

عینیت و واقع‌نمایی گزاره‌ها در فلسفه علی‌کانت و ملاصدرا

حسین قاسمی*

چکیده

کانت فیلسوف مدرنیته بر این باور است که ساماندهی زندگی اخلاقی انسان منوط بر آن است که نظام اخلاقی طراحی گردد که دستورات آن بر خرد عام و همگانی مبتنی باشد تا از هرگونه شائبه غرایز و امیال شخصی که گریبانگیر نظامهای اخلاقی زمانه اوست، بدور باشد. تنها گزاره‌یی که از این ویژگی برخوردار است، گزاره تنجیزی است. حال مسئله این است که او عینیت و واقع‌نمایی این گزاره را چگونه توجیه میکند؟ در فلسفه اسلامی ملاصدرا چگونه به این مسئله پاسخ داده شده است؟

کانت در نقد خرد عملی امر تنجیزی را برگرفته از قانون اخلاق میدانند و تلاش میکند آن را با تکیه بر عقل عملی و فرضیه آزادی توجیه نماید. گرچه مباحث کانت در فلسفه اخلاق بگونه‌یی پیش می‌رود که نومن‌ها و بخصوص آزادی اثبات می‌گردد، اما او آنها را اصول موضوعه میدانند. این بدانمعناست که واقعیت عقل عملی و آزادی فقط امکان عملی بودن تجربه اخلاقی و دیگر حوزه‌های عملی را توجیه میکند. بعبارت دیگر، اذعان به واقعیت عقل و

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

تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۷ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۲۲



آزادی تنها براساس باور و ایمان است؛ در نتیجه گزاره‌های اخلاقی عقلانی هستند اما شناختنی نیستند.

در فلسفه متعالیه ملاصدرا گزاره‌های عملی در حوزه فردی و اجتماعی براساس عقل عملی و با توجه به ارتباط آن با عقل نظری شکل میگیرند. بعلاوه، هر دو ساحت نظر و عمل از صُغ و باطن نفس نشئت یافته و با علم حضوری شناخته میشوند. در نتیجه، تمام دریافتهای نفسانی و عقلانی با حقیقت خیر و مراتب آن بعنوان امر وجودی مرتبطند. بدین ترتیب عینیت و واقعیت این گزاره‌ها نه براساس اصول موضوعه بلکه با تکیه به امکان شناخت حضوری از عالم نفس الامر توجیه میگردند.

در نوشتار حاضر تلاش می‌گردد با روش تطبیقی و از طریق تحلیل مبانی فلسفی کانت و ملاصدرا واقعیت و عینیت گزاره‌ها در فلسفه عملی به بحث گذاشته شود تا از این طریق، برجستگی مبانی فلسفه متعالیه آشکار گردد.

کلیدواژه‌ها: شیء فی‌نفسه، علم حضوری، اصول موضوعه، تعقل، عقل عملی،

اراده آزاد، حقیقت وجود

* * *

مقدمه

کانت بعنوان پایه‌گذار تفکر مدرنیته در نقد دوم خود با انتقاد از نگرشهای عاطفی و عقلی که در حوزه فلسفه اخلاق رواج دارد، آنها را دست‌آویزی برای سوء استفاده از اخلاق و ابهام در آموزه‌های اخلاقی میدانند. کانت در دوره‌ی زیسته که آموزه‌های اخلاقی از دو ناحیه مورد تأمل فلسفی بوده است: یکی از طرف اصحاب تجربه و دوم از سوی اصحاب عقل. کانت معتقد است هر دو گروه اخلاق را در معرض تهدید قرار داده‌اند، زیرا گروه اول اخلاق را بر طبیعت و احساسات تغییرپذیر انسانی مبتنی کرده‌اند و گروه دوم تفسیری از عقل و کمال ارائه داده‌اند که بخاطر ابهام‌آمیز و تهی‌بودن داده‌های آن، راه را برای سوء استفاده از اخلاق هموار میکند. بدین دلیل است که هر چند گاهی اخلاق با اتهام نسبیت، ذهنیت و قراردادی بودن روبرو



میگردد. بر این اساس، سعی کانت بر آن است تا در تعریف پایه‌های اخلاق بگونه‌یی بازنگری کند و راههای سوء استفاده از آن را سدّ نماید. بدین منظور در نقد دوم خود همانند نقد اول، بدنبال اصول ثابت و همگانی است. او با معرفی اراده نیک بعنوان اصل اولیه اخلاق آن را با عقل پیوند میزند و عقل عملی را برانگیزنده اراده نیک شمرده و اراده را اعطا کننده قانون و گزاره تنجیزی میداند. قانون و امر تنجیزی فرمانی ضروری و الزام‌آور برای همگان است. کانت هم در تحلیل عقل و اراده و هم در توجه به اشیاء فی‌نفسه متمایز از پیشینیان خود می‌اندیشد. او در حوزه اخلاق، عقل را خودبنیاد تعریف کرده و اخلاق را بر آن بنا مینهد و در نهایت اعمال روش تحلیلی در حوزه اخلاق او را بطرف اثبات و پذیرش نومنها سوق میدهد.

چنین تفسیری از عقل و نومنها این مسئله را مطرح میکند که کانت در مورد واقع‌نمایی این گزاره‌ها چه توجیهی دارد؟ آیا این گزاره‌ها حاکی از واقعند؟ اگر حاکویت دارند، مراد از واقعیت چیست؟ این مسئله میتواند در فلسفه ملاصدرا که همچون کانت پیشتاز تعالی انسان از ساحت روزمرگی است و در تحلیل و ارجاع مفاهیم و گزاره‌ها به واقع خارجی پرآوازه است، طرح گردد. بر این اساس، میتوان این سؤال را مطرح کرد که مطابق با مبانی فلسفی ملاصدرا چه ایرادی به دیدگاه کانت وارد بوده و مبانی او چه طرحی را میتواند برای اثبات واقع‌نمایی این گزاره‌ها جایگزین دیدگاه کانت نماید؟

نوشتار حاضر در پی پاسخگویی به مسئله مذکور، در سه بخش به ارائه: ابتدا اشاره‌یی به مبانی معرفت‌شناسی کانت نموده و آنگاه چگونگی پیدایش شناخت را در حوزه عمل از منظر کانت و ملاصدرا مطرح مینماید و در پایان، تفسیری را که ایندو فیلسوف از واقعیت قانون و عقل در حوزه عمل ارائه نموده‌اند به بحث میگذارد.

۱. عقل و چگونگی پیدایش شناخت

کانت زمانه خود را بگونه‌یی توصیف میکند که در آن، اندیشه‌های فلسفی با

تردید و شک روبرو بوده است. فلسفه بعنوان برترین شاخه از شاخه‌های علمی که همیشه راهگشای دیگر علوم بوده و وظیفه مهندسی آنها را بعهدہ داشته خود گرفتار آراء و دیدگاههای متفاوت گردیده است.

او معتقد است برای رهایی از دیدگاههای شناختی متفاوت که عمدتاً از طرف تجربه‌گرایان و عقلگرایان ارائه گردیده است، بایستی فلسفه‌یی پایه‌گذاری گردد که خود از هویتی مستقل در مقابل طرفداران تجربه و عقل برخوردار باشد. چنین فلسفه‌یی باید بتواند علاوه بر سامان دادن دانشهای نظری و عملی راهی نیز برای باورهای متافیزیکی هموار سازد.

بر این اساس، کانت تلاش کرد تا تعریف جدیدی از فلسفه و متافیزیک متمایز از گذشتگان خود ارائه دهد. بنظر وی فلسفه آنگونه که گذشتگان مینداشتند گزاره‌هایی که حکایت از اشیاء فی‌نفسه یا ذوات معقول داشته باشند نیست. فلسفه گزاره‌هایی است که از غایات ذاتی انسان و عقل او سرچشمه میگیرد. بر این اساس فیلسوف کسی است که با سرمایه درونی خود به نظریه‌پردازی فلسفی میپردازد. چنین فردی بجای اینکه در تأملات فلسفی به غایات و اهداف متافیزیکی و متعالی خارج از انسان نظر داشته باشد، عقل انسان را غایت نهایی تعلقات فلسفی قلمداد خواهد کرد.^(۱) کانت در کتاب *نقد عقل محض* پس از آنکه شناختهای رایج در میان فیلسوفان کلاسیک را بلحاظ ذهنی امری تاریخی و نه عقلانی می‌انگارد و کار آنها را هنر فلسفه‌ورزی و نه دانش فلسفه مینامد، بر این باور است که تنها دانش ریاضیات است که توانسته از تعلقات تاریخی رهیده و عقلانی گردد. او در اینباره میگوید:

فلسفه کلاسیک و سنتی نظامی از شناخت است که بی‌آنکه هدفی جز وحدت نظام‌مند این نوع از دانش و احیاناً کمال منطقی شناخت را دارا باشد، تنها بعنوان یک دانش فراگرفته میشود. با این حال تصویری جهانشمول و همگانی از فلسفه وجود دارد که همیشه واژه فلسفه در این تصور ریشه داشته است. بر اساس این تصور، فلسفه دانش نسبت تمام شناختها به غایات ذاتی عقل انسان است و فیلسوف تنها هنرمند و کارآزموده عقل نیست بلکه قانونگذار عقل انسانی است.^(۲)

بر این اساس تفسیر متفاوتی که کانت برای دانش فلسفه قائل است، هم پرسشهای فلسفی و هم راه حل آنها را متحول میسازد. طبق این دیدگاه تمام مفاهیم و پرسشهایی که عقل محض پیش روی ما مینهد نه در تجربه بلکه تنها در خود عقل قرار دارند قهراً هم باید امکان حل این مسائل فراهم باشد و هم اعتبار یا توهم دیالکتیکی آنها توسط خود عقل قابل فهم باشد. در واقع انسان بخاطر اینکه شناختهای ترکیبی او بطور مقدم بر تجربه بر اصول فاهمه تکیه دارند، مالک تمام شناختهای خویش است.^(۳)

نگرش متفاوتی که کانت نسبت به دانش فلسفه دارد سبب میگردد تا تعریف عقل و فرایند حصول شناخت نیز از منظر او متفاوت گردد. فیلسوفان گذشته عقل را در مقابل احساس و تخیل بعنوان «قوه عالی شناخت»^۱ تعریف میکردند؛ تعریفی که معیار تمایز انسان در مقایسه با حیوانات بود. قوه شناخت معنایی گسترده‌تر از «قوه استدلال»^۲ یا استنباط دارد. زیرا عقل بمعنای قوه شناخت یا «عقل فی نفسه»^۳ علاوه بر توانایی استدلال کردن، دربردارنده دو معنای دیگر نیز میباشد؛ یکی پذیرش و دریافت مفاهیم و دیگری اطلاق نمودن مفاهیم دریافت شده بر ابژه‌هایی که به مُدرک عرضه میگردند.^(۴) چنانکه اشاره شد این سه معنا کاربردهای منطقی هستند که پیشینیان برای عقل در مقابل احساس و تخیل مطرح میکردند. این سه کاربرد ناشی از این پیشفرض است که مفاهیم عقلی از ابژه‌هایی که به حس ارائه میشوند انتزاع میگردند و آنگاه بر ابژه‌هایی که به حس ارائه میشوند، اطلاق میگردند.^(۵) در نتیجه، عقل تمام شناختهای خود را از طریق تجرید کلیات از اعیان خارجی بدست آورده و سپس بر آنها اطلاق میکند.

۱۳

کانت با نظر به نگرش متفاوتی که به دانش فلسفه دارد در تعریف سستی عقل و چگونگی پیدایش شناخت بازنگری میکند. بنظر او عقل مفاهیم را در نتیجه فعالیت و

1. the cognitive power
2. a power of making inference
3. reason as such



حسین قاسمی؛ عینیت و واقع‌نمایی گزاره‌ها در فلسفه عملی کانت و ملاصدرا

سال ششم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۵
صفحات ۹-۴۴

آگاهی از فعالیت خویش تولید میکند و این مفاهیم که بعنوان مفاهیم پیشینی خوانده میشوند به هیچوجه از ابژه‌های حسی ناشی نشده‌اند بلکه محصول عقل محض^۱ هستند. مادامی که این مفاهیم شناخت ابژه‌ها را به فاعل شناسا ارائه میکنند، میتوان کاربرد آنها را کاربرد واقعی عقل توصیف کرد. انسان ممکن است در فرایند شناخت و حکم از کاربرد این مفاهیم غافل باشد، اما بخواهد یا نخواهد شناخت او با این مکانیزم شکل خواهد گرفت. با این تفسیر است که ترمینولوژی کانت در حوزه عقل نظری متحول میگردد. او قوه پذیرش و دریافت مفاهیم پیشینی را «فاهمه محض»^۲ و مفاهیم فی‌نفسه را «مقولات فاهمه»^۳ مینامد؛ علاوه بر اینکه از طریق قیاس و عملیات استدلالی که نسبت به این مقولات انجام میگیرد به نوع دیگری از مفاهیم پیشینی با عنوان «ایده‌های عقل»^۴ میرسد که عقل محض عهده‌دار پذیرش آنهاست. کانت عقل محض را در این ساحت ظریفتر و گسترده‌تر از کاربرد پیشین آن میدانند^(۶)؛ بگونه‌یی که راه را برای ارتباط عقل نظری با عملی هموار میکند.

بدین ترتیب در فلسفه کانت، عقلی که منشأ شناختهای انسان تلقی میگردد عقل ناب و محض است. گزاره‌های عقلانی در این تفسیر، علاوه بر تألیفی بودن از ویژگی پیشینی بودن و استقلال از تجربه نیز برخوردارند. کانت معتقد است عقل در انسان با اینکه یک قوه شناختی است، اما از دو کارکرد متفاوت برخوردار است؛ یکی کارکرد نظری و دیگری کارکرد عملی. در صورتی که کارکرد آن ناظر به شناخت «هستها» باشد «عقل نظری» نام دارد و در صورتی که کارکرد آن ناظر به شناخت «بایدها» باشد «عقل عملی» نام دارد. در عقل نظری از گزاره‌های طبیعی و ریاضی و در عقل عملی از گزاره‌های اخلاقی بحث میشود؛ آن یکی به شناختهای عقل و این یکی به الزامات آن نظر دارد.^(۷) این دو کارکرد عقلانی انسان بگونه‌یی

۱۴

-
1. pure reason
 2. pure understanding
 3. categories of the understanding
 4. ideas of reason



است که نه تعاملی میان آن دو شکل میگیرد و نه تزامنی میان آنها رخ میدهد. مطابق با این تفسیر، تمام داراییهای شناختی انسان در عقل او قرار گرفته است و عقل بدون آنکه سرمایه‌های شناختی خود را از جهان خارج اخذ کند، سرچشمه تمام شناختها خواهد بود. چنین تلقی سبب می‌گردد تا تمام گزاره‌های فلسفی از دو ویژگی کلیت و ضرورت برخوردار گردند. وایت بک در کتاب خود با عنوان شرح نقد عقل عملی کانت که عهده‌دار تبیین آراء کانت در کتاب نقد عقل عملی است این دو ویژگی یعنی کلیت و ضرورت را اساس عینیت و واقعیت در فلسفه کانت میداند. چنین تفسیری از عینیت مسئله‌ی است که بتدریج در ادامه مطالب روشنتر می‌گردد. وایت بک در اینباره می‌گوید:

صورت‌های شهود و مقولات فاهمه از آن حیث که صورت‌های تجربه و نه صورت‌های واقعیات متافیزیکی یا اشیاء فی‌نفسه‌اند سایزکتیو هستند، اما از منظری دیگر ایژکتیونند، زیرا آنها جنبه‌های روانشناختی و شخصی این ذهن یا آن ذهن نیستند، بلکه قواعدی برای هدایت تجربه از مرحله دریافت داده‌ها تا تثبیت شناخت ابژه‌های عمومی در زمان و مکانی یکسان برای تمام ناظران هستند. بر این اساس، صورت‌ها و مقولات شناختی مبنای گونه‌ی از عینیت هستند که شناخت از آن طریق واضح می‌گردد. چنین عینیتی دارای وصف کلیت و ضرورت بوده و با معیاری که برای اذهان شناسا فراهم میکند، زمینه-ساز توافق عمومی ناظران گوناگون می‌گردد.^(۸)

آنگونه که از عبارات وایت بک فهمیده میشود از آنجا که کانت دستیابی به اشیاء فی‌نفسه را ناممکن دانسته و ساحت نظر و عمل را جدای از یکدیگر میداند، قهراً تنها تکیه‌گاه انسان برای حصول شناخت عقل‌خودبنیاد خواهد بود، در نتیجه، گزاره‌های شناختی آن از واقعیت و عینیتی سازگار با ویژگی کلیت و ضرورت برخوردار خواهند بود. حال سؤال این است که کانت در عقل عملی چگونه به چنین تکیه‌گاهی دست می‌یابد؟ عبارت دیگر، سازوکار شناخت و تعقل در فلسفه عملی کانت بر چه پایه‌هایی استوار است؟

۱۵



حسین قاسمی؛ عینیت و واقع‌نمایی گزاره‌ها در فلسفه عملی کانت و ملاصدرا

سال ششم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۵
صفحات ۹-۴۴

۲. تعقل در فلسفه عملی

کانت در دو کتاب یکی *مبانی مابعدالطبیعه اخلاق* و دیگر *نقد عقل عملی* آراء خود را درباره فلسفه اخلاق مطرح کرده است. وی در این دو کتاب تلاش میکند پس از نقد فلسفه‌های اخلاق، اصولی دیگر متمایز از گذشتگان برای رفتارهای اخلاقی انسان بیابد. با این تفاوت که در کتاب *مبانی با روش تحلیلی* اراده نیک را مورد بررسی قرار میدهد و در کتاب *نقد با روش تألیفی* از عقل محض آغاز میکند. مطابق گزارشی که کانت از فلسفه‌های اخلاق ارائه میدهد در تمام مکاتب اخلاقی این امر پیشفرض گرفته شده است که انسان باید از متعلقات اراده پیروی کند تا رفتارهای او از ارزش اخلاقی برخوردار باشد. اصول اخلاقی که این مکاتب آن را منشأ متعلق اراده و پایه اخلاق میدانند دو گونه‌اند: یکی اصول تجربی و دیگری اصول عقلی. اصول تجربی یا بر احساسات طبیعی تکیه دارند و یا بر احساسات اخلاقی. اصول عقلی نیز که بر اصل کمال تکیه دارند دو گونه‌اند: یا بر اساس مفهوم عقلانی کمال بمثابه معلولی که خود ممکن است بنا شده‌اند و یا بر اساس کمال مستقل (اراده خدا) بمثابه علت اراده انسان بنا شده‌اند.

کانت پس از این دسته‌بندی مدعی است که هیچکدام از چهار گروه نمیتوانند اصول معتبری برای اخلاق تلقی گردند، زیرا اگر احساسات طبیعی را پایه اخلاق تلقی کنیم، بدان معنا خواهد بود که ساختمان خاص طبیعت انسان پایه اخلاق باشد، در حالی که طبیعت انسان در معرض انواع شرایط قرار داشته و سود و منافع فردی انسانها سبب خواهد شد تا اخلاق از ویژگی همگانی بودن فاصله گرفته و گرفتار نسبیت گردد. علاوه بر اینکه احساسات طبیعی نمیتواند ویژگی تعالی‌بخشی را که جزء مقوم اخلاق است تأمین کند و نمیتوان از آن طریق مرز میان انگیزه‌های ناظر به فضیلت را با انگیزه‌های ناظر به فساد مشخص کرد، در نتیجه بجای انسان‌سازی، شادیهای طبیعی و تکنیکهای حساسگری به انسان آموزش داده خواهد شد. احساسات اخلاقی نیز که از طرف عده‌یی از فیلسوفان اخلاق مطرح گردیده است،

۱۶



نمی‌تواند پایه اخلاق باشد، زیرا طرفداران احساسات اخلاقی تلاش دارند تا با تخطئه عقل و اندیشه، احساس را پایه قانون اخلاق معرفی کنند، در حالی که احساسات بلحاظ ذات بگونه‌یی هستند که در درجه و میزان نامحدودی با یکدیگر متفاوتند و با این ویژگی نمیتوان از طریق آن به قانون و ضابطه یکسان و همگانی برای خوب و بد اخلاقی دست یافت. علاوه بر اینکه هیچکس حق ندارد احساسات شخصی خود را مبنای داوری و ارزیابی رفتار دیگران قرار دهد. کانت همچنین اصول عقلی را که از طرف فلاسفه مطرح گردیده است همانند اصول تجربی فاقد شرایط لازم برای تبیین اخلاق میدانند، زیرا مفهوم هستی‌شناسانه کمال دو ایراد دارد؛ اول اینکه این مفهوم تهی، بی‌محتوا، نامشخص و ابهام‌آلود است و با مفهوم تهی و مبهم نمیتوان زندگی نامحدود اخلاقی را تبیین کرد. دوم اینکه این مفهوم بخودی خود متضمن مفهوم اخلاق است در اینصورت نمیتوان آن را پایه اخلاق معرفی کرد، زیرا ما را با دور باطل گرفتار میکند. کانت در مورد اصول عقلی که دینداران ارائه کرده‌اند و مفهوم خداشناسانه کمال یا اراده مطلقاً کامل الهی را پایه اخلاق قرار داده‌اند معتقد است که این دسته از اصول علاوه بر مبتلابودن به ایراد دور دو ایراد دیگر نیز دارد؛ اول اینکه این مفهوم را از پیش خودمان استنتاج کرده‌ایم و واقعیت عینی خارجی ندارد و دوم اینکه مفهوم اراده الهی مفهوم جامعی است که از دو چیز یکی میل به جلال و جبروت الهی و دوم مفهوم خوف‌انگیز اقتدار و مکافات بدست آمده است. بدیهی است که چنین مفهومی ضد اخلاق است، زیرا با اصل آزادی که جداناپذیر از اخلاق است منافات دارد و در نتیجه نمیتوان آن را پایه نظام اخلاق تلقی کرد.^(۹)

۱۷

کانت معتقد است اصولی که فلاسفه اخلاق تاکنون مطرح کرده‌اند همگی براساس شرایط ذهنی شکل می‌گیرد و به این دلیل کلیتی که از آنها استفاده میشود محدود و مشروط بوده و از کلیت همگانی برای تمام موجودات عاقل برخوردار نیست. این اصول تنها در غالب موارد صادقند علاوه بر اینکه بصورت دائمی و



حسین قاسمی؛ عینیت و واقع‌نمایی گزاره‌ها در فلسفه عملی کانت و ملاصدرا

سال ششم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۵
صفحات ۴۴-۹

ضروری نیز نیستند و از این جهت از عینیت و الزام‌آوری برخوردار نیستند در حالی که قواعد کلی باید در تمام موارد بصورت دائمی، عینی و ضروری صادق باشد.^(۱۰) به نظر کانت این ایرادها اخلاق را از آسیبهای آن در امان نمیگذارد. از اینرو بنظر میرسد که اخلاق باید بگونه‌یی تحلیل گردد که همانند ریاضیات و طبیعیات از استحکام برخوردار باشد. به این منظور باید در فلسفه اخلاق در جستجوی گزاره‌های بدیهی اولی که اصول عقلی بدیهی هستند بود.^(۱۱) برای این کار میبایست از عقل محض کمک گرفت. همانگونه که عقل محض در حوزه نظری توانست دانشهای نظری مانند ریاضیات و طبیعیات را از دام نسبیت‌گرایی و بی‌ثباتی برهاند، در حوزه عملی نیز میتواند دانشهای عملی مانند اخلاق و بتبع آن سیاست و فرهنگ را از تزلزل، نسبیت و جزءنگری پیراسته نماید.

کانت با این پیشفرض که فلسفه غایت ذاتی خود را در عقل محض جستجو میکند و فیلسوف بعنوان کسی که غایت ذاتی عقل را بهتر از دیگران میفهمد، باور دارد که عقل محض قوه قانونگذار پیشینی است و به این دلیل از ویژگی نظام‌سازی، کلیت‌سازی و ضرورت‌آفرینی برخوردار است. عقل محض با این ویژگیها همانند حوزه نظری، در حوزه عملی نیز بدنبال مبانی عقلانی است که از ویژگی ثبات، الزام‌آوری و کلیت برخوردار باشد. وایت بک در اینباره میگوید:

کانت در فلسفه عملی خود تلاش دارد تا نشان دهد که هیچ مفهوم اخلاقی و اصول عملی را نمیتوان یافت که از پایه و اساسی جز در قانونگذاری عقل محض برخوردار باشد. عقل قوه اصول است و تمام آنچه را که توسط فاهمه ذیل عالیترین وحدت اندیشه اندیشیده میشود، فراهم میکند. اگر اصول عملی معتبری باشد اما ضرورتش از اصول کلی و ضروری که توسط عقل دریافت شود اخذ نشده باشد، وحدت درونی عمل فی‌نفسه موجود نخواهد بود. اساساً مبانی غیرعقلانی بلحاظ درونی نه ثبات دارند نه الزام‌آور و نه کلیت‌ساز. آنها بجای وحدت‌آفرین بودن تفرقه‌زا هستند و هیچ نظام اخلاقی نمیتواند براساس آنها بنا نهاده شود. با این حال، عقل در قلمرو عملی همانند

نظری هم نظام‌ساز است هم تمامیت‌ساز و هم کلیت‌ساز و حاکی از ضرورت.^(۱۲)

بر این اساس عقل محض، شرط لازم و کافی عمل بوده و میتواند بواسطه ویژگی قانونگذاری پیشینی که دارد اهداف عمل را از طریق تشکیل قانون عملی نامشروط تأسیس کند. این ادعای کانت این دیدگاه بحث‌برانگیز را بدنبال دارد که در این قلمرو عقل محض ابژه عمل را تولید میکند. در نتیجه تمام ویژگیهای لازم در احکام عملی مانند کلیت، ضرورت، ثبات و دوام از خود عقل و ابژه آن ناشی میگردند.

چنین تصویری کانت را به این باور میرساند که اراده انسان برای فعل اخلاقی آزاد است. اراده آزاد در این تفسیر اراده‌ی است که از تمام خواسته‌ها و احساسات شخصی، اراده‌های متافیزیکی و اندیشه‌های فلسفی آزاد بوده و تنها تکیه‌گاه آن دستورات خود عقل است.

دستیابی به عقل محض و اراده آزاد به کانت جرئت میدهد تا ادعا کند که عقل محض میتواند بعنوان قوه‌ی قانونگذار قانون اخلاق را بیافریند. قانون اخلاق قانونی پیشینی، غیرتجربی و الزام‌آوری است که نه تنها از تجربه اخذ نشده است بلکه خود نیز مضمون و محتوای تجربی ندارد. تفاوت قانون اخلاق با قانون طبیعی در عقل نظری این است که قانون طبیعی گرچه از تجربه اخذ نشده، اما ناظر به امور تجربی است در حالی که قانون اخلاق نه از تجربه اخذ شده و نه ناظر به امور تجربی است. قانون اخلاق بدین معنا علاوه بر برخورداری از کلیت، ضرورت و دوام، قانونی الزام-آور در حوزه اخلاق، سیاست و فرهنگ است. وایت بک در اینباره میگوید:

۱۹

همان عقلی که در حوزه نظر هنگام تشکیل جهان معقول با تناقض روبرو میگردید، در حوزه عمل و هنگام پیروی از خواسته‌های ما برای شرایط نامشروط و وحدت محرکها برای ارائه الگوی زندگی، عقلی پر نفوذ و حلولی بوده و بطور واقعی ابژه‌هایی را بر طبق ایده‌هایش تولید میکند.^(۱۳)

به گمان کانت قانون اخلاق به این معنا امری واقعی است و تنها کافی است که



حسین قاسمی؛ عینیت و واقع‌نمایی گزاره‌ها در فلسفه عملی کانت و ملاصدرا

عقل محض در سطحی از عقلانیت و تعالی قرار گیرد تا بتواند آن را بیابد. چیزی که میتواند این قانون را قابل فهم گرداند خودآگاهی است که در همگان وجود دارد. خودآگاهی از وظیفه و قانون میتواند علیت عقل عملی و ضرورت بخشی نامشروط آن را آشکار کند.^(۱۴)

چنین تصویری از قانون سبب گردید تا کانت اراده نیک را مبنای فعل اخلاقی قرار دهد، زیرا از آنجا که عقل بدنبال امر ذاتی، الزام آور برای همگان در تمام زمانهاست تنها اراده نیک میتواند واجد این شرایط باشد. هر اراده دیگری چه بسا ممکن است نزد بعضی نیک و نزد دیگران بد تلقی گردد و یا در زمانی نیک و در زمانهای دیگر بد تلقی گردد.^(۱۵) کانت در فلسفه اخلاق خود برای اراده نیک، فرمولی با عنوان امر تنجیزی ارائه میکند. مفاد گزاره تنجیزی اینچنین است: «هر فاعل عاقلی باید فعل نیک را فی نفسه بخواهد». این گزاره بعنوان گزاره‌یی که از عقل محض نشئت گرفته است، علاوه بر آنکه کلیت دارد، الزام آوری و دوام نیز دارد.^(۱۶) کانت اباء ندارد که بخاطر تکیه قانون و اراده به عقل، امر تنجیزی را در قالب صورتبندی با عنوان «غایت بودن انسان» نشان دهد. مفاد این صورتبندی اینچنین است: «چنان عمل کن که همواره انسانیت را در خودت یا دیگران بعنوان غایت بیانگاری نه وسیله».^(۱۷) این صورتبندی نشان میدهد که انسان محور و بنیاد تشکیل و ساماندهی فعل اخلاقی است؛ چرا که فی نفسه قانونگذار فعل خویش است و بخاطر قانونگذاری پیشینی که دارد، خودش هدف ذاتی فعل تلقی میگردد.

بدین ترتیب کانت نشان داد که میتوان اخلاقی را معرفی کرد که به ایرادهایی که بر فلسفه‌های اخلاق گذشتگان وارد بوده مبتلا نباشد. فلسفه اخلاق کانت بر اساس قانون اخلاق و اراده نیک سامان مییابد و اراده نیک بصورت امر تنجیزی معیار ارزیابی فعل نیک خواهد بود. برغم نظریه احساس طبیعی و اخلاقی، گزاره تنجیزی علاوه بر اینکه از تعالی بخشی و استعلاء کافی برخوردار است، از ایراد تغییرپذیری و وابستگی به مزاجها و طبیعتهای گوناگون انسانی بدور بوده و با اهمیتی که برای

۲۰

عقل و اندیشه انسانی قائل است، در دام احساسات نامحدود گرفتار نمیگردد. امر تنجیزی در فلسفه کانت برغم نظریه هستی‌شناسانه و خداشناسانه کمال، گزاره‌یی معنادار، بامحتوا و متعین بوده و بعلاوه از آزادی و اقتدار مورد نیاز در اخلاق برخوردار است.

در فلسفه متعالیه ملاصدرا التفات به حقایق نفس‌الامری و فهم و شناخت آنها برای اصحاب معرفت ممکن است. ملاصدرا معتقد است برای پاسخ به معضلات شناختی در فلسفه نظری و عملی میتوان به خاستگاه درونی انسان یعنی تمایلات فطری که در تمام انسانها نهاده شده است تکیه کرد. کافی است انسان به میل فطری خود که علم بسیط نامیده شده است، التفات یابد تا آنگاه به آستانه اشیاء فی‌نفسه راه یابد. شناختی که انسان در این مرتبه به آن نایل میگردد نه از سنخ دانش مفهومی بلکه نوعی التفات و توجه وجودی و تکوینی است که تنها نصیب کسانی میگردد که از طریق سلوک و ریاضت توانسته باشند آگاهی متافیزیکی خود را ارتقاء داده و از روزمرگی خارج شده و به ساحت حقایق وجود استعلا یابند.

بر این اساس است که ملاصدرا پایه مباحث فلسفی خود را وجود و احکام آن میداند. او فلسفه را تفکری غایتمند و هدفمند می‌شمرد که هدف از آن نیل به کُنه واقع است^(۱۸) و فیلسوف کسی است که تلاش میکند خویشتن خویش را از طریق شناخت «واقع بما هو واقع» با حقیقت واحده وجود پیوند دهد. فیلسوف متعالیه با این پیوند است که به استکمال نظری و عملی دست مییابد. چنین استکمالی حکمت نظری و عملی را همراه دارد.

چنین نگرشی به جهان آفاق و انفس باعث میگردد که انسان بتواند در ساختار وجودیش از توانایی علم حضوری و وجدانی برخوردار باشد. ملاصدرا با این لحاظ که ظهورات وجود میتواند در کسوت ماهیت برای انسان آشکار گردد معتقد است که انسان میتواند پس از دریافت مستقیم حقایق هستی آنها را در قالب مفاهیم، گزاره‌ها و قیاسات علمی ارائه کند. بر این اساس، علاوه بر علم حضوری، تحلیلات

۲۱



حسین قاسمی؛ عینیت و واقع‌نمایی گزاره‌ها در فلسفه عملی کانت و ملاصدرا

سال ششم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۵
صفحات ۴۴-۹

عقلی نیز جایگاه برجسته‌یی در حیات علمی انسان دارد.^(۱۹) بدین ترتیب، انسان می‌تواند از تعقل بمعنایی متمایز از دیدگاه کانت برخوردار باشد و فیلسوف می‌تواند با کُنه واقع و مراتب آن ارتباط شناختاری داشته باشد، در نتیجه فاعل شناسا با متعلق آن در ارتباط خواهد بود.

ملاصدرا بر اساس وحدتی که میان انسان و جهان قائل است و تعقل و معرفت را از سنخ وجود میداند، معتقد است که انسان پس از گذر از مرتبه احساس و تخیل آنگاه که چشم وجودیش بینا گردد می‌تواند پا به عرصه معقولات اولی و ثانی فلسفی بگذارد. بدین ترتیب، حقایق کلی و جهانشمول فلسفی مانند وجود، جوهر، علیت، حدوث و وحدت، همگی حقایق واقعی و خارجی هستند که از مراتب و ظهوراتی برمیخیزند که وجود از خود در ذهن بجای می‌گذارد.

ملاصدرا بر اساس این مبانی است که نمی‌تواند احساس اخلاقی را در انسان مردود بداند. او گرچه از احساس اخلاقی بمعنای مصطلح سخنی نگفته، اما بگونه‌یی از گرایش‌های متافیزیکی انسان بحث کرده است که نه تنها اخلاق بلکه دیگر شاخه‌های حکمت عملی و نظری را نیز در بر می‌گیرد. از این دیدگاه در انسان تمایل فطری بطرف حقیقت واحده وجود که معادل خیر است تکون یافته، بگونه‌یی که از آن با صورت نوعیه انسان که برگشت آن به وجود است، نام برده میشود. ملاصدرا پرورش و رشد صورت نوعیه انسان را که منشأ رفتارها و آثار تلقی می‌گردد، منوط به آن میداند که انسان چشم وجودیش گشوده گردد و از خواب غفلت بیدار گردد و پس از آن است که خواهد توانست از طریق تهذیب نفس، عمل به تعالیم و ریاضتهایی که از طرف راه یافتگان این راه پیشنهاد می‌گردد، صورت نوعیه خویش را پرورش دهد. بر این اساس، احساس تعالی و استعلای وجودی در انسانها انکارشدنی نیست و در هر فردی به تناسب آگاهی که از این تمایل دارد و بسته به میزانی که از تربیت آن برخوردار گردیده است، متفاوت می‌گردد. بنابراین، گرچه احساسات اخلاقی و حکیمانه در انسانها متکثر و از تنوع برخوردار است، اما تمام

این تکثرات در نگاه فیلسوف متعالیه از یکطرف ریشه در صورت نوعیه و فطرت انسان دارد و از طرف دیگر در جهت حقیقت واحده مطلقه وجود پیش میرود. این امر علاوه بر اینکه باعث می‌گردد تا اخلاق از نسبت نابهنجار رهایی یابد، معیار و ملاک ثابتی را نیز برای داوریه‌های اخلاقی در اختیار انسان قرار میدهد. ادعای ملاصدرا در مورد تمایلات فطری انسان بطرف حقیقت خیر بدان معنا نیست که انسان اخلاقی در این فلسفه اسیر احساسات خود بوده و از عقل و اندیشه فاصله می‌گیرد. زیرا ملاصدرا فطرت را تنها میل حداقلی میداند که نوعیت انسان را نشان میدهد، اما این امر تنها در حد بالقوه بوده و لازم است علاوه بر ریاضتهای عملی از طریق تمرین و ممارسته‌های عقلانی و ذهنی ورزیده گردد تا از مرتبه عقل هیولایی به مراتب بالاتر عقلانی ارتقاء یابد.

با وجود اینکه در فلسفه ملاصدرا تأثیر طبایع انسانی در رفتارهای حکیمانه به پشتوانه اصولی مانند اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری تبیین فلسفی گردیده است، با این حال تکامل انسان مقوله‌یی جدا از احساسات طبیعی او نیست. از نظر ملاصدرا ممکن است انسانها از جنبه‌های گوناگونی با یکدیگر متفاوت باشند؛ گاهی از جهت فطرت اولیه‌یی که با آن زاده میشوند و شرافت یا خست افراد انسانی را سبب می‌گردد^(۲۰) و گاهی از حیث موانع و پیشامدهایی که برای حرکت تکاملی از نقص به کمال برای بعضی از انسانها مانند کودکان و اصحاب تقلید رخ میدهد^(۲۱) و گاهی بلحاظ انتخابی که انسان در زندگی داشته و رفتارهای شیطانی یا ملکی را برمیگزیند^(۲۲) و گاهی بلحاظ تبدل مزاجها و تحلیلهای طبیعی که در بدن انسانها پیش می‌آید^(۲۳) و گاهی بلحاظ تأثیرپذیری که انسان در مراتب نخستین کمال از محیط و خانواده دارد و درصدد تحصیل تصورات و تصدیقات اولیه برمی‌آید^(۲۴) و گاهی بلحاظ لذایذ و آلامی که برای انسان در دو سطح نازل و عالی نفس رخ میدهد؛^(۲۵) در تمام این حالات ممکن است کمال انسان دستخوش احساسات و رفتارهای جسمانی گردد. ملاصدرا معتقد است که گرچه

۲۳



حسین قاسمی؛ عینیت و واقع‌نمایی گزاره‌ها در فلسفه عملی کانت و ملاصدرا

سال ششم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۵
صفحات ۹-۴۴

فرد انسانها در تمام این گوناگونیها با احساسات طبیعی گوناگون درگیر میشوند، اما این امر سبب نمیگردد تا اخلاق حکیمانه به آفت نسبتِ طبیعت‌گرایانه مبتلا گردد، زیرا انسان هم در درون از وحدت جمعی برخوردار است و هم در بیرون حقیقت واحده خیر را بعنوان متعلق میل فطری همگانی مدنظر دارد. بر این اساس، تمام کثرات طبیعی در صُقع نفس و عمق جان انسان به وحدت خواهند رسید و درنهایت، همگی با حقیقت مطلقه وجود یکی خواهند شد.

از اینجا این نکته نیز روشن میگردد که ملاصدرا انتقاد کانت را نسبت به مفهوم هستی‌شناسانه کمال بی‌وجه میدانند. مطابق با نظر او، مفهوم هستی‌شناسانه کمال نه امری موهوم و تهی بلکه برخوردار از معنایی معین و مشخص است. با اعتقاد ملاصدرا انسان میتواند از طریق علم حضوری به جان و نفس خویش آگاهی یابد و سپس آگاهی وجدانی خود را در قالب مفاهیم و گزاره‌های علمی در ذهن و زبان به تصویر آورد. چنین تصور بنیادینی از انسان است که به رفتارهای اخلاقی و حکیمانه انسان قطعیت و باور کافی داده و عزم ادامه راه را برای انسان فراهم میکند. بدین ترتیب تصویری که انسان از نفس و ویژگیها و خصوصیات آن دارد نه پوچ و نامشخص بلکه سازگار با وجدان انسانی است و میتوان چنین مفهوم و تصویری را یکی از پایه‌های اخلاق قلمداد کرد. ملاصدرا در اینباره میگوید:

جای تعجب نیست که عده‌یی در جوهر بودن نفس درنگ میکنند با اینکه خودشان پیش خود پنهان نیستند. دلیل این امر آن است که آنها بجای وجود نفس به مفهوم جوهر توجه کردند و مفهوم جوهر بعنوان صورت ذهنی قابلیت اشتراک دارد، در حالیکه وجود نفس چیزی است که هر فردی با «من» به آن اشاره میکند. قطعاً بلحاظ هستی‌شناسی آنچه که با «من» به آن اشاره میشود، غیر از آن چیزی است که با «او» به آن اشاره میشود.^(۲۶)

ملاصدرا این انتقاد را که مفهوم خداشناسانه کمال، نتیجه انتزاع و جعل ذهن انسان است و فاقد مصداق و مابازاء خارجی است، نمیپذیرد. او که به امکان دانش

و معرفت حضوری و وجدانی باور دارد و عینیت و هویت اشیاء را با وجود تعریف میکند، از این ابناء ندارد که از خدا بعنوان حقیقت واحده وجود سخن بگوید. برداشتی که ملاصدرا از کمال الهی و هستی خدا دارد، مبتنی بر مقدمات متعددی از جمله اصالت وجود، وحدت شخصی وجود، راه نداشتن عدم در ساحت وجود، تساوی حقیقت وجود با کمال و نشئت یافتن نقص و عدم از معلولیت است. بر اساس این مقدمات، عینیت و خارجیت و معرفت و آگاهی که دغدغه همیشگی فلاسفه بوده از وجود برمیخیزد و حقیقت وجود بعنوان واحد شخصی عین موجودیت بوده و عدم را برنمیتابد. حقیقت وجود نامشروط بوده و از کمال و عظمت و شدت و استغناء و جلال و بزرگی برخوردار است. چنین وجودی در ذات خود هم مساوی با وجوب ذاتی ازلی است و هم با کمال و عظمت و شدت و فعلیت برابری میکند.^(۲۷) بر اساس این استدلال، توجه و التفات به حقیقت وجود گرچه انسان را به ذات و کنه حق منتقل نمیکند، اما از آنجا که طبق مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، انسان میتواند در مواجهه با موجودات در سطحی فروتر مفهوم سازی کند و از آنها خبر دهد، بنابراین مفاهیم و تصوراتی که از کمال خدا دارد تصویری پوچ و تهی نیستند بلکه از مبادی عینی و وجودی برخوردارند. این ادعا میتواند نقش خدا و فرامین الهی را در حیات انسان از جمله ادراکات عملی و رفتارهای اخلاقی توجیه پذیر گرداند.

این نگرش علاوه بر آنکه مفهوم خداشناسانه کمال را امری متعین و معنادار نشان میدهد، ناسازگاری را که میان اراده و اقتدار الهی و اراده مورد نیاز در فعل اخلاقی مطرح شده است برطرف میسازد. بر اساس مبانی فلسفه متعالیه، گرچه حقیقت وجود بر هستی احاطه قیومیه دارد، اما انسان از میان موجودات گیتی بعنوان خلیفه و مثال الهی تعریف شده است.^(۲۸) انسان با این ویژگی از اراده و اختیارات فراوانی برخوردار است و چنین اراده‌یی که سبب می‌گردد تا انسان از استقلال نسبی برخوردار باشد، میتواند آزادی کافی را برای رفتارهای اخلاقی تأمین کند.

بنظر میرسد که فلسفه عملی در آثار ملاصدرا بگونه‌ی طرح گردیده که از امتیازات و برجستگی‌های خاصی نسبت به فلسفه عملی کانت برخوردار است. طرحواره ملاصدرا در اینباره از اصول متعدد معرفت‌شناختی و وجودشناختی ناشی میگردد. مهمترین این اصول عبارتند از: امکان علم حضوری و وجدانی، اصالت وجود، وحدت جمعی نفس و قوای آن، حرکت جوهری، فاعلیت صدور نفس و اتحاد عاقل و معقول.

ملاصدرا در آثار و رساله‌های اخلاقی خود اشاره میکند که انسان در آغاز که حدود جسمانی دارد به مقدار زیادی به طبیعت درونی و بیرونی مانند خانواده، جامعه و محیط وابستگی دارد، در نتیجه برای حرکت بسوی حقیقت وجود، بعنوان تنها خیر محض، لازم است به آداب و رسوم اخلاقی عمل نماید. عمل به آداب باعث میشود تا عقل انسان برای فهم حقایق بارور گردد. انسان در حوزه عقل عملی همانند عقل نظری رشد اخلاقی خود را از مرتبه عقل هیولایی آغاز و تا مرتبه عقل بالملکه، بالفعل و مستفاد ادامه میدهد. انسان در آغاز نسبت به فهم مفاهیم و گزاره‌های حکمت‌آمیز و اخلاقی عقل هیولایی است و پس از آنکه به آموزه‌های وحیانی و اخلاقی آگاهی یافت و به آنها عمل نمود، اندیشه‌های عملی در جان او جوانه زده و از عقل هیولایی به عقل بالملکه انتقال مییابد. در این مرحله میتواند مفاهیم و گزاره‌های بدیهی اخلاقی را دریافت کرده و به مرحله عقل بالفعل منتقل گردد. انسان در این مرحله میتواند بر اساس بدیهیات اخلاقی، گزاره‌ها و حقایق غیربدیهی اخلاقی را استنباط کند و سرانجام در مرتبه مستفاد از طریق ارتباط با عقل فعال، مثال و نمونه الهی گردد.^(۲۹) این فرایند موجبات شکلگیری ملکات اخلاقی را در باطن انسان فراهم میکند و در نتیجه میتواند بقا و جاودانگی خود را در سرای دیگر تضمین نماید.

ملاصدرا معتقد است انسان بعنوان موجودی که در پناه حقیقت واحده وجود شوق انسان‌شدن را دارد و بدنبال حیات سعادت‌مندانه است، حقیقت خیر و نیکی را

در نظر میگیرد. در این فلسفه، خیر مطلق بعنوان حقیقتی عاری از تمام بدیها سرلوحه تمام ادراکات نظری، عملی و تحریکات انسان است. انسان با چنین غایت و هدفی است که در حوزه عمل، فعل خیر را اراده میکند.^(۳۰) بر این اساس، اراده بعنوان پدیده‌ی ذومراتب در ساحت نظر و عمل از جهان نفس‌الامر برانگیخته میگردد و فعل مناسب و حکمت‌آمیز را انشاء و جعل میکند.

ملاصدرا همانند کانت انسان را در حوزه‌های ادراکی خلاق میداند. بنظر او انسان در مقام ادراک حسی و خیالی فاعل بالصدور است و ادراکات وی تعلق صدوری به نفس دارند و در مقام ادراک عقلی آفرینش‌صور را بعهدہ دارد.^(۳۱) این امر نشان میدهد که انسان در حوزه‌های اخلاقی، سیاسی و اجتماعی قانونگذار رفتارهای خویش است. ملاصدرا این ویژگی را از طریق اصل فلسفی تقدم وجود بر ماهیت و حرکت جوهری تبیین میکند. انسان در طبیعت بگونه‌ی است که نسبت به ماهیت و سرشت خود دارای اختیارات فراوانی است. او شخصیت و ملکاتش را به اراده خویش شکل میدهد؛ ملکات انسان بسته به گزینشهای او میتواند ملکات شیطانی یا ملکی باشد. انسان در تمام فرایند پیدایش و شکلگیری ماهیت و هویت خود از انسان بالفعل تا عقل فعال که در پرتو وجود مطلق الهی انجام میگیرد، بنیانگذار قوانین و اصول عملی خویش است.

ملاصدرا این باور را که عقل عملی خودسرانه و بدون ارتباط با دانشهای نظری قانونگذاری میکند نمیپذیرد. از نظر او عقل قوه واحدی است که متناظر با فهم نظری عهده‌دار دانشهای عملی نیز میباشد. عقل در حوزه نظر به فهم حقایق نظری و در حوزه عمل به فهم حقایق عملی اشتغال دارد. ملاصدرا ارتباط این دو عقل را بر اساس قاعده فلسفی «وحدت جمعی نفس» که خود متفرع بر چندین اصل فلسفی دیگر مانند اصالت وجود، تقدم وجود بر ماهیت، تشکیک در وجود و حرکت اشتدادی نفس است، اثبات میکند. بر اساس این قاعده، نفس پدیده‌ی است که از ویژگی وحدت آنهم نه وحدت عددی بلکه وحدت جمعی برخوردار است.^(۳۲) نفس

با این ویژگی در عین حال که واحد است، توسّعات گسترده‌یی را در دامنه‌های متفاوت نظری و عملی دارد. بر این اساس، قواعد و اصول عملی در حوزه اخلاق، جامعه و سیاست امری جدابافته از نظر نیستند. نفس در صُقع وجودی خود با باطن جهان ارتباط برقرار میکند، حقایق ثابت، کلی و دائمی را دریافت میکند و در مراتب مختلف نفس به وجوه مختلف عرضه میدارد.

برغم اینکه تعقل در فلسفه عملی کانت ضرورت و کلیت گزاره‌ها را به‌همراه داشت، در اندیشه عملی ملاصدرا علاوه بر ایندو با جزئیت و عدم ضرورت نیز همراه است. ملاصدرا معتقد است که انسان سالک بمنظور دستیابی به حقایق اخلاقی و سیاسی با مراجعه به صُقع نفس و عالم نفس‌الامر آنها را با علم حضوری بصورت ثابت، ضروری، کلی و دائمی دریافت میکند و سپس در ساحت عقل نظری آنها را به گزاره‌های حصولی و تحلیل‌پذیر تبدیل کرده و آنگاه در ساحت خیال متشخص و عقل عملی آنها را در قالب گزاره‌های جزئی و انعطاف‌پذیر ارائه میکند.^(۳۳) ملاصدرا این ادعا را بر اساس سعه وجودی نفس و تنزّل جسمانی آن اثبات میکند. نفس همانگونه که در مرتبه متعالی و اوج حضوری خود از حقایق مجرد بهره میبرد، در مرتبه مثالی و جسمانی میتواند از حقایق شبه مجرد و یا مادی بهره ببرد. دستاورد تنزلات نفس در مرتبه طبیعت، گزاره‌های عملی است که از ویژگی جزئیت، زمانمندی، عدم ضرورت و الزام‌آوری برخوردارند.

بدین ترتیب روشن گردید که تعقل در فلسفه عملی کانت از معرفت اخلاقی یعنی امر تنجیزی آغاز شده است اما باید توجه داشت که این بدانمعنا نیست که کانت دستیابی به نومن‌ها را در این حوزه ناممکن میداند بلکه بعکس او عقل عملی را حوزه دسترسی به نومن‌ها میداند. با این حال جای این سؤال همچنان باقی است که آیا کانت برای عقل عملی واقعیت عینی و نفس‌الامری قائل است و آیا میتواند ادعا کند که گزاره‌های شناختی که در این حوزه شکل میگیرند از مابازاء عینی برخوردارند؟ ملاصدرا چگونه این ادعا را اثبات کرده و چه تصویری از واقعیت عقل

و ادراکات آن دارد؟ برای پاسخ به این سؤالات باید تفسیری را که ایندو فیلسوف از واقعیت عقل عملی ارائه داده‌اند، مورد توجه قرار داد.

۳. واقعیت عقل عملی و علیت آن

کانت در کتاب *مبانی مابعد الطبیعه/اخلاق* پس از آنکه اراده نیک را پایه اخلاق قرار می‌دهد و با تحلیل آن به گزاره تنجیزی بعنوان گزاره تألیفی پیشینی دست می‌یابد، درصدد بر می‌آید تا برای توجیه آن همانند گزاره‌های نظری حد وسطی را بیابد.

کانت به این منظور، مفهوم آزادی یا اراده آزاد را پیشنهاد می‌کند. او که در عقل نظری نگرش سلبی به آزادی داشت، اکنون می‌خواهد با مرتبط نمودن آزادی با مفهوم علیت راهی بسوی شیء فی‌نفسه بگشاید. باور وی آن است که اراده آزاد از تمام علت‌های تأثیرگذار جز خودش آزاد است. تفاوت علیت و تأثیرگذاری در قلمرو عقل عملی با علیت طبیعی آن است که در علتهای طبیعی پدیدارها نقش علیت دارند، اما در فاعل اخلاقی خود فاعل علیت فعل را بعهده دارد. بعبارت دیگر، فاعل اخلاقی در مقابل عوامل خارجی صرفاً عکس‌العمل و پاسخی به فراخور احساسات نشان نمی‌دهد، بلکه خودانگیخته بوده و هیچ عاملی جز خود را برای تحقق فعل برنمی‌تابد.^(۳۴) کانت با این تحلیل، نتیجه می‌گیرد که اگر فاعل اخلاقی خودانگیخته است و خودش عامل و علت قانون است، پس میتوان گفت که موضوع و محمول در گزاره تنجیزی از طریق آزادی با یکدیگر مرتبط هستند.^(۳۵) این ادعا وی را با این پرسش مواجه می‌کند که چگونه میتوان از واقعیت آزادی دفاع کرد؟ او درصدد برمی‌آید تا واقعیت آن را از طریق خودآگاهی توجیه نماید. زیرا خودآگاهی امری درونی و باطنی است که با قانون اخلاق ملازمت دارد و کسی که تصمیم به انجام عملی می‌گیرد از خودش بعنوان فاعل آزاد، آگاهی درونی دارد. بعلاوه، انسان برخلاف موجودات دیگر، موجودی عقلانی و عضوی از جهان معقول است و عقل با آزادی تقارب و نزدیکی دارد. او در اینباره می‌گوید:

۲۹



حسین قاسمی؛ عینیت و واقع‌نمایی گزاره‌ها در فلسفه عقلی کانت و ملاصدرا

سال ششم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۵
صفحات ۴۴-۹

در مورد انسان نمیتوانیم عقلی را در نظر بگیریم که در مورد داوریهایش آگاهانه از خارج هدایت شود؛ در غیر اینصورت انسان بعنوان سوژه سرنوشت نیروی داوریش را نه به عقل بلکه به انگیزه خارجی نسبت خواهد داد. عقل بایستی خودش را بعنوان متملک اصول خود و مستقل از نفوذهای خارجی بنگرد. از اینرو عقل در مقام عمل بایستی خودش را تا حد آفرینندگی آزاد در نظر گیرد. اراده ذات خردمند نمیتواند حقیقتاً اراده او باشد مگر اینکه تحت تأثیر اندیشه آزادی قرار داشته باشد. بنابراین، بلحاظ عملی اراده‌یی را که تحت تأثیر اندیشه آزادی است باید به همه موجودات خردمند نسبت داد.^(۳۶)

این عبارت نشان میدهد که عقل با آزادی و هر دو با آگاهی ملازمت دارند و از آنجا که آگاهی امری واقعی است، عقل و خردمندی نیز در حوزه عمل واقعیت دارد. حال سؤال این است که کانت آنجا که از واقعیت عقل و آزادی سخن میگوید، مرادش از واقعیت چیست؟ آیا آزادی بعنوان شیء فی نفسه بگونه‌یی است که بتوان آن را خاستگاه و منشأ دریافتهای شناختی انسان در حوزه اخلاق، جامعه، سیاست و فرهنگ تلقی کرد؟

وایت بک، یکی از شارحان کانت، برای پاسخگویی به این سؤال عبارتهای مختلفی از آثار کانت نقل میکند که تا حدودی منظور کانت را نسبت به «واقعیت عقل» منعکس میسازد. مطابق با این گزارش در آثار کانت چهار تعبیر متفاوت وجود دارد که هر کدام معنای خاصی را برای واقعیت عقل ارائه میکنند. گاهی کانت میگوید: «خودآگاهی از قانون اخلاق را واقعیت عقل مینامیم».^(۳۷) گاهی میگوید: «قانون اخلاق واقعیت منحصر بفرد عقل محض است».^(۳۸) در جای دیگر میگوید: «خودآیینی در اصل اخلاق نشان‌دهنده واقعیت عملی عقل محض است»^(۳۹) همچنین میگوید: «قانون اخلاق که نسبت به واقعیت آن آگاهی پیشینی داریم، از عقل محض ارائه میگردد».^(۴۰) بر اساس این عبارات کانت واقعیت عقل را به قانون اخلاق یا خودآگاهی از قانون اخلاق و یا خودآیینی اخلاقی تفسیر کرده است. همانگونه که روشن است از میان این تعابیر، مفاد تعبیر چهارم و دوم یکسان است. همچنین از

آنجا که خودآیینی در آثار کانت با قانون اخلاق یکسان انگاشته میشود، تعبیر سوم نیز به تعبیر دوم برمیگردد. بنابراین، از میان این چهار تعبیر تنها تعبیر اول یعنی «خودآگاهی از قانون اخلاق» و تعبیر دوم یعنی «قانون اخلاق» باید مورد بررسی قرار گیرد. چنانکه روشن و بدیهی است از «خودآگاهی نسبت به قانون» براحتی میتوان واقعیت داشتن عقل را فهمید، زیرا خودآگاهی امری درونی و وجدانی در همگان است و کسی در آن تردید روا نمیدارد، در اینصورت واقعیت نیز منحصرأً امری درونی خواهد بود. با این حال، تعبیر اول یعنی «قانون اخلاق» از ابهام برخوردار است و با آن نمیتوان به واقعیت عقل پی برد، ازاینرو لازم است این مفهوم مورد بررسی قرار گیرد تا ارتباط آن با واقعی بودن عقل تبیین گردد.^(۴۱)

وایت بک در ادامه بحث دیگری را پیش میکشد که بهتر میتواند مراد کانت را نسبت به معنای واقعیت در مورد عقل آشکار کند. بنظر بک باید میان دو تعبیر یکی «واقعیت عقل محض»^۱ و «واقعیت برای عقل محض»^۲ تمایز قائل شد. «واقعیت عقل محض» بدانمعناست که خود عقل امری واقعی انگاشته شود، اما «واقعیت برای عقل محض» بدانمعناست که امر دیگری بعنوان ابژه و متعلق شناختی عقل، واقعیت انحصاری عقل انگاشته شود. چنانکه میدانیم اگر مبنای تحلیل خود را فلسفه نظری کانت قرار دهیم، مطابق با مبانی نظری کانت تنها اموری میتوانند ابژه و متعلق شناختی عقل تلقی گردند که پیش از آن فرایند تجربی و حسی را گذرانده باشند و چون قانون اخلاق ناظر به نومنهایست تناسبی با حس و تجربه ندارد، در نتیجه نمیتوانیم آن را متعلق شناختی عقل قلمداد کنیم.^(۴۲) با این حال، کانت در فلسفه عملی با استفاده از تحلیل قانون اخلاق بطور خارق العاده‌یی این دو تعبیر را به یکدیگر نزدیک میکند.

۳۱

آنگونه که از نقد دوم دریافت میشود بزعم کانت اگر ماهیت قانون اخلاق و

1. fact of pure reason
2. fact for pure reason

شرایط تحقق آن تبیین گردد خودبخود نشاندهنده عملی بودن عقل محض است. کانت در کتاب *مبانی مابعدالطبیعه اخلاق* با بکارگیری روش تحلیلی بدنمال آن است تا اراده خیر را بعنوان شرط تحقق قانون اخلاق معرفی کند و آنگاه آن را بگونه‌یی تحلیل نماید که به اثبات و تبیین گزاره تنجیزی یعنی تنها گزاره معتبر در حوزه اخلاق بیانجامد تا پس از آن به خاستگاه وجدانی آن در انسان یعنی عقل عملی منتقل گردد. بدین ترتیب سیر مباحث در نقد دوم بگونه‌یی پیش می‌رود تا عقل محض که در نقد اول تنها به هسته‌ها می‌پرداخت اکنون قابلیت یابد تا از بایدها بحث کند؛ این بدان معناست که عقل تنها نظری نیست و میتوان بگونه‌یی آن را تحلیل کرد تا عملی نیز گردد. روشن است که با اثبات عملی بودن عقل هم واقعیت آن اثبات میشود و هم قانون اخلاق متعلق عقل تلقی میگردد. وایت بک در اینباره میگوید:

نکته محوری کانت درباره عقل عملی این است که در هر اراده‌یی اصلی وجود دارد که عقلانی محض است. اگر عقل محض واقعاً عملی باشد هم واقعیت خود و هم مفاهیمش را در عمل نشان خواهد داد. قانونی میتواند توسط عقل محض بعنوان امر پیشینی شناخته شود که بواسطه خود عقل به عقل ارائه گردد. قانون اخلاق تا آنجا که امکان عملی بودن عقل محض را اثبات میکند نه تنها نشاندهنده واقعیت داشتن خود عقل است بلکه وابستگی خود را به عقل نیز نشان میدهد.^(۴۳)

از اینجا این نکته نیز اثبات میگردد که نگرش ایجابی که کانت در نقد دوم نسبت به مقوله آزادی بعنوان ذات معقول دارد؛ هم‌تراز با تفسیری است که او از واقعی بودن عقل ارائه میکند. بر این اساس، هر تفسیری که از عقل عملی و عینیت آن داریم میتواند عینیت و واقعیت آزادی را نیز توجیه نماید؛ چرا که در نگاه کانت آزادی با عقل تقارب دارند. وی که در نقد اول نتوانست آزادی را بعنوان نومن و ذات معقول اثبات کند، اما اکنون درصدد است تا با بهره گرفتن از مفهوم علیت و مقایسه دو علیت طبیعی و اخلاقی برای توجیه گزاره تنجیزی راه چاره‌یی جستجو کند. کانت مباحث خود را بگونه‌یی پیش میبرد که او را به حوزه آزادی نزدیک کرده

۳۲



و در نهایت با استفاده از قانون اخلاق، واقعیت آن را بعنوان نومن و ذات معقول میپذیرد. بر این اساس، این سخن کانت که «هر فردی که جز تحت ایده آزادی نتواند عمل کند، آن فرد بلحاظ عملی واقعاً آزاد است»^(۴۴) بمعنای آن است که ایده آزادی در انسان تنها از طریق قانون اخلاق نشان داده میشود و آگاهی از قانون به ادعای عملی بودن قانون اخلاق اعتبار میدهد.^(۴۵) چنین تحلیلی نشان میدهد که گرچه در نهایت کانت به شیء فی نفسه دست مییابد، اما چنین موفقیتی ثانوی بوده و هدف اصلی وی در نقد دوم توجیه گزاره تنجیزی از طریق عقلانیت و آگاهی عقلانی انسان است.

از اینجا این نکته معلوم میگردد که گزاره تنجیزی یا قانون اخلاق در عقل عملی بسان گزاره‌های دیگر که حکایت از واقع عینی خارجی دارند، نیست. گرچه ایندست از گزاره‌ها، عقلانی و منطقی بنظر می‌آیند، اما نمود شناختی نداشته و تنها اصول موضوعه ایمان عملی تلقی میگردند. بعبارت دیگر، گزاره‌های اخلاقی تنها برای اثبات امکان عملی بودن اخلاق بکار می‌آید بی‌آنکه از هویت و نمود شناختی برخوردار باشد و بی‌آنکه حاکویت آن از جهان نفس الامر مورد نظر باشد. وایت بک در اینباره میگوید:

عقل عملی در تقسیم وظایفی که با عقل نظری دارد مصلحت خویش را در این میداند که اراده را با لحاظ غایت نهایی متعین کند و به هر اندازه که این غایت را بیشتر ممکن نشان دهد، مصلحت عملی را پیش برده است. با این فرض که مصلحت عقل نظری نه شناخت اشیاء فی نفسه بلکه تضمین فرایند منضبط علم است و با این فرض که مصلحت عقل عملی نه شناخت بلکه تعیین بخشی به اعمال است، آنگاه گزاره‌های عقل عملی آنگونه گزاره‌شناختی که بعنوان گزاره واقعی تلقی گردند نیستند بلکه آنها تنها اصول موضوعه‌اند.^(۴۶)

وی در جای دیگر میگوید:

گزاره‌هایی که در نتیجه استخدام مقولات در قلمرو عقل عملی شکل میگیرند،

چیزی را به شناخت ما اضافه نمیکنند. این مقولات اصول موضوعه ایمان عملی اما عقلی هستند و چون تجربه اخلاقی بدون این اصول بطور کامل معقول بنظر نمی آید، وجود آنها ضروری هستند. چیز قابل باوری در آنها بعنوان اراده سوپرناتو یا یک نیاز احساسی وجود ندارد، آنها عقلانی هستند اما شناختنی نیستند.^(۴۷)

وایت بک معتقد است چنین تفسیری از واقعیت که اخلاق را به پایینترین حد واقعیت فرومیکاهد نوعی فراست و زیرکی است که کانت در آثارش ارائه میدهد و باید آن را عجیبترین معنایی دانست که تاکنون برای واقعیت مطرح شده است. بدین دلیل است که کانت از آن به «واقعیت گو اینکه»^۱ تعبیر میکند.^(۴۸)

بررسی آثار کانت نشان میدهد که وی پیش از آنکه درصدد تبیین آراء اخلاقی خود در نقد دوم باشد به واقعیت عقل عملی باور داشته است تا آنجا که ردپای آن را میتوان در کتاب *نقد عقل محض* که اساساً متعهد به بحث از واقعیت آزادی نیست، جستجو کرد. زیرا در آنجا «حکم اخلاقی تمام انسانها» را بنیان قانون اخلاق و تعیین بخش اراده میدانند. بدین دلیل است که این گمان تقویت میگردد که کانت در باورداشتن به واقعیت عقل عملی و آزادی مدیون «روسو» و وجدان پارسامندانیهی است که پدر و مادر کانت بطور ساده و بی آرایش از آن برخوردار بوده و او آن را از آنها به ارث برده است، با این حال از آنجا که وی در وضعیتی بود که اخلاق را در معرض اتهام توهمی بودن میدید، خود را موظف میدانست تا علاوه بر عقل نظری از واقعیت وظایف اخلاقی نیز بحث کند.^(۴۹)

تصورى که کانت از واقعیت عقل عملی دارد تأثیر خود را بر مؤلفه‌های سیاسی و اجتماعی نیز گذاشته است. او با تکیه بر ویژگی همگانی و فراگیری امر تنجیزی و قانون اخلاق راهی برای دیدگاه خود در حوزه فلسفه سیاسی و ارائه نظریه جامعه مدنی فراهم نمود. بنظر وی این ویژگی انسانها را متعهد به عضویت در کشور عام غایات میکند. در جامعه مدنی کانت هدف همگان نیل به کمال موجودات عقلانی

1. fact as it were

است و زمانی این هدف تحقق خواهد یافت که اختلافات شخصی و غایات خصوصی کنار گذاشته شود، همگان بر اساس قوانین مشترک همزیستی داشته باشند و وظایف نیز بر رابطه موجودات عاقل با یکدیگر استوار باشد.^(۵۰) بدین ترتیب انسانها برای نیل به اهداف اخلاقی خود به دولت نیازمندند و دولت نهادی اخلاقی است که در هدف با جامعه و فرد هماهنگ است و بر زمینه اخلاق وظیفه‌گرا و نه مصالح فردی بنا نهاده میشود.^(۵۱) کانت با تکیه بر ویژگی عقل عملی و علیت اراده آزاد، حکومت استبدادی سیاسی و دینی را نفی میکند و همچنین آزادی که از مؤلفه‌های جامعه مدنی است، صورتی معنا مییابد که عدالت حکمفرما باشد و آیندو با قانون تکمیل گردند. منشأ اعتبار عدالت عمومی و همگانی نه کلیسا، شاه و منافع شخصی بلکه حجیت عقل همگانی است.^(۵۲) چنین تلقی از فلسفه سیاسی و اجتماعی نشان میدهد که در نگاه کانت احکام و فرامین سیاسی و اجتماعی که عمدتاً در پناه دموکراسی مبتنی بر نمایندگی شکل میگیرد، از پیامدها و نتایج دیدگاه اخلاقی او بوده و بلحاظ حاکمیت از واقع تفسیری همچون اخلاق خواهند داشت.

در جهان اسلام، فیلسوفان مسلمان، عقل را منبع و سرچشمه فهم و دانش بشری دانسته‌اند. عقل در این فلسفه‌ها بگونه‌ی معرفی شده که هم پدیده‌ی درونی بوده و هم با واقعیات خارجی گره خورده است. ملاصدرا سلسله عقلهای دهگانه‌ی را که مشأیان بعنوان واقعیات خارجی نام میبرند، تنزل اراده الهی دانسته و عقل و نفس در میزان تجردی که از آن برخوردارند، متمایز میگردند. عقل از تجرد تام و نفس از تجرد غیرتام برخوردار است. بر اساس اصل فلسفی اصالت وجود و تشکیک در وجود، عقل و مراتب آن امری وجودی است که از حقیقت عینیه واحده وجود نشئت یافته و در جان انسان جای گرفته است.^(۵۳)

۳۵

ملاصدرا بر اساس قاعده فلسفی «وحدت جمعی نفس و قوا» که خود مبتنی بر اصل فلسفی دیگر یعنی اشتداد وجودی نفس و تشکیک در مراتب آن است، باور دارد که عقل با خاستگاه نفسانی که دارد مراتب متفاوت نظر و عمل را در بر



حسین قاسمی؛ عینیت و واقع‌نمایی گزاره‌ها در فلسفه عملی کانت و ملاصدرا

میگیرد. انسان در مرتبه نظر به عالم ملکوت توجه دارد و از دانشهای نظری بهره میبرد و در مرتبه عمل میتواند معادل آنها را بصورت بایدها و نبایدها استنباط کند. بنابراین، انسان نه از دو عقل بلکه از یک عقل با مراتب متفاوت برخوردار است، بگونه‌ایی که نه وحدت آن به کثرت آن مراتب لطمه میزند و نه کثرت آن به وحدتش. سرش در آن است که انسان واقعیت یکپارچه‌یی است که در خود تمام مراتب ادراکی و تحریکی و در بُعد ادراک تمام مراتب نظری و عملی و حتی مراتب حسی و خیالی را جمع نموده است و آنچه خاستگاه مشترک تمام این ویژگیها قلمداد میشود، نفس، قوا و شئون آن است. این امر نشان میدهد که گزاره‌های عملی نه منفک از نظر بلکه در ارتباط با آن شکل میگیرند.^(۵۴)

از دیدگاه فیلسوف متعالیه واقعیت و خارجیت نفس، عقل و مراتب آن نه با آگاهی حصولی بلکه از طریق آگاهی حضوری اثبات میگردد. انسان بخواهد یا نخواهد به خود و ابعاد ادراکی و تحریکی خود با «من» اشاره میکند. این اشاره نه از طریق مفهوم‌سازی بلکه بدون وساطت مفاهیم صورت میگیرد. در نتیجه، واقعیت عقل و دیگر جنبه‌های ادراکی انسان ریشه در علم حضوری و وجدانی دارد.^(۵۵)

ملاصدرا با استفاده از اصل اتحاد عاقل و معقول بر این باور است که قوای ادراکی انسان در تمام مراتب ادراک حسی، خیالی و عقلی با حاق واقع ارتباطی پویا دارد. بر اساس این اصل، انسان در مرتبه احساس و خیال با واقعیات حسی و خیالی متحد گشته و با توجه به فاعلیت صدوری نفس، گزاره‌یی محسوس و خیال‌انگیز را میفهمد. همینطور نفس انسان در مرتبه فهم معقولات اولی و ثانوی فلسفی با حقایق نفس‌الامری متحد گشته، آنگاه حقایق علمی و فلسفی را میفهمد و سپس آنها را در پیکر مفاهیم، قضایا و قیاسات عرضه میکند. در این دیدگاه، نفس در آغاز فاقد دارایی عقلانی است و پس از استکمال، عقل فعال میگردد.^(۵۶) براین اساس، ادراکات انسان نه بعنوان کیفیات عارض بر نفس بلکه عین جان انسان میگردد؛ بگونه‌یی که هرگونه ثنویت را از میان فاعل شناسا و متعلق آن برمیدارد. بدین ترتیب در فلسفه ملاصدرا

۳۶



ملکات، حالات و عاداتی که در نتیجه عمل به فضایل و رذائل در انسان شکل میگیرند با جان او بعنوان نوع متوسط متحدند و در آخرت بعنوان صورت نوعیه ظهور مییابند. بعبارت دیگر، علم و عمل بعنوان کمال ثانی و زائد بر ذات نبوده بلکه عین ذاتند و هنگام آگاه شدن مفهوم نوعی جدیدی از انسان انتزاع میگردد.^(۵۷)

ملاصدرا در نگاه کلانی که به هستی دارد موجودات جهان را دارای مراتب تشکیکی میداند. او خدا را بعنوان موجود مطلق و دیگر موجودات را بعنوان موجودات مقید معرفی میکند. بر این اساس، در سلسله موجودات هر اندازه که موجودی مقیدتر باشد، از درجه و رتبه پایبندی برخوردار است. ملاصدرا این ایده را از طریق اصل علیت با دقت بیشتری مورد بررسی قرار میدهد. بر اساس اصل علیت، موجودات مقید با واسطه یا بیواسطه معلول مطلق هستند و هر معلولی عین ربط بوده و وابستگی وجودی به علت خود دارد. او درباره چگونگی وابستگی موجودات به خدا با توجه به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت میگوید:

هر آنچه که معلولِ فاعلی تلقی میگردد، در ذاتش وابستگی به فاعل دارد، در نتیجه ذاتش عین تعلق و ارتباط به فاعل است. اگر اینچنین نباشد و از برای خود حقیقتی جز تعلق و ارتباط به غیر داشته باشد و تعلق آن به جاعل وصفی زائد برای آن باشد ... در آنصورت ذات مفروض دارای حقیقتی مستقل و هویتی بینای از فاعل خواهد بود.^(۵۸)

چنین تحلیلی از جهان و موجودات در کنار دیدگاه معرفت‌شناسی صدرایی مبنی بر اینکه علم و آگاهی از سنخ وجود بوده و وزان آن وزان وجود است^(۵۹)، این نتیجه را بدنبال دارد که وجود انسان همراه با تمام قوای ادراکی که دارد، وجودی مقید و خدا وجود مطلق است. در نتیجه، انسان واقعیتی جدا از خیر مطلق بعنوان غایت بالذات نیست. بدین ترتیب گرچه ملاصدرا به خودبنیادی انسان در مقام نظر و عمل باور دارد اما خلّاقیتهای نظری و عملی انسان را در ظلّ وجود حق تعالی میداند. بر این اساس، گرچه پیدایش ملکات علمی و عملی سبب میگردد تا انسان از

ضرورت مادام‌الذات یا مادام‌الوصف برخوردار باشد، اما این بدان معنا نیست که ضرورت وجودی که هر یک از موجودات به فراخور هویت وجودی خود دارند، مستقل از جعل الهی باشد، بلکه هر موجودی در داربودن از هر نوع ضرورتی تابع ضرورت ازلی الهی است.^(۶۰) در فلسفه متعالیه مطابق با اصل اتحاد حقیقه و رقیقه، تمام ساحات ادراکی انسان با مرتبه غیبی نفس و آنگاه با عالم نفس‌الامر پیوند دارد. بعبارت دیگر، هرگاه انسان حقیقت کلی را درک میکند، نفس او به تمام افراد و رقایق خارجی و ذهنی آن کلی احاطه مییابد.^(۶۱) بر این اساس گزاره‌هایی که در حوزه عمل بصورت باید و نباید ارائه میگردند، جدای از نظر و عالم نفس‌الامر نیستند. این گزاره‌ها مرتبه‌یی از مراتب نظر و در نهایت مرتبه‌یی از مراتب حقیقت واحده وجودند. ملاصدرا مطابق با دیدگاه عرفانی و ذوقی خود تمایل دارد تا در اوج تأملات فلسفی خود، مسائل را براساس وحدت شخصی وجود مورد بازخوانی قرار دهد. از این زاویه است که پا را فراتر نهاده و نظر و عمل را نه از مراتب بلکه از شئون و اطوار نفس میداند. بعلاوه اینکه از نگاه کلان به هستی نفس، شئون و اطوار آن، از شئون و اظلال حقیقت واحده شخصی وجود هستند.^(۶۲) این امر نشان میدهد که گزاره‌های عقل عملی بعنوان شئون و اطوار نفس با حقیقت شخصی وجود در ارتباطند و از این طریق واقعیت آنها معنادار میگردد.

ملاصدرا در دیگر حوزه‌های فلسفه عملی همچون سیاست و جامعه نیز متناظر با حقایق نفس‌الامری اظهار نظر میکند. از نظر او انسانها در مراتب اولیه تکامل که از عقل هیولایی برخوردارند، در پذیرش فیض الهی ناتوان بوده و نمیتوانند در مقابل دواعی نفسانی و فتنه‌های سیاسی و اجتماعی تشخیص درستی داشته باشند، از اینرو به پیامبر و خلیفه الهی نیاز دارند و قهراً وجود نظام سیاسی مناسب که عهده‌دار اجرای احکام الهی باشد، ضرورت دارد.^(۶۳) بر این اساس لازم است حاکمیت بدست فردی باشد که در رأس خیرات بوده و بر مصالح و مفاسد مردم آگاهی داشته باشد و قهراً حاکمیت سیاسی نه به قرارداد

همگانی بلکه به جعل وجودی الهی است. چنین فردی از طریق علم اشراقی و استدلالی در کل وجودش متحقق به حقایق اشیاء بوده و با آنها اتحاد وجودی برقرار کرده و از حیث علمی و تجرد از جسمانیات به خدا تشبّه یافته است و در پرتو وحدت اصلی الهی از وحدت جمعی برخوردار است.^(۶۴)

چنین تلقی از جامعه و سیاست نشان می‌دهد که در نگاه ملاصدرا احکام و فرامین سیاسی و اجتماعی که عمدتاً در پرتو خلیفه الهی شکل می‌گیرد نه امری پدیداری بلکه ریشه در یافته‌های حضوری و تحلیلات عقلانی دارد که فیلسوف الهی با متحقق شدن به حقیقت اشیاء و اتحاد با آنها بدست آورده است.

نتیجه‌گیری

از نظر کانت انسان در فلسفه نظری بعنوان فاعل شناسا می‌تواند درباره ادراکات نظری تصمیم بگیرد. فاعل در این ساحت تنها به امور تجربی دسترسی دارد و می‌تواند قوانین ضروری و کلی طبیعت را با هدایت اصول فاهمه و نقش تنظیمی ایده‌ها بفهمد. کانت در فلسفه عملی تلاش می‌کند با تحلیل فرضیه قانون اخلاق میان آن با عقل عملی همسویی ایجاد کند و امکان عقل عملی را اثبات نماید. عقل عملی همانند عقل نظری عهده‌دار فهم احکام تألیفی پیشینی است و قانون اخلاق با دارا بودن ویژگی ضرورت و کلیت می‌تواند متعلق عقل قرار گرفته و تعهد عقل یعنی امکان عملی بودن خود را اثبات کند. تعقل در حوزه عملی فرایندی است که از قانون اخلاق آغاز و به کشف امر تنجیزی می‌انجامد. کانت تلاش می‌کند برای توجیه امر تنجیزی از علیت اراده آزاد کمک بگیرد. فاعل خودبنیاد اخلاقی با این تصور که فعل او متمایز از ضرورتهای طبیعی است، علت فعل اخلاقی می‌گردد؛ گرچه چنین فرایندی در نهایت به واقعیت داشتن اراده آزاد می‌انجامد، اما آزادی بجای اینکه دستاورد شناختی داشته باشد، نتیجه و پیامد فعل اخلاقی قلمداد می‌گردد. بعبارت دیگر، اذعان به واقعیت عقل

۳۹



حسین قاسمی؛ عینیت و واقع‌نمایی گزاره‌ها در فلسفه عملی کانت و ملاصدرا

سال ششم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۵
صفحات ۹-۴۴

و آزادی تنها بر اساس باور و ایمان است و آنها نمیتوانند شناختی به ما عرضه کنند؛ چرا که اثبات آنها در قلمرو عقل عملی فرع بر معرفت اخلاقی است. نزد فیلسوفان اسلامی اندیشه و شناخت نه در بنیاد انسان بلکه در بنیاد هستی ریشه دارد. ملاصدرا معتقد است که انسان میتواند در فلسفه نظری و عملی بموازات هم به حقایق وجود دست یابد و این ارتباط از طریق علم حضوری نفسانی امکان مییابد. نفس در صُقع وجودی خود با نفس الامر ارتباط یافته و میتواند از دو زاویه نظری و عملی حقایق را دریافت کند. فرایند تعقل در عقل عملی نه بر اساس اصل موضوع بلکه از طریق حرکت جوهری از عقل هیولایی، بالملکه، بالفعل و مستفاد شکل میگیرد و عقل واقعیت نفس الامری وجودی است که در انسان بتدریج و با تمرین و ممارست شکل یافته و به بالندگی و پختگی میرسد و میتواند خودش علیت ادراکات و تحریکات تلقی گردد. بر این اساس، وجودشناسی بر معرفت‌شناسی تقدم داشته و شناخت حضوری موجودات فی‌نفسه مبدأ معرفت اخلاقی تلقی میگردد. چنین تلقی حاکی از ارتباط وثیق میان معرفت اخلاقی انسان با حقیقت وجودی موجودات است.

نتیجه اینکه کانت با تمایزی که میان انسان و ایزدهای شناختی مینهد بناچار به تفسیر حداقلی از واقعیت عقل عملی اکتفا میکند و این تفسیر حقیقت عقل را تا حد مفهوم کاهش میدهد. چنین تصویری از واقعیت بر این فرض مبتنی است که در منظومه فکری کانت قانون اخلاق و آزادی همانند نفس، خدا و خیر اعلا از اصول موضوعه هستند. چنین فهمی از عقل سبب میگردد تا گزاره‌های اخلاقی، سیاسی و اجتماعی در فلسفه عملی کانت بر معنای حداقلی از واقعیت و عینیت تکیه کرده و واقع‌نمایی آنها را با مشکل مواجه سازد. این در حالی است که در فلسفه عملی ملاصدرا عقل از مراتب وجود تلقی گشته و علیت آن از طریق حرکت جوهری نفسانی شکل میگیرد و انسان بعنوان واقعیتی یکپارچه با مراتب حقیقت واحده وجود مرتبط است، در نتیجه گزاره‌های عملی همچون اخلاق، سیاست و جامعه با

۴۰



صُقع وجودی نفس و فراتر از آن با حقیقت واحده وجود گره خورده‌اند. این حاکی از آن است که واقع‌نمایی و حاکویت این گزاره‌ها بمراتب بهتر از دیدگاه کانت توجیه پذیرند.

پی‌نوشتها:

۱. دلوز، ژیل، *فلسفه نقادی کانت*، ترجمه مهدی پارسانیا، ص ۱۹.
2. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, A839/B867, pp. 694-695.
3. *Ibid.*, A763/B791, p. 655.
4. H. J. Paton, *Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, p. 79.
5. *Ibid.*, p. 96.
6. *Ibid.*, pp.96-97.
7. Caygill, Haward, *A Kant Dictionary*, p. 211.
8. White Beck, Lewis, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 22.
9. Kant, Immanuel, *The Works of Immanuel Kant*, p. 91.
10. *Ibid.*, p. 167.
11. White Beck, Lewis, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 6.
12. *Ibid.*, p. 48.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, p. 49.
15. Paton, *Categorical Imperative*, p. 34.
16. *Ibid.*, pp. 114-115.
17. Kant, Immanuel, *The Works of Immanuel Kant*, p. 80.
۱۸. ملاصدرا، کسراصنام الجاهلیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق محسن جهانگیری، ص ۳۹.
۱۹. همو، الاسفار الاربعه، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۹، ص ۲۶۱.
۲۰. همان، ج ۹، ص ۱۱۶.
۲۱. کسراصنام الجاهلیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق محسن جهانگیری ص ۲۰.
۲۲. الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۲۳.
۲۳. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۲، ص ۹۶۲.
۲۴. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۱۵.
۲۵. همان، ج ۴، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ص ۲۳۱.
۲۶. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ص ۲۵۴.
۲۷. علامه طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم با پاورقی مرتضی مطهری، ج ۵، ص ۸۴.
۲۸. الشواهد الربوبیه، ص ۲۷۱.
۲۹. الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۱۱ و ۱۱۲.
۳۰. الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۸۴.

۴۱



حسین قاسمی؛ عینیت و واقع‌نمایی گزاره‌ها در فلسفه عملی کانت و ملاصدرا

۳۱. الشواهد الربوبية، ص ۲۸۵.
 ۳۲. الاسفار الاربعه، تصحيح، ج ۹، ص ۲۶۱.
 ۳۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، تصحيح، تحقيق و مقدمه احمد احمدی، ج ۶، ص ۲۸۷؛ همان، ج ۸، تعليقات حاجی سبزواری، ص ۵۳۱.

34. Liddell, B.E.A., *Kant on the Foundation of Morality*, p. 152.
 35. Paton, *Categorical Imperative* p. 200.
 36. Kant, Immanuel, *The Works of Immanuel Kant*, p. 96.
 37. *Ibid.*, p. 164.
 38. *Ibid.*, p. 165.
 39. *Ibid.*, p. 173.
 40. *Ibid.*, p. 177.
 41. White Beck, Lewis, *op.cit.*, pp. 166-167.
 42. *Ibid.*, p. 168.
 43. *Ibid.*, p. 169.
 44. Kant, Immanuel, *The Works of Immanuel Kant*, p. 448.
 45. White Beck, Lewis, p. 169.
 46. *Ibid.*, pp. 249-250.
 47. *Ibid.*, p. 28.
 48. *Ibid.*, p. 169.
 49. White Beck, Lewis, *op.cit.*, p. 165.
 50. Liddell, B.E.A., *op.cit.*, p. 167.

۵۱. سالیوان، راجر، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۳۸؛ کانت، ایمانوئل، صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری، ص ۱۰۵.
 ۵۲. اخلاق در فلسفه کانت، ص ۴۱، ۴۳، ۴۷، ۲۱۱.
 ۵۳. ملاصدرا، شرح الاصول الکافی تصحيح، تحقيق و مقدمه رضا استادى؛ باشراف استاد سيد محمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۳۳۳، ۴۰۰.
 ۵۴. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۶۹۰، همان، ج ۹، ص ۵۷۰.
 ۵۵. الشواهد الربوبية، ص ۲۵۳.
 ۵۶. همان، ص ۲۵۷.
 ۵۷. جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختوم، بخش چهارم از جلد دوم ص ۱۵۸؛ حسن‌زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، ص ۱۶۸-۲۰۱.
 ۵۸. الشواهد الربوبية، ص ۶۶.
 ۵۹. الاسفار الاربعه، تصحيح، تحقيق و مقدمه مقصود محمدی، ج ۳، ص ۳۲۳. ۴۲
 ۶۰. همان، ج ۶، ص ۳۰۹.
 ۶۱. همان، تصحيح، تحقيق و مقدمه علی اکبر رشاد، ج ۸، تعليقات حاجی سبزواری، ج ۳، ص ۵۳۱.
 ۶۲. همان، ج ۸، ص ۲۶۴؛ الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۲۸.
 ۶۳. الشواهد الربوبية، ص ۴۲۳.
 ۶۴. شرح الاصول الکافی، ملاصدرا، تصحيح، تحقيق و مقدمه رضا استادى؛ باشراف استاد سيد محمد خامنه‌ای، ج ۲، ص ۴۳۰ همچنين: همو، الشواهد الربوبية، ص ۴۱۵.



منابع فارسی:

۱. ابن سینا، النفس من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، ج ۲، ۱۳۸۵.
۲. _____، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ۱۳۷۶.
۳. _____، الاشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۴. سالیوان، راجر، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۸۰.
۵. علامه طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ج ۶، ۵، ۱۳۷۵.
۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۲، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۰.
۷. _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۳.
۸. _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۴، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۳.
۹. _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۱.
۱۰. _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۷، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۰.
۱۱. _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۳.
۱۲. _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۹، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۲.
۱۳. _____، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۲، ۱۳۸۲.
۱۴. _____، شرح الاصول الکافی، تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا استادی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۴.
۱۵. _____، مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۶.
۱۶. _____، کسر اصنام الجاهلیة، مقدمه و تصحیح و تعلیق محسن جهانگیری، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱، ۱۳۸۱.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، قم، نشر اسراء بخش چهارم از ج ۲، ج ۳، ۱۳۸۶.
۱۸. حسن زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، قم، انتشارات قیام، ۱۳۷۵.
۱۹. دلوز، ژیل، فلسفه نقادی کانت، ترجمه مهدی پارسانیا، تهران، گام نو، ج ۲، ۱۳۸۹.
۲۰. کانت، ایمانوئل، صلح پایدار، ترجمه محمد صبوری، تهران، به باوران، ج ۱، ۱۳۸۰.

منابع انگلیسی:

1. Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*, Blackwell, 2000.
2. Kant, Immanuel, *The Works of Immanuel Kant*, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
3. _____, *Critique of Pure Reason*, translated by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
4. Kemp Smith, Norman, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, England, Palgrave Macmillan, 2003.
5. Liddell, B.E.A., *Kant on the Foundation of Morality*, Bloomington and London, Indian University Press, 1970.
6. Paton, H. J., *Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, London, Hutchinson University, 1947.
7. White Beck, Lewis, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago University Press, 1990.