

فلسفه دین، دوره ۱۲، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴  
صفحات ۴۴۱-۴۶۰

## مسئله گذر از اخلاق به دین در ایده آلیسم آلمانی

سید محمدعلی دیباجی<sup>۱</sup>، نادر صمیمی<sup>۲\*</sup>

۱. دانشیار دانشگاه تهران

۲. کارشناس ارشد فلسفه دین دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۱۲)

### چکیده

رابطه اخلاق و دین موضوعی است که می‌توان آن را در تمام سیر تاریخ فلسفه و در تمامی دستگاه‌های فلسفی بررسی کرد. اما با مباحثی که کانت در باب عقل عملی و جدایی آن از عقل نظری عنوان کرد و در پی آن مباحث متافیزیکی و الهیاتی را به حیطة عقل عملی کشاند، رابطه اخلاق و دین جلوه دیگری پیدا کرد. کانت با آنکه تمامی براهین اثبات وجود خدا را رد می‌کند، اخلاق را متضمن باور به خداوند می‌داند. پس از کانت حکمای ایده‌باور آلمان برای رفع شکاف بین عقل عملی و نظری گام برداشتند و دیدگاه‌های نوینی را با توجه به دستاوردهای کانت ارائه کرده‌اند. این روند تا به هگل به صورت برجسته امکان بررسی دارد. هگل به‌عنوان برجسته‌ترین ایده‌باور آلمانی مطلق را در برابر جدایی و محدودیت‌های سوژه و ابژه می‌نهد. به عقیده هگل دین نیز در حوزه آگاهی یا نظر قرار دارد و ذات و صفات خداوند در حوزه نظر شناختنی است. به این ترتیب در فلسفه هگل از یک سو نیاز چندانی به برهان اخلاقی کانت احساس نمی‌شود و از سوی دیگر مبانی کانت در رسیدن به خدا از طریق عقل عملی، در حوزه اخلاق ناکافی به نظر می‌رسد.

### واژگان کلیدی

اخلاق، ایده‌آلیسم، دین، کانت، هگل.

### مقدمه

فلسفه اخلاق که متضمن بحث درباره مبانی اخلاقی و مفاهیم و واژگان کلیدی اخلاق است، در مغرب‌زمین با مباحثی که ایمانوئل کانت مطرح کرد، شکل دیگری پیدا می‌کند و مطابق با آن رابطه اخلاق با دین که موضوع مشترکی میان فلسفه دین و فلسفه اخلاق است نیز اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. مسئله استقلال اخلاق از دین در حوزه عقل نظری، وابستگی دین و اخلاق به یکدیگر در حوزه عقل عملی، چگونگی رسیدن از اخلاق به دین و برعکس، رابطه اختیار، اراده و عقل با اخلاق و دین، از مسائل مهم و مشترک بین دو شاخه فلسفی ذکر شده است. در این میان، بررسی مسئله رابطه اخلاق و دین در حوزه نظر در ایده آلیسم آلمانی شاید بخشی از مسئله تبارشناسی رابطه اخلاق و دین را در فلسفه دین و فلسفه اخلاق روشن کند.

کانت فیلسوف بزرگ آلمانی در پی مباحث مطرح شده از سوی تجربه‌گرایان به‌ویژه دیوید هیوم بر آن شد که مبانی فاهمه را بررسی و تبیین کند و حصول علم را برای انسان از گزند شک‌گرایی افراطی برهاند. بر اساس نظر کانت در رابطه با علوم تجربی، عقل نظری با دو مقوله زمان و مکان، داده‌ها را از ورودی اندام حسی دریافت و بر اساس مقولات دوازده‌گانه فاهمه آن را فهم می‌کند. کانت بحث از مابعدالطبیعه را در عقل نظری غیرممکن به‌شمار می‌آورد و مسائلی از قبیل آزادی و بقای نفس و خدا را در عقل عملی مطرح می‌کند. به نظر می‌رسد که راهیابی از عقل عملی به عقل نظری و برعکس در فلسفه کانت ناممکن باشد و در نتیجه مبحث اخلاق که در عقل عملی موضوعیت دارد، در عقل نظری بررسی‌شدنی نباشد. پس از کانت شکاف میان عقل عملی و نظری مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت. آنان سعی داشتند که این شکاف را به‌گونه‌ای از میان بردارند و در پی آن با در نظر گرفتن یگانگی فاعل شناسایی و فاعل عمل اخلاقی، به نقطه اتصال و اشتراکی رسیدند. همان‌طور که فلاسفه پیش از کانت از جمله نیوتون، هیوم و لایب‌نیتس و

شاگرد او کریستیان ولف زمینه‌ساز ظهور آرای بدیع وی بودند، کانت نیز به‌نوبه خود زمینه را برای نحله‌های مختلف فلسفی هموار کرد. آرای اندیشمندان متأثر از کانت گاهی به‌تمامی با آرای کانت در تقابل هستند.

### ۱. اخلاق کانتی، قانونی مستقل از عقل

کانت معتقد است که «اراده در مقام قانون باید مستقل از قانون طبیعی پدیدارها (علیت) باشد» (کانت، ۱۳۸۴: ۵۰). به این صورت دو قانون در کل هستی حاکم خواهد بود، یکی قانون علیت و دیگری قانون اخلاقی. قوانین طبیعت چیزی است که امور به‌طور حتم بر طبق آنها روی می‌دهد، ولی قوانین اخلاقی آنها هستند که هر چیز باید بر طبق آنها روی دهد. قانون اخلاقی را عقل محض در ذات خود اعطا می‌کند. «این اصل اخلاق درست بر مبنای کلیت قانونگذاری که همین آن را مبدأ ایجاب‌کننده برتر صوری اراده می‌کند با صرف نظر از هر تفاوت ذهنی به حکم عقل قانونی برای همه موجودات متعقل اعلام می‌شود به این اعتبار که آنها دارای اراده‌اند، یعنی قدرت آن را دارند که علیت خویش را از طریق تصور قواعد موجب سازند و بنابراین به این اعتبار که می‌توانند بر طبق اصول و در نتیجه، علاوه بر آن بر طبق اصول عملی پیشین عمل کنند. بنابراین این اصل اخلاق فقط محدود به انسان‌ها نیست، بلکه در مورد همه موجودات متناهی برخوردار از عقل و اراده نیز صدق می‌کند و حتی شامل موجود نامتناهی به‌عنوان عقل متعال هم می‌شود» (کانت، ۱۳۸۴: ۵۶).

کانت اختیار را تحت دو نگاه سلبی و ایجابی بررسی می‌کند. به‌نظر وی اختیار در معنای سلبی خود به‌معنای استقلال از هر موضوع مورد تمایل است و اختیار در معنای ایجابی خود، خودآیینی عقل عملی محض محسوب می‌شود. خودآیینی اراده نزد وی اصل یگانه همه قوانین اخلاقی و همه تکالیف منطبق با آنهاست و دگرآیینی ضد اصل تکلیف و ضد اخلاقی بودن اراده است. وی اعتقاد دارد: «از لحظه اول می‌دانم که چه چیزی وظیفه است، قبل از آنکه آن را به‌عنوان امر الهی بشناسم» (Williams, 2004, p86).

**الف) ماهیت قانون اخلاقی در دیدگاه کانت**

به نظر کانت تنها موضوعات عقل عملی خیر و شر هستند. « قانون اخلاق مبدأ ایجاب‌کننده صوری عمل از طریق عقل عملی محض است و علاوه بر آن مبدأ ایجاب‌کننده مادی فقط عینی موضوعات عمل تحت عنوان خیر و شر است. ولی مبدأ ایجاب‌کننده ذهنی یعنی انگیزه این عمل نیز هست، به این اعتبار که به حساسیت فاعل اثر می‌نهد و احساسی به بار می‌آورد که موجب تأثیر قانون به اراده می‌شود» (کانت، ۱۳۸۴: ۱۴۴). در نظر کانت تنها بایسته موجود در اخلاق این است که «چنان عمل کن که گویی بناست که آیین رفتار تو به اراده تو یکی از قوانین عام طبیعت شود» (کانت، ۱۳۶۹: ۶۱). وی قانون اخلاق را با توجه به اثرش در وجوه دیگر عقلی و شباهتش به قانون طبیعت، به طور کامل مطلق و خودمحمور معرفی می‌کند و آن را از امور حسی و خواسته‌ها و منافع خالی می‌داند. قانون اخلاق برای کانت تنها مبدأ ایجاب‌کننده عقل محض است. هرچند خیر اعلا شاید همه موضوع عقل عملی محض یعنی همه موضوع اراده باشد، نباید آن را بر این مبنا مبدأ ایجاب‌کننده اراده محض دانست.

کانت می‌گوید: «خیر اعلا بیانگر خیر کل و کامل است که در آن فضیلت به عنوان شرط همیشه خیر برتر است، زیرا شرطی بالاتر از آن وجود ندارد. حال آنکه سعادت هر چیز، چیزی است که همیشه برای دارنده‌اش خوشایند است، ولی به خودی خود به صورت مطلق و از تمامی جهات خیر نیست، بلکه همیشه مشروط به شرط رفتار مطابق با قانون اخلاق است» (کانت، ۱۳۸۴: ۱۸۴).

**ب) دوگانگی فضیلت و سعادت، علتی برای خداباوری**

بر مبنای نظر کانت غایت موجود دارای عقل نمی‌تواند سعادت باشد، زیرا سعادت تنها نیاز به گزینه دارد نه عقل. کانت با نظر به اینکه احکام تحلیلی، تابع قانون این‌همانی هستند و احکام ترکیبی تابع قانون علیت، بیان می‌کند که در مکاتب یونان باستان رابطه فضیلت و

سعادت این همانی انگاشته شده و فقط در مبنا گرفتن هر کدام اختلاف وجود داشته است. اپیکوریان آگاهی به اینکه دستورهایمان به سعادت منتهی شود را فضیلت دانسته‌اند و رواقیان آگاهی به فضیلت خویش را همانا سعادت در نظر می‌آورده‌اند. در ادامه کانت با فرق گذاردن بین این دو و رد این همانی رابطه فضیلت و سعادت بیان می‌کند که «محال نیست که اخلاقی بودن نفس به عنوان علت، پیوندی ضروری با سعادت داشته باشد، ولی این پیوند، پیوندی غیرمستقیم و پیوندی از طریق خالق عادل طبیعت است. حال آنکه در نظام طبیعت که صرفاً موضوع حواس است، این پیوند فقط می‌تواند به نحو امکانی ایجاد شود و به همین دلیل چنین پیوندی وافی تحقق خیر اعلا نیست» (کانت، ۱۳۸۴: ۱۹۰).

### ج) بقای نفس، حلقه‌ای میان اخلاق و دین

به این ترتیب کانت وجود خدا را شرط ضروری امکان خیر اعلی معرفی می‌کند و این خود متضمن باور به بقای نفس است. «هماهنگی اراده با قانون اخلاق قداست یعنی کمال است که هیچ موجود متعقل وابسته به عالم محسوس در هیچ لحظه هستی‌اش به آن نمی‌رسد، لیکن از آنجا که این قداست به عنوان امری عملاً ضروری و الزامی است، بنابراین آن را فقط در پیشرفت بی‌پایان به سوی هماهنگی کامل اراده با قانون می‌توان یافت» (کانت، ۱۳۸۴: ۲۰۲). پس در نظر کانت هماهنگی فضیلت با سعادت و به عبارت دیگر هماهنگی قانون اخلاقی با قانون طبیعت فقط در توان خداست. وی اعتقاد دارد این هماهنگی و همچنین پیشرفت بی‌پایان (بقای نفس) با توجه به قداستی که قانون مسیحی اقتضا می‌کند، امکان‌پذیر می‌شود و از اینجا اخلاق به دین راه می‌برد. «دین عبارت است از تصدیق همه تکالیف به عنوان فرامین الهی اما نه فرامین الهی به عنوان الزام، یعنی به عنوان اوامر خودسرانه و امکانی یک اراده بیگانه، بلکه به عنوان قوانین ذاتی هر اراده مختار به معنای دقیق کلمه» (کانت، ۱۳۸۴: ۲۱۲). کانت که در ابتدای بحث خود از اخلاق، آن را از هر امر بیرونی و هر خواسته‌ای مبرا می‌دید، اینک دین را نیز بر پایه اخلاق استوار می‌گرداند و بیان می‌دارد

که «فقط زمانی که دین نیز به اخلاق افزوده می‌شود، آدمی امیدوار می‌شود که روزی به میزان تلاشی که برای کاستن از ناشایستگی خویش نسبت به سعادت صورت داده است، از سعادت برخوردار خواهد شد» (کانت، ۱۳۸۴: ۲۱۳).

#### ه) دین اخلاقی، معنایی برای همبستگی فضیلت و سعادت

در اخلاق کانت انسان غایت فی‌نفسه است و عقل به واسطه‌ی قانون اخلاق اراده را موجب می‌سازد و اصل اخلاق اصول موضوعه‌ی جاودانگی نفس و اختیار و وجود خدا را در عقل عملی به دست می‌دهد. کانت با زیر سؤال بردن برهان‌های اثبات وجود خدا این بحث را در عقل نظری منتفی می‌داند و حتی آن را ضد اخلاقی قلمداد می‌کند. وی «پس از نقض همه دلایلی که به وسیله عقل نظری اقامه شده، ندای عقل عملی را جایگزین عقل نظری می‌کند» (وال، ۱۳۸۰: ۸۰۲). «به گفته کانت دین طبیعی مفهوم عملی ناب عقل است که ترکیبی است از اصول اخلاقی عقلی و مفهوم خدا» (Williams, 2004, p86). در نهایت باید گفت دینی که کانت از طریق عقل عملی به آن می‌رسد، دینی اخلاقی است که هسته اصلی آن عقل و اخلاق است. کانت در دین در حدود عقل ناب می‌گوید: «غیر از شیوه زندگی نیک هر رفتاری که انسان گمان کند انجام آن خدا را خشنود خواهد ساخت، موجب جنون دینی محض و پرستش دروغین خداست» (خراسانی، ۱۳۷۶: ۳۵۴).

در جمع‌بندی مختصری می‌توان گفت که کانت با جداسازی عقل عملی و نظری و پرداختن به موضوع اخلاق در عقل عملی، عمل اخلاقی را عملی می‌داند که برگرفته از هیچ منفعت یا نیاز و خواسته‌ای در راه سعادت و همچنین فرمان دیگری، از جمله خدا، نباشد و تنها مطابق قانون اخلاق و متضمن فضیلت باشد. سپس وی با رد اینهمانی بین سعادت و فضیلت از یک طرف، انسان سعادت‌مند را ضرورتاً فضیلت‌مند نمی‌داند و از طرف دیگر انسان فضیلت‌مند را سعادت‌مند نمی‌شمرد، تنها وی فضیلت‌مند را شایسته سعادت دانسته است و سعادت انسان فضیلت‌مند را در نامتناهی انسان و توسط خدای عادل عملی می‌داند.

در واقع وی با نمایاندن شکاف بین سعادت و فضیلت و بیان ضرورت سعادت‌مند شدن فضیلت‌مند و نیز عدم امکان سعادت‌مند شدن فضیلت‌مند تحت قانون طبیعت، به ضرورت وجود خدا و سپس نیاز به دین می‌رسد.

## ۲. حضور خدا در نظم اخلاقی فیثسته

کانت فلسفه را از ورود به هر حیطه‌ای به جز وجود بی‌میانجی در زمان و مکان بر حذر می‌دارد. به نظر او فلسفه باید از هرگونه تلاشی برای شناخت حقیقت و گذار به آن سوی ظواهر دست بردارد. اندکی پس از کانت، پیروان فلسفه او، با اطمینان به نیروی خویش و گذار از محدودیت‌هایی که کانت از آن دم می‌زد، دست به کار شدند و در کار خویش از همان دستاوردهای کانت بهره جستند (استیس، ۱۳۸۱: ۵۷). فلاسفه و اندیشمندان بعدی یکسره در کار رد شیء فی‌نفسه کانت برآمدند و کوشیدند شکاف میان عقل عملی و عقل نظری و همچنین میان سوژه و ابژه را از میان بردارند. به این ترتیب آگاهی عرصه‌ای می‌یافت که هیچ مانعی را بر سر راه خود نمی‌پذیرفت.

«فیثسته مانند کانت بر آن است که عقل عملی بر اراده اخلاقی پیشی دارد و همین راه را دنبال می‌کند. اما بر آن است که برای وفادار ماندن به این اصل، می‌باید راه ایده‌باوری را در پیش گرفت» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۲۸). به نظر فیثسته: «فیلسوفی که از آزادی خویش آن‌گونه که در تجربه اخلاقی پدیدار می‌شود آگاهی کاملی داشته باشد، به ایده‌باوری می‌گراید» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۵۰). من ناب برای فیثسته اصل نخستین فلسفه است و آن چیزی نیست که عمل کند، بلکه خود چیزی جز عمل یا کنش نیست. من نخست از راه عمل فیلسوفانه یعنی از راه عملی که متوجه عملی است به خویش هشیاری می‌یابد. به نظر فیثسته «عقل پویای زایا همانا اراده است» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۹۲) و این سخن همان چیزی است که به نظر می‌رسد در فلسفه هگل نقشی اساسی بازی می‌کند.

در برداشت‌های اولیه فیشته از دین و خدا، فیشته را دنباله‌روی خدا باوری اخلاقی کانت می‌یابیم. فیشته در تبیین خود از دین فراتر از کانت نرفته است و قانون اخلاقی را، قانون خدا و دین می‌داند. وی وحی را تا آنجا معتبر و حقیقی می‌شمارد که قانون اخلاق را نقض نکند. در نتیجه در آرای نخستین فیشته، همانند کانت خودسالاری عقل عملی جایگزین دگرسالاری دینی سنتی است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۸۵ و ۸۶).

از نظر فیشته تنها دیدگاهی که ما را به وجود خدایی فراحسی می‌رساند، رویکرد اخلاقی به دین است. در نظم اخلاقی، مفهوم خدا فعالانه حضور دارد و این حضور ضروری و لازم محسوب می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۸۹).

با این همه فیشته در کتاب «رهنمود به زندگی رستگاران یا آموزه دین» خدا را وجود مطلق می‌داند. وی وجود، زندگی و خدا را یکی می‌گیرد. به نظر وی وجود از خود بیرون می‌ایستد و این عمل وجود همان آگاهی است. این مفاهیم در فلسفه هگل در بحث خودآگاهی مطلق آشکارا حضور دارد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۹۵). فیشته باورهای مسیحی را تبدیل‌شدنی به دانش می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۹۶). ما با این بیان نیز در فلسفه هگل مواجه هستیم با این تفاوت که هگل دین را به اندازه فیشته فرودست فلسفه قرار نمی‌دهد.

### ۳. اراده، واسطه اخلاق و دین در نگاه شلینگ

برای شلینگ دیگر فیلسوف ایده‌باور، اوج طبیعت در اندامه انسانی است. در دانش است که عین و ذهن یگانه می‌شوند و اراده نزد وی کوششی برای دگرگون کردن وجود عینی بر حسب یک ایده‌آل است. به این ترتیب فهم‌شدنی خواهد بود که چرا ایده‌آل نزد شلینگ در واقع همان من است. من در کوششی برای فعلیت بخشیدن به ایده‌آل در جهان عینی، خود را نیز تحقق می‌بخشد. این اندیشه زمینه را برای بحثی در باب اخلاق آماده می‌کند. شلینگ در مواجهه با اخلاق کانت می‌یابد که: «کانت خدا را همچون وسیله تصدیق می‌کند،



وسیله‌ای برای آمیزش فضیلت و سعادت» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۱۴۳) و این موضوع زمینه را برای خرده‌گیری بر برهان اخلاقی کانت فراهم می‌آورد.

از نظر شلینگ در اندیشه مفهومی، با سلب صفات چیزها، می‌توان به ایده مطلق نزدیک شد. در واقع بر مبنای عقیده شلینگ در عالم اندیشه و تفکر است که الهیات سلبی تنها راه رسیدن به خداست. ولی به‌طور کلی این روش تنها روش نخواهد بود، زیرا شناخت ذات مطلق به‌صورت ایجابی از طریق شهود امکان‌پذیر است. شناخت مبتنی بر شرح، تنها مربوط به چیزهایی است که ترکیبی هستند، لیکن آنچه ساده و بسیط است را باید با شهود دریافت. ایده هبوط کیهانی شلینگ نماینده نگرش وی در مورد آفرینش است. شلینگ دو نوع حرکت را در تاریخ از جهت رابطه انسان و خدا شناسایی می‌کند، یکی حرکت قانون‌گریز یا همان هبوط و دیگری حرکت قانون‌گرا. قانون چیزهای کرانمند ایده‌خدایی و کرانمندی به‌معنای دورماندگی از قانون حقیقی خویش است. «تاریخ حماسه‌ای است که در ذهن خدا پرداخته می‌شود و دو بخش اصلی آن عبارت است از: یکم آنچه از ماجرای رهسپاری بشریت از قانون خویش تا دورترین جای دورماندگی از این قانون حکایت می‌کند و دوم روح آنچه حکایت از بازگشت دارد» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۱۳۱-۱۳۶).

شلینگ فلسفه‌ای را که در باب چیستی سخن بگوید، فلسفه منفی می‌داند، فلسفه‌ای که جهان آن، جهان مفهوم‌ها و ماهیت‌هاست. به نظر وی ما نمی‌توانیم از چیستی به هستی برسیم. این فلسفه در مورد خدا می‌گوید که اگر خدا وجود داشته باشد، چنین و چنان است. اما فلسفه مثبت در مورد هستی ناب سخن می‌گوید. شلینگ به خدای شخص‌وار متمایل است و فلسفه مثبت را به مفهوم خدا به‌عنوان وجود شخص‌وار پیوند می‌زند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۱۴۲). به نظر وی برای فرارفتن از فلسفه منفی به‌سوی فلسفه مثبت، نمی‌توان از اندیشه مفهومی یاری جست و باید به خواست (اراده) روی آورد. «خواستی که با جبر ذاتی چنین می‌طلبد که خدا نمی‌باید ایده محض باشد» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۱۴۳). با وجود شباهت‌هایی میان این سخن شلینگ و فلسفه کانت، وی

فلسفه سنجشگری کانت را فلسفه‌ای منفی می‌داند. کانت خدا را به مثابه یک امکان و وسیله در نظر می‌آورد و این با ایده شخص وارگی شیلینگ چندان ارتباطی ندارد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۱۴۳).

در این اندیشه‌های شیلینگ، گرایشی از سمت تفکر ایده‌آلیستی به سوی رومانسیسم شناسایی می‌شود. «شیلینگ به وحدت بین طبیعت و روح قائل است و همین وحدت را اصل و مبدأ همه امور می‌داند» (وال، ۱۳۸۰: ۷۷۴). در مقابل از دیدگاه هگل امر مطلق حاصل از این یگانگی طبیعت و روح، چیزی جز تاریکی و عدم نیست.

#### ۴. اخلاق در هگل، فرایند شدن و اراده

«مفسران به‌طور قابل توجهی در مورد آنچه ما انتقاد هگل از کانت در مورد مفهوم اخلاق می‌خوانیم، اختلاف نظر دارند. هگل به اخلاق کانتی در بسیاری از نوشته‌هایش حمله برده است، اما به جای بیان نظریه اخلاقی متفاوت، به بحث در مورد برخی از موضوع‌های دیگر مانند مذهب و دولت پرداخته است» (Couzens, 1989, p 210).

اخلاق در نظر هگل در واقع مربوط به قلمرو روح عینی است. کل دستگاه فلسفه هگل به سه بخش اصلی منطق، طبیعت و روح تقسیم می‌شود که درون آنها مقولات هر کدام در حد کمال خود، خود را نفی می‌کنند و وارد مقوله دیگری می‌شوند. مقولات نخست‌تر در خود مقولات بعدی را به صورت مستتر و مقولات سپس‌تر، مقولات قبل از خود را در خود به صورت بارز دارند. هگل هم مانند کانت قائل به وجود دو دسته قانون است. نخست قوانین طبیعت که به سادگی وجود دارند و تا هستند، معتبرند. ولی در ازای قانون اخلاق کانت، هگل قوانین حق را مطرح می‌کند که شامل مبحث اخلاق هم می‌شوند. لیکن این قوانین مطلق نیستند، زیرا روح در آن موضوعیت دارد و سبب دگرگونی و تغییر آنهاست. بر مبنای نظر هگل «دیدگاه اخلاقی، دیدگاه اراده است. اراده نه تنها در خود بلکه همچنین برای خود نامحدود است. این بازتاب اراده به درون خود و هویت آن نزد خود در

تعارض با وجود خود و بی‌واسطگی آن و حدپذیری‌هایی که در درون بی‌واسطگی پرورش می‌یابد، شخص را همچون ذهن تعیین می‌کند. پهنه اخلاق در تمامیت خود جنبه واقعی مفهوم آزادی را به نمایش می‌گذارد» (هگل، ۱۳۷۸: ۱۸).

نخستین مرحله روح عینی که هگل اخلاق را در آن مطرح می‌کند «قلمروی حق است. شخص یا ذهن فردی آگاه از آزادی خویش می‌باید در مقام روح آزاد به طبع خویش نمود بیرونی دهد ... و این کار را با فرمانمودن اراده خویش در قلمروی چیزهای مادی می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۰۴). پس از این نمود بیرونی، یافتن اراده فردی در تضاد با اراده‌های فردی دیگر، مفهوم بزه‌پدیدار می‌شود. اراده در مصاف با آن به خود برمی‌گردد، زیرا «دیگر در جهان خارج چیزی نیست که مظهر خواست باشد. اکنون این من یعنی خود درونی است که باید آزادی خود را در خویشتن در حالت درونی خود به‌عنوان من اخلاقی مجسم کند» (استیس، ۱۳۸۱: ۵۵۱). در واقع «اراده اخلاقی اراده آزادی است که به خود بازگشته است. یعنی همچون اراده آزاد از خود آگاه گشته است و تنها خود را همچون اصل برای کردارهای خویش می‌شناسد و نه هیچ قدرتمدار بیرونی» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۲۰۷). پس در واقع اخلاق از آنجا ناشی می‌شود که اراده، اراده می‌کند که خود را محدود کند، ضمن آنکه از این حدود نیز آگاه است.

از نظر هگل «وجود و حدپذیری در مفهوم یکسانند. در اراده خودخواسته حدپذیری در آغاز از سوی خود اراده در اراده وضع شده است. اراده خواست غالب آمدن به این محدودیت است. یعنی عمل تبدیل این محتوا از ذهنیت به عینیت به‌گونه کلی. یکسانی بسیط اراده با خود در این تعارض محتوا یا هدفی است که در او هر طرف متعارض ثابت و نسبت به این تفاوت‌های شکلی ثابت می‌ماند. اما این یکسانی محتوا صفت دقیق‌تر و متمایز خود را در دیدگاه اخلاقی می‌یابد که در آن آزادی یعنی یکسانی اراده با خود، در نظر اراده حاضر است» (هگل، ۱۳۷۸: ۱۴۶).

«هگل بر آن است که نیت‌ها در جهت بهزیستی یا بهروزی است و تأکید می‌کند که عامل اخلاقی حق دارد در پی بهزیستی خود و برآوردن نیازهای انسانی خود باشد و این ضد آن برداشت کانتی است که می‌گوید اگر عمل از سر میل به چیزی باشد، ارزش اخلاقی خود را از دست می‌دهد» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۲۰۸). هگل معتقد است اراده عقلانی اراده راستین انسان است، در مقام موجود عقلانی آزاد و از همینجا وی اخلاق را به سوی زندگی اخلاق‌گرایانه می‌برد و اخلاق را تحت سه عنوان اصلی خانواده، جامعه مدنی و دولت مطرح می‌کند. زیرا در نظر هگل «زندگی اخلاق‌گرایانه مثال آزادی است در مقام نیکی جاننداری که معرفت و خواست آن از خودآگاهی است و فعلیت آن از راه کنش خودآگاهانه. زندگی اخلاق‌گرایانه مفهوم آزادی است که جهان موجود و ماهیت خودآگاهی شده است» (هگل، ۱۳۷۸: ۱۹۹). دولت فعلیت مثال اخلاق‌گرایانه است. «کانت می‌گوید: مفروضات مذهبی ممکن است از باورهای اخلاقی تبعیت کند. اما اخلاق مشتق شده از مذهب نمی‌باشد. اما هگل در حرکت از وجدان اخلاقی خصوصی به سوی باورهای دینی با ملاحظات اجتماعی و سیاسی و تاریخی (دین می‌تواند به عنوان یک نهاد اجتماعی در نظر گرفته شود) روند سکولار کردن فلسفه اخلاقی را گسترش می‌دهد. هدف هگل این نیست که اخلاق کانت را با چیز دیگری جایگزین کند، بلکه می‌خواهد با پذیرش آن و شناخت محدودیت‌های آن، آن را به عنوان حالت خاصی از یک نظریه بزرگ‌تر اجتماعی در نظر گیرد» (Couzens, 1989, p 210 & 211). «دولت روح اخلاق‌گرایی است در مقام اراده گوهری که در نظر خود صریح و روشن است و فکر می‌کند و خود را می‌شناسد و آنچه را که می‌شناسد تا آنجا که آن را می‌شناسد، به اجرا می‌گذارد» (هگل، ۱۳۷۸: ۲۲۳).

در فلسفه هگل نه تنها سعادت جویی در مقابل اخلاق نیست، بلکه گویی اخلاق متضمن سعادت است. فلسفه روح هگل «تلاشی است برای بهبود شکاف میان جهان خارج، خودآگاهی و آگاهی ما از جهان» (Crouter, 1980, p 37). شایان ذکر است که میان اندیشه هگل و سه نوع اندیشه دیگر، مخالفت‌های آشکاری وجود دارد، نخست نگاه دگماتیسم

فلسفی پیش از کانت، که شناسایی را به طور مستقیم و کامل در مواجهه با عین برای فاعل شناسایی امکان پذیر می داند؛ دوم نگاه کانت و تجربه گرایان که دسترسی شناخت انسان را محدود به پدیدارها می دانند و شناخت دیگر امور را غیرممکن می شمردند و در نهایت دیدگاه کسانی که از کانت فراتر می روند و مسیرهای ویژه ای برای آگاهی در نظر می گیرند، مانند شهود عرفانی و احساس و در ضمن آن بر محدودیت های دانش علمی مورد اشاره کانت صحنه می گذارند (Crouter, 1980, p 37).

این امکان را که فضیلت و سعادت در این دنیا تحقق یابد، می توان با عقیده هگل به فناپذیری من (نه ضرورتاً نفس) هماهنگ دانست. زیرا به عقیده وی «موجودی مثل انسان که از معنویت برخوردار است، ضرورتاً در زمان قرار می گیرد و در هر صورت متناهی است. به نظر هگل انسان نمی تواند یک فرد آزاد و تاریخی یعنی دیالکتیکی باشد، مگر اینکه فانی باشد، یعنی در زمان متناهی قرار گیرد و از تناهی خود آگاه شود. در نظر او اولاً مفهوم و زمان آنچنان با هم مربوطند که می شود آن دو را واحد و یکی دانست. دیگر اینکه وجود از حیث زمانی تام برخوردار است، یعنی اولاً مفهوم وجود از خود وجود مجزا نیست و در ثانی وجود عین صیورورت است. تفکر و گفتار در زمان تحقق پیدا می کند و وجود می یابد. انسان نتیجه تفکر و عمل است و یک موجود معلوم اولیه نیست، بلکه به مرور در سیر تاریخ، وجود خود را به منصب ظهور می رساند. اگر هر موجود انسانی خود را فرد مشخص و معینی می داند و خود را «من» می نامد و خود را از دیگران مجزا می کند، برای این است که از فانی بودن خود آگاه است. مرگ در واقع رهایی من از زندان جسم مادی نیست، بلکه رهایی روح از من است. وجود من از نوع تن من است و فقط این تن نیست که زندان است بلکه خود من نیز زندان هستم. در واقع در موقع مرگ روح من را ترک می کند نه اینکه من جسم را ترک کنم. مرگ آزادی روح کلی و مطلق است از قید شخص معین و جزئی. آزادی روح خروج آن از بیراهه فردی و شخصی است برای بازگشت به راه اصلی» (مجتهدی، ۱۳۷۰: ۸۳-۹۲ با تلخیص).

### ۵. تمثیل اخلاق در دین در فلسفه هگل

هگل ذات و صفات خداوند را برای انسان شناختنی می‌داند به‌همین دلیل در دیدگاه وی دین با آگاهی و اندیشه در ارتباط است. وی شناخت جوهره و ذات خدا را، آنچنان ضروری و لازم می‌داند و بر امکان آن اطمینان دارد که می‌گوید در صورتی که حتی کتاب مقدس شناخت خدا را برای انسان ناممکن بداند، باید در جای دیگری او را جست‌وجو کنیم تا به محتوایی از وجود او دست یابیم (Hegel, 1984, p126).

می‌توان دین را در دستگاه فلسفی هگل که متعلق به حیطه روح مطلق است، در مبحث اخلاق که در حیطه روح عینی قرار دارد، به‌طور مستتر یافت و به‌طور عکس، اخلاق را به‌صورت بارز در بحث دین جست‌وجو کرد. نکته دیگر اینکه با قائل شدن به گرایش به وحدت وجود در فلسفه هگل، مثال مطلق که به تعبیری از آن می‌توان به روح مطلق یا خدا یاد کرد، تمام مقولات از جمله دین و اخلاق را در بر می‌گیرد و پرداختن به هر یک از این مقولات در درون این کلیت معنا پیدا می‌کند. اگر بحث را از منظر فضیلت و سعادت دنبال کنیم به‌نظر می‌رسد که این دو مقوله تضادی با هم نخواهند داشت و مقوله سعادت، گویی در انتهای روح عینی در همین دنیا برآورده می‌شود.

روح ذهنی و روح عینی همچون دو قطب متضاد در برابر هم قرار دارند و هر یک دیگری را محدود می‌کنند. ولی اقتضای ذات روح آن است که پایان‌ناپذیر باشد. از این‌رو لازم می‌آید که روح بر ذهنیت پایان‌پذیر و عینیت پایان‌پذیر خویش چیره شود تا مطلق شود (استیس، ۱۳۸۱: ۸۲-۸۳). سه مرحله هنر، دین و فلسفه را باید مراتب آزادی تدریجی روح از هرگونه حالت پایان‌پذیر دانست. به نظر هگل در حوزه‌های هنر و دین، روح هنوز از نشانه‌های پایان‌پذیری پیراسته نشده و فقط در فلسفه است که روح مطلقاً آزاد و پایان‌ناپذیر است (استیس، ۱۳۸۱: ۶۱۵). مقوله هنر پس از طی تکامل منطقی خود پا به حوزه دین می‌گذارد. دین هم به‌نوبه خود پس از گذار از دین‌های طبیعی به ادیان روحانی، سرانجام به دین مسیحیت می‌رسد که هگل آن را دین مطلق می‌داند و به نظر او محتوای

آن حقیقت مطلق است. به نظر هگل فلسفه محتوای مطلق را به صورت مطلق یعنی به صورت اندیشه محض عرضه می کند، ولی مسیحیت همین محتوا را به صورت محسوس و در قالب تمثیل باز می نمایاند (استیس، ۱۳۸۱: ۷۰۹). دین در نگاه هگل محتوی حقیقت (به صورت نمادین) است. هرچه از هنر به سوی دین و سپس فلسفه حرکت کنیم، از نمادها کاسته می شود و معانی شکلی صریح تر به خود می گیرند. از نظر هگل دین پس از گذار از دین طبیعی، وارد دین فردیت روحی (خدای شخص وار) می شود و در واقع تکاپوی سیاسی و اخلاق جای کناره جویی و ریاضت طلبی را می گیرد. در فلسفه هگل اخلاق در دین یهودیت و ادیان پس از آن حضور دارد و در واقع فراورده روح مطلق است.

هگل کارکرد دین را تنها رسانیدن فضیلت مند به سعادت نمی داند، بلکه به کارآمدی دین در این جهان توجه دارد. به نظر وی «از مذهب نمی توان صرف نظر کرد، حتی زمانی که فلسفه به آن رسیده باشد، فلسفه اساساً غامض و پیچیده است و در شکل ناب خود برای بیشتر مردم نه جذاب است و نه قابل فهم. اما برعکس مذهب تخیل توده ها را تسخیر و با بیان حقایق ژرفی درباره گیتی و جایگاه آنها در آن گیتی، خود را در شکلی جذاب به آنان عرضه می کند. حتی لازم نیست فیلسوف در سگفتارها و کنفرانس های خود را جایگزین پرستش جمعی کند. مذهب در خدمت اهدافی مانند نظم اخلاقی و سیاسی است. اما قانون مذهبی و سیاسی باید هماهنگ باشند، زیرا قوانین ساخت انسان تأثیر اندکی بر آگاهی مذهبی دارند، این بلاهت و حماقت مدرن است که بخواهد بدون تغییر مذهب، نظام اخلاقی فاسد نهادها و قانونگذاری را دگرگون کند. به بیان دیگر بدون دین پیرایی انقلابی انجام دهد» (اینوود، ۱۳۸۹: ۵۳۴).

به طور کلی از نظر هگل مقولات دین و اخلاق هر دو مفاهیمی هستند که به عنوان دانش بر انسان عرضه می شوند. همچنین جست و جوی فضیلت در کنار سعادت در حوزه نظر امکان پذیر و موجه خواهد بود. این دیدگاه بر خلاف نظر کانت مبنی بر قرار داشتن دین و اخلاق در حوزه عقل عملی است.

## نتیجه‌گیری

قانون اخلاق نزد کانت مستقل از منافع و سعادت و دستوره‌های دین است و عقل نظری به آن راهی ندارد و فقط شاید حدود آن را بشناسد. قانون اخلاق همواره به آنچه باید باشد اشاره دارد و حکم می‌کند و عمل اخلاقی آن عملی است که اراده انسان بخواهد آن عمل جزئی به صورت قانون کلی برای کل طبیعت باشد. کانت اعتقاد به بقای نفس و خدا را از این فرض نتیجه می‌گیرد که باید فضیلت، سعادت را در پی داشته باشد. مبنای این نتیجه‌گیری قائل بودن به وجود فاصله میان فضیلت و سعادت است. کانت از دین تحت مقوله اخلاق بحث می‌کند و در واقع دین را در رابطه با اخلاق و در ذیل آن مطرح می‌کند. در فلسفه کانت خدشه در باور به هر کدام از مباحث نقد عقل عملی، رسیدن از اخلاق به باور به خدا و دین را با مشکل مواجه خواهد کرد. یعنی با خدشه در عدم اینهمانی رابطه فضیلت و سعادت یا اعتقاد به بقای نفس یا ضرورت سعادت‌مند شدن شخص فضیلت‌مند، رابطه دین و اخلاق مد نظر کانت دچار مشکل خواهد شد. این موضوع با بررسی دیدگاه هگل در مورد دو مقوله دین و اخلاق عیان می‌شود. در فلسفه هگل اخلاق که از مقوله حق منتج می‌شود، دیگر با سعادت‌طلبی توافقی ندارد، بلکه به نوعی متضمن آن هم هست و در اخلاق اجتماعی (که کمال آن دولت است) محقق می‌شود. با گذر از روح عینی به حوزه روح مطلق می‌توان به نوعی رابطه اخلاق و دین به صورت اجمال و تفصیل رسید، ولی اینکه از امر اخلاقی بتوان مستقیماً خدا یا دین را استنتاج کرد یا رابطه‌ای برای آن متصور شد، تقریباً ناشدنی است. این عدم امکان را می‌توان در دو دلیل عمده در فلسفه هگل بررسی کرد:

نخست اینکه با توجه به تفسیر وحدت وجودی از فلسفه هگل، خدا همواره در سرتاسر هستی و دستگاه فلسفی او حضور دارد و در واقع وجود و حضور او قطعی و لازم و به نوعی از پیش فرض شده است؛ دیگر اینکه هگل با رد بقای من (نفس) به صورت



شخصی، امکان برآورده شدن سعادت را در دنیای دیگر منتفی می‌گرداند و با مباحثی که مطرح می‌کند، دستیابی به سعادت را در این دنیا (حداقل در پایان تاریخ) ممکن می‌داند. پس دیگر ضرورتی برای ایجاد یا کشف حلقه‌ی رابطی بین سعادت و فضیلت وجود نخواهد داشت.

فاصله و شکاف میان عقل نظری و عملی که کانت با آن مواجه بود، به درون بحث اخلاق وی سرایت کرده است و میان فضیلت که امری اخلاقی صرف محسوب می‌شود و سعادت که مربوط به امور حسی و تجربی است، فاصله‌ی اساسی ایجاد می‌کند و کانت برای رفع این شکاف دوم به خداوند قادر (فراتر از قانون طبیعت) تمسک جسته است. اما در سیر تحول ایده آلیسم آلمانی، فلاسفه‌ی این نحله به‌ویژه فیشته و تا حدودی شلینگ با اینکه دین اخلاقی کانت را به‌طور نسبی تأیید کرده‌اند، در جهت به‌هم آوردن شکاف میان عقل نظری و عملی کوشیدند تا در نهایت در فلسفه‌ی هگل به‌دلیل رفع شکاف میان عین و ذهن و متعاقباً عقل عملی و نظری، مباحث اخلاقی نیز به‌تبع آن در حوزه‌ی عقلانیت و تدبیر قرار گرفت و سعادت فرد فضیلت‌مند امکان‌پذیر شد.

«در تمام فلسفه‌ی متعارف، گرایش به اینکه موجودی را مبدأ عالم قرار دهند که در آن خیر و واقعیت با هم متحد و یگانه می‌شوند، به‌چشم می‌خورد» (وال، ۱۳۸۰: ۸۰۳). در بسیاری از فلسفه‌های عقلی، گرایشی اخلاقی مشابه کانت مشاهده می‌شود، به‌طور مثال در فلسفه‌ی افلاطون در کتاب قوانین و در محاوره‌ی جمهوریت یکی از لوازم اخلاقی بودن، اعتقاد به خداست (وال، ۱۳۸۰: ۸۰۳).

از نظر سورن کی‌یرکگور سیستم‌های واقعی و اختیار و فردیت انسان را در نظر نمی‌گیرد، پس وی به‌سوی کانت گرایش دارد. کی‌یرکگور همانند پاسکال با معتبر دانستن امور نفسانی از کشف و شهود فردی سخن می‌گوید. لیکن گفتنی است که فلاسفه‌ی دیگری همچون ارسطو یا لایب‌نیتس و بسیاری از فلاسفه‌ی دیگر طرفدار دلایل عقلی در اثبات وجود خدا هستند (وال، ۱۳۸۰: ۷۸۹-۸۰۶).

ویتگنشتاین متقدم با مطرح کردن مباحثی در باب معناشناسی از کانت فراتر رفته است و سخن گفتن در باب الهیات و اخلاق و مابعدالطبیعه را به نحو معنادار ناممکن می‌داند. به نظر ویتگنشتاین تنها می‌توان درباره این جهان سخن گفت، ولی خدا فراتر از این جهان است. وی بیان می‌دارد: اگر خدایی وجود داشته باشد، خود را در جهان آشکار نمی‌کند (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۴۱۹-۴۲۸). این سخنان که قرابت‌هایی با آرای کانت دارد، در میان پوزیتیویست‌های منطقی نیز مشاهده می‌شود. اما در میان پوزیتیویست‌های منطقی دیگر آن مجالی که کانت در عقل عملی برای مباحث مابعدالطبیعی قائل شده بود، وجود ندارد.

## منابع

۱. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۱). *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۲. اینوود، مایکل (۱۳۸۹). *فرهنگ فلسفی هگل*، حسن مرتضوی، مشهد، نشر نیکا.
۳. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۶). *از برونو تا کانت*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۴. عزیزمانی، امیر عباس (۱۳۸۷). *سخن گفتن از خدا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی*.
۵. فلاح رفیع، علی (۱۳۹۰). *فلسفه دین و هگل*، تهران، نشر علمی.
۶. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه (از فیثته تا نیچه)*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، انتشارات خوارزمی.
۸. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴). *تقد عقل عملی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نورالثقلین.
۹. مجتهدی، کریم (۱۳۷۰). *درباره هگل و فلسفه او*، انتشارات امیرکبیر.
۱۰. وال، ژان (۱۳۸۰). *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۱. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۰). *دانشنامه علوم فلسفی*، ترجمه زیبا جبلی، تهران، انتشارات شفیع.
۱۲. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۷۸). *عناصر فلسفه حق*، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران، انتشارات پروین.
13. Couzens, David Hoy. (1989). HEGEL'S CRITIQUE OF KANTIAN MORALITY, *History of Philosophy Quarterly* Volume 6, Number 2, University of Illinois Press and North American Philosophical Publications are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *History of Philosophy Quarterly*.
14. Crouter, Richard. (1980). Hegel and Schleiermacher at Berlin, *Journal of the American Academy of Religion*, pp. 19-43 Published by Oxford

Publications are collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *History of Philosophy Quarterly*.

15. Crouter, Richard. (1980). Hegel and Schleiermacher at Berlin, *Journal of the American Academy of Religion*, pp. 19-43 Published by Oxford