران، انسان را با طبیعت و هر دو را با مراتب وجود و حقیقت واحد وجود مرتبط میداند. این تصور از متافیزیک بر نگرش اخلاقی او نیز تأثیر داشت. در این نگرش به همان میزان که به حقایق ثابت و دائمی اخلاق ارجح نهاده میشود، به امور جزئی و گذرا نیز توجه میگردد. بر این اساس، گزاره‌های اخلاقی علاوه بر کلیت، ضرورت و دوام، از ویژگی جزئیت، عدم‌ضرورت و موقت بودن نیز برخوردارند. با این اندیشه است که میتوان ادعا کرد رفتارهای قومی، محلی، آداب و رسوم و گرایشهای سیاسی و روابط بین‌الملل، هر کدام از اعتبار حکیمانه‌ی برخوردار میگردند.

پی‌نوشتها:

۱. اسکروتین، راجر، کانت، ترجمه علی پایا، ص ۴۱.
۲. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۲۷۳.
3. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Axi, p.101.
4. *Ibid.*, Bxxx, p.117.
5. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* Norman, p.2.
۶. کانت، ص ۷۹ و ۸۰.
7. Kant, Immanuel, *op.cit.*, A255/B311, p.362.
8. H. J. Paton, *Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, p.97.
9. *Ibid.*, p.79.
10. John Rawls: in *Immanuel Kant's Critical Assessments* by Chadwick, Ruth.F, ed vol 3, London and New York, Routledge, 1992, p.29.
11. C. G. Callaghan, *A Kant Dictionary*, p.275.
12. Kant, Immanuel, *Practical Philosophy*, p.211.
13. Paton, *Categorical Imperative*, p.90; Kemp Smith, Norman, *op.cit.*, p.2.
۱۴. ملاصدرا، شرح الاصول الکافی، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا استادی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۱۹۷.
۱۵. همان، ص ۳۳۳.
۱۶. همان، ص ۸۷.
۱۷. همان، ص ۸۵.
۱۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۳، ص ۶۹۰.
۱۹. همان، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۹، ص ۵۷۰.
۲۰. شرح الاصول الکافی، ج ۱، ص ۸۳ - ۸۹.
21. Kant, Immanuel, *Practical Philosophy*, p.66.
22. Liddell, B.E.A, *Kant on the Foundation of Morality*, p.152.

۱۴۱



23. *Ibid.*, p.157.

24. Kant, Immanuel, *Practical Philosophy*, p.80.

25. *Ibid.*, p.78.

26. Paton, *op.cit.*, p.176.

27. *Ibid.*, p.177.

28. *Ibid.*, p.42.

۲۹. یوسف، کرم، فلسفه کانت، ترجمه محمد محمدرضایی، ص ۱۰۴.

۳۰. همان، ص ۱۰۵.

۳۱. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۸، ص ۵-۷، ۱۵۴.

۳۲. همان، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۷، ص ۲۴۱.

۳۳. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۲، ص ۷۶۱.

۳۴. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، ص ۱۲۸.

۳۵. همان، ج ۸، ص ۷۷.

۳۶. همان، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۲، ص ۲۹۳.

۳۷. همان، ج ۷، ص ۸۴.

۳۸. ملاصدرا، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۲، ص ۴۳۹.

39. Kant, Immanuel, *Practical Philosophy*, p.51.

40. Paton, *op.cit.*, p.61.

41. Kant, Immanuel, *Practical Philosophy*, p.62.

42. *Ibid.*, p.69.

43. *Ibid.*, p.68; *op.cit.*, pp.114, 115.

44. *Ibid.*, p.67.

45. Paton, *op.cit.*, p.117.

۴۶. فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، ص ۸۰.

۴۷. همانجا.

۴۸. همانجا.

۴۹. ابراهیم، زکریا، کانت او المشکله الخلقیه، ص ۲۱۰؛ همو، کانت او الفلسفه النقادیه، ص ۱۹۴.

۵۰. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، ص ۱۰۹ و ۱۱۰؛ ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۵۴-۶۹.

۱۴۲ ۵۱. *تعلیقات حاجی سبزواری*، ص ۵۷۰.

۵۲. *الاسفار الاربعة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۶، ص ۲۸۷.

۵۳. همان، ج ۸، *تعلیقات حاجی سبزواری*، ص ۵۳۱.

۵۴. همان، ج ۶، ص ۳۰۹.

۵۵. همان، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۸، ص ۶.

۵۶. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، *تعلیقه علامه طباطبایی*، ج ۷، ص ۱۶۳.

57. Paton, *op.cit.*, pp.114, 115.

58. Kant, Immanuel, *Practical Philosophy*, p. 68.



59. *Ibid.*, p. 69.

60. Liddell, B.E.A, *Kant on the Foundation of Morality*, p. 216.

۶۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۱۱۶.
۶۲. همانجا.
۶۳. همان، ص ۱۲۳.
۶۴. ملاصدرا، کسر اصنام الجاهلیة، مقدمه، تصحیح و تعلیق محسن جهانگیری، ص ۲۰.
۶۵. مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۹۶۲؛ ملاصدرا، اسرار الایات و انوار البینات، مقدمه و تصحیح محمد علی جاویدان، ص ۲۳۹.
۶۶. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۱۳۲.
۶۷. همان، ج ۳، ص ۴۱۵.
۶۸. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده الأملی، مقاله ۹، فصل ۸، ص ۴۶۲.
۶۹. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۴، ص ۲۳۱.
۷۰. همان، ج ۳، ص ۴۰۳ - ۴۰۵.
۷۱. همان، ص ۴۱۲.
۷۲. شرح الاصول الکافی، ج ۱، ص ۱۱۱.

منابع فارسی:

۱. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده الأملی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ج ۲، ۱۳۸۵.
۲. _____، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده الأملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ۱۳۷۶.
۳. ابراهیم، زکریا، کانت او المشکله الخلقیه، مکتبه مصر، ج ۱، مصر، ۱۹۶۹ م.
۴. _____، کانت او الفلسفه التقدیة، مکتبه مصر، ج ۱، مصر، ۱۹۷۳ م.
۵. اسکروتن، راجر، کانت، ترجمه علی پایا، تهران، انتشارات طرح نو، ج ۳، ۱۳۸۸.
۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۰.
۷. _____، ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۳.
۸. _____، ج ۴، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۳.
۹. _____، ج ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۱.
۱۰. _____، ج ۷، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۰.
۱۱. _____، ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۳.
۱۲. _____، ج ۹، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۲.
۱۳. _____، اسرار الایات و انوار البینات (تصحیح و تحقیق محمد علی جاویدان) رساله مشابهاة القرآن (تصحیح و تحقیق سید محمد رضا احمدی بروجردی)، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۹.

۱۴۳

سال پنجم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۳
صفحات ۱۱۵ - ۱۴۴



حسین قاسمی؛ بررسی و تحلیل انتقادی آراء کانت در باب اعتبار امر تجزی براساس دیدگاه صدرالمآئین

۱۴. _____، شرح الاصول الكافی، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا استادی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، چ ۱، ۱۳۸۴.
۱۵. _____، مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، چ ۱، ۱۳۸۶.
۱۶. _____، المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، چ ۲، ۱، ۱۳۸۱.
۱۷. _____، کسر اصنام الجاهلیة، مقدمه، تصحیح و تعلیق جهانگیری، تهران، انتشارات بنیاد حکمت صدر، چ ۱، ۱۳۸۱.
۱۸. فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، نشر طه، چ ۳، ۱۳۸۹.
۱۹. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، چ ۲، ۱۳۸۰.
۲۰. یاسپرس، کارل، کانت، ترجمه میرعبدالحسین نقیب‌زاده، تهران، انتشارات طهوری، چ ۲، ۱۳۹۰.
۲۱. یوسف، کرم، فلسفه کانت، ترجمه محمد محمد رضایی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۲، ۱۳۷۵.

منابع انگلیسی:

1. Kant, Immanuel, *Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press 1996.
2. _____, *Critique of Pure Reason*, translated by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
3. Beck, Lewis White, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1990.
4. Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*, Oxford, Blackwell, 2000.
5. Paton, H.J., *Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, London, Hutchinson University, 1947.
6. Liddell, B.E.A., *Kant on the Foundation of Morality*, Bloomington and London, Indian University Press, 1970.
7. Kemp Smith, Norman, *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, England, Palgrave Macmillan, 2003.
8. Chadwick, Ruth, *Immanuel Kant: Assessment Critical*, vol 3, London and New York, Routledge, 1992.
9. Frankena, William K., *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963.

