

بازشناسی مفهوم خدا در عقلانیت نظری کانت

رضا بخشایش*

چکیده:

کانت یکی از مهم‌ترین فیلسوفان تحول‌آفرین در غرب است. او با نگارش کتاب نقد عقل محض، محدودیت‌های تفکر عقلانی را بیان کرد و با این کار، ضمن منضبط نشان دادن عقل، مبنای گروهی را که مدتی بر تفکر فلسفی غرب حاکم بود، خدشه‌دار ساخت.

او بین رأی، باور و معرفت فرق می‌گذارد و معرفت را حاصل اطلاق مقولات بر پدیدارها می‌داند. کانت با انضباط عقل به این نتیجه می‌رسد که عقل نمی‌تواند در برخی از حوزه‌ها دخالت کند. یکی از این موارد، مسأله وجود خداست. او بر این باور است که عقل انسانی نمی‌تواند وجود خدا را اثبات کند؛ البته او در حوزه عقل عملی از طریق خاصی وجود خدا را اثبات می‌کند. ما در این مقاله بر آنیم تا این ادعای کانت را که «عقل نظری نمی‌تواند وجود خدا اثبات کند» را بررسی و نقد کنیم. مدعای اصلی ما آن است که برخلاف ادعای کانت، خود او در عقل محض، محتاج پذیرش خدای استعلایی است.

واژگان کلیدی: عقلانیت باور، خدای استعلایی، معرفت، باور موجه، برهان غایت‌شناختی.

* دکترای فلسفه تطبیقی دانشگاه تربیت مدرس قم.

طرح مسأله

عقلانیت باور به خدا از محوری‌ترین مسایل کلام جدید است که با عناوین مختلف از آن بحث می‌شود. مسائل عقل و دین، ادله اثبات وجود خدا، مسأله شر، زبان دین، تجربه دینی و... هر کدام به‌نوعی و از جنبه‌ای به مسأله عقلانیت و خدا می‌پردازد. اگر وجود خداوند از جنبه نظری اثبات گردد، راه برای توجیه همه قضایای دینی باز می‌شود. شاید به‌همین دلیل باشد که کانت در فلسفه نظری خود، هر جا که خواسته است نتایج بحث را در مفاهیم متافیزیکی نشان دهد، معمولاً به مفهوم خدا مثال زده است؛ هرچند به مفاهیمی همچون جاودانگی نفس هم اشاره دارد. وی معرفت عینی و عقلانیت حداکثری^۱ در مسأله خدا را غیر ممکن می‌داند و گاهی به اصطلاح «عقلانیت انتقادی»^۲ نیز اشاره می‌کند که نشانگر دیدگاه او درباره کلیت عقل و عقلانیت است.

این پژوهش به مطالبی مانند مقولات، احکام ترکیبی پیشین و... که فراوان از آنها بحث شده و منابع آن در زبان فارسی نیز فراوان است، نمی‌پردازد؛ بلکه از مسائلی بحث خواهد کرد که کمتر به آنها توجه شده است و در عین حال بسیار اهمیت دارد؛ این مسائل در سه بخش تنظیم شده‌اند: ۱. عقلانیت به‌طور کلی؛ ۲. عقلانیت باور به خدا؛ ۳. نقد و بررسی.

نگارنده با آگاهی از اینکه کانت باب هر گونه معرفت نظری به مسأله خدا را بسته است و اینکه نظام مقولات او امکان اطلاق وجود بر خدا را غیر ممکن ساخته است، نشان خواهد داد که حتی نظام استعلایی کانت، به یک خدای استعلایی نیاز دارد و گرنه وی نمی‌تواند خود را از تسلسل در زنجیره شرطها و مشروطها برهاند. کانت همچنین با یک برهان نقضی ملزم است که از منحصر کردن مقولات به

1. Strong rationalism.

2. Critical rationalism.

پدیدارها دست بردارد و وجود را هم بر پدیدارها، هم بر من استعلایی و هم بر خدا اطلاق کند. ادعای دیگر مقاله این است که کانت بین باور موجه و معرفت فرق می‌گذارد و آنچه او انکار نموده است، معرفت عینی - به اصطلاح او - به خداست، نه باور موجه. البته وی برای باور موجه، ارزش عینی و معرفتی قائل نیست؛ زیرا به اعتقاد او، باور صرفاً مبنای ذهنی دارد، نه عینی. به هر حال، این نکته‌ای است که در ادبیات فارسی به آن توجه داده نمی‌شود.

۱. عقلانیت

آیا عقل، حد و مرز مشخصی دارد؟ چگونه می‌توان حجیت عقل را اثبات کرد؟ آیا عقل محض وجود دارد؟ عقل چه رابطه‌ای با منطق دارد؟ چه انتظاراتی از عقل، بجا و چه انتظاراتی نابخاست؟ برای روشن شدن موضع هر کس در این‌باره باید موضع او را در مسأله مبنای گروهی مشخص نمود؛ کانت مبنای گروهی راسیونالیسم ولف را رد می‌کند.

۱-۱. رد مبنای گروهی

مراد از مبنای گروهی این است که هندسه معرفت بشری در نهایت به بدیهیات اولیه‌ای منتهی می‌شود که دیگر نمی‌توان از آنها پیش‌تر رفت و این معارف بدیهی، درحقیقت مبنا و زیربنای سایر معارف هستند. آیا کانت اصول منطق را بدیهیات اولیه نمی‌داند؟ وی بر این باور است که اصول عقل از اصول منطق جداست. تصور او از عقل، قوه‌ای است که «صرفاً کورمال کورمال، بدون ترتیب و به‌طور اتفاقی به پیش می‌رود.» (Kant, 1998: B XV) به این صورت که مرتب در دام تناقض می‌افتد و با این حال به دنبال یافتن یک راه امن برای رسیدن علم است. (Ibid: B XIII) از نظر کانت، منطق از همین کارکرد بدون ترتیب و کورمال کورمال عقل استخراج شده است؛ نه آنکه تفکر عقلی از منطق به‌دست آمده باشد و نه آنکه منطق بتواند اعتبار عقل را اثبات کند. با این حال همین منطق به ما امکان می‌

دهد تا از آن به‌عنوان کلید و راهنما برای ساختارهای معرفتی که همین منطق از آنها به دست آمده است، استفاده کنیم.

ما نمی‌توانیم بدون عقل زندگی کنیم؛ هر چند همین استدلال‌های عقلی ما را دچار مشکل کرده‌اند. ما انسان‌ها موجوداتی اهل عقل و استدلال هستیم؛ اما با این سرنوشت خاص که برخی استدلال‌های عقلی ما همواره در دام تناقض و مشکلات می‌افتد. (Ibid: A II) کانت مبنای گروهی را ایده مناسبی نمی‌پندارد؛ زیرا انسان را به سرنوشت سازندگان برج بابل دچار می‌کند؛ اما وی به‌صراحت توضیح نمی‌دهد که چرا مبنای گروهی را ناتمام می‌داند. با این حال می‌توان از لابه‌لای فلسفه و نقد او از خداشناسی نظری دلیل وی به‌دست آورد.

کانت اصل عدم تناقض و هر اصلی را که به آن منتهی شود، به‌عنوان بدیهی می‌پذیرد؛ اما آن را به عقل محض ربط می‌دهد و به‌عنوان مبنای احکام تحلیلی پیشین مطرح می‌کند. عقل محض و اصول آن از عالم خارج گسسته‌اند و لذا نمی‌تواند احکام خود را بر پدیدارهای خارجی اطلاق کند؛ اما فاهمه، مقولات و اصول خود را فقط در حق پدیدارها اطلاق می‌کند و در احکام خود، همواره ما را از یک حکم مشروط به حکم مشروط دیگر ارجاع می‌دهد؛ زیرا در عالم خارج چنین است که هر چیزی همواره مشروط به چیز دیگری است. با این همه، آیا می‌توان به آن شرط یا کل نامشروط مطلق دست یافت؟ کانت می‌گوید: «فقط عقل محض می‌تواند در سیر تصاعدی زنجیره قیاسات به چنین شرط مطلقاً نامشروطی دست یابد.» (Ibid: A 307 = B 306; A 322 = B 379)

عقل نمی‌تواند چنین شرطی را در عالم خارج پیدا کند؛ زیرا از یک‌سو عقل محض، ارتباط مستقیمی با خارج ندارد و از سوی دیگر، در خود عالم تجربه، هر چیز همواره منوط به شرطی است و آن مشروط به شرطی دیگر و... بدین سان، شرط مطلقاً نامشروط صرفاً یک ایده بدون ابژه خواهد بود. (Ibid: A 417 = B 445) در نتیجه عقل، مفاهیم کلیت‌های نامشروط را از جانب خود تولید می‌کند. (Ibid: A 324 - 326 = B 380 - 382) کانت این

مفاهیم را ایده‌های استعلایی عقل می‌نامد. (Ibid: A 311 = B 368; A 327 = B 383) عقل برای ساختن این مفاهیم، ملاحظه تجارب به صورت جداگانه را رها می‌نماید و کل تجارب را یکجا ملاحظه می‌کند و چون این مفاهیم را از خود تولید می‌نماید «صحت و سقم آنها هرگز با هیچ تجربه‌ای تأیید یا کشف نمی‌شود.» (کانت، ۱۳۷۰: ۱۷۴) اگر این مفاهیم بخواهند مستقیماً بر تجربه اطلاق گردند، موجب توهم می‌شوند. (Ibid: A 642)

از اینجا دیدگاه کانت درباره عقل با دیدگاه اصحاب عقل تفاوت اساسی پیدا می‌کند؛ زیرا آنها برای عقل، مفاهیم فطری قائل هستند و برخلاف کانت معتقدند عقل با مجموع اثرهای داده حسی مستقیماً تماس دارد. (Ibid: A 302 = B 359; A 306 & 307 = B 363; A 643 & 644 = B 671 & 672)

اینکه شرط نامشروط در خارج وجود ندارد، به معنای این است که هیچ مبنایی در عالم خارج برای معرفت عینی موردنظر کانت وجود ندارد. وی خارج را خاستگاه کثرت و ذهن را خاستگاه وحدت می‌داند و وحدت را از فعل نفس، یعنی صورت منطقی حکم به دست می‌آورد. ما همواره در زنجیره تصاعدی قیاس‌ها، از یک شرط به شرط کلی‌تر می‌رسیم که وحدت عام‌تر و فراگیرتری برای شناخت به دست می‌دهد و در این سیر همواره به یک کبرای کلی‌تر که اطلاق آن بیشتر است و از مشروط بودن آن همواره کاسته می‌شود، نزدیک می‌شویم. اگر چه این سیر تا بی‌نهایت ادامه دارد، برای فاهمه همین اندازه کافی است که بگویید: اگر می‌خواهید به زنجیره قیاس‌ها وحدت سیستماتیک بدهید، باید جستجوی کبرا برای رسیدن به کبرایی را که کلیت آن مطلق است (کبرایی که دیگر به کبرای دیگر نیازی نداشته باشد) ادامه بدهید. کانت این را «دستور منطقی استنتاج قیاس» می‌نامد. این دستور منطقی با اصل مبنایی عقل فرق اساسی دارد. این دستور فقط می‌گوید برای اثبات و توجیه کبرا باید همواره به کبرای عام‌تر بروید؛ اما درباره اینکه آیا کبرایی که عمومیت و کلیت آن مطلق باشد و بتواند مبنای بقیه کبراها قرار بگیرد، وجود دارد یا نه، چیزی نمی‌گوید؛ در حالی که اصل مبنایی عقل تمایل دارد که بگوید چنین کلیت مطلق برای زنجیره قیاس‌ها وجود دارد. از آنجا که چنین کلیت

مطلقاً هرگز در تجربه دیده نمی‌شود، کانت می‌گوید: «از دستور منطقی استنتاج نمی‌توان به اصل مبانی عقل گریز زد.» (Ibid: A 308 = B 364)

در نتیجه عقل محض مجبور است این کلیت مطلق را در خود فرض کند و بنا را بر وجود آن بگذارد. حاصل آنکه، کانت یک گام از مبناگرایی راسیونالیسم ولف عقب‌نشینی می‌کند. حال که کانت مبناگرایی ولف را رد کرده است، چه جایگزینی برای آن پیشنهاد می‌کند؟ پاسخ وی انضباط عقل است.

۱-۲. انضباط عقل

کانت پس از رد مبناگرایی، صورت مسأله را این‌گونه مطرح می‌سازد: «ما چگونه می‌توانیم خطرهای اصولی را که بر آنها تکیه می‌کنیم، تعدیل نمائیم و به حداقل برسانیم؟» بدین ترتیب، کانت پروژه عقلانیت را به ساختن یک عمارت تشبیه می‌کند، به‌گونه‌ای که خطر ریزش آن همواره به حداقل برسد. با این تصور، کار عقل یک جریان است تا یک نتیجه؛ ایجاد انسجام و پیوند بین مصالح است تا درست کردن مبنا و پایه. کانت مفهوم انضباط را به‌جای مبنا پیشنهاد می‌کند.

انضباط عبارت است از «الزامی که به‌کمک آن می‌توان این تمایل همیشگی برای نقض قواعد را مهار نمود و در نهایت ریشه‌کن کرد.» (Ibid: A 709 = B 737)

وی سرچشمه این انضباط را نیز درون خود عقل می‌داند و از آن به خود - انضباطی^۱ عقل تعبیر می‌کند و از انضباط عقل برای آن قانون استخراج می‌کند؛ زیرا نظم و انضباط به قاعده و قانون می‌انجامد. از آنجا که مبناگرایی رد شده است و تعقل و خردورزی به‌صورت یک پروسه جریان و تمرین در طول زمان درمی‌آید، لاجرم عقل، تاریخ پیدا می‌کند. «تاریخ عقل» عنوان دیگری است که کانت درباره آن در بخش دوم نقد بحث می‌کند.

وی اصل مبنایی عقل را این می‌داند که چون همه آن را می‌پذیرند، می‌تواند ما

1. Self – discipline.

را در اندیشه و عمل هدایت کند. شاید این تفسیر عام‌تری از اصل اعلای عقل عملی کانت باشد که می‌گوید: «تنها بر اساس اصلی عمل کن که بتوانی در عین حال آن را چون قانون عام بپذیری.» (1949: 4/ 421)

این اصل فقط به صورت قانون، نه ماده آن، نظر دارد و می‌گوید صورت قانون نباید نقض شود؛ اینکه فقط صورت قانون نقض نشود، نمی‌تواند دستور کافی برای اندیشه و عمل فراهم کند. خود کانت نیز قبول دارد که اصول عقل نمی‌تواند مثل اصل جهت کافی، دستور کافی بدهد. (1998: A 788 = B 811)

او تأکید می‌کند که نمی‌توان از عقل انتظار داشت چیزی را درباره ماده و مضمون شناخت که صرفاً باید از خارج کسب شود، نشان دهد: «نباید انتظاری از عقل داشته باشیم که از توان آن خارج باشد.» (Ibid: A 786 = B 814) عقل فقط شرایط لازم و به اصطلاح کانت «قانون»^۱ را برای اندیشه و عمل عرضه می‌کند. (Ibid: A 795 = B 823; Id, 1949: 4/ 24)

برداشت کانت از عقل به گونه‌ای است که نمی‌تواند هیچ برهان نظری بر وجود خداوند را منتج کند؛ هر چند او مفهوم موجود اعلا را برای ایجاد انسجام در اندیشه و عمل به کار می‌برد. (Ibid: A 642 = B 670 – 732)

حاصل آنکه، کل آنچه کانت برای عقل اثبات کرده، راهکاری برای هدایت اندیشه و عمل است که همه بتوانند به آن عمل کنند؛ بدون آنکه بر هیچ اصل مبنایی تکیه نمایند. این رهیافت درباره عقلانیت در مرتبه‌ای بالاتر از شکاکیت و پائین‌تر از مبنای راسیونالیستی قرار می‌گیرد و شاید بتوان آن را «عقلانیت معتدل» یا «عقلانیت انتقادی» نام نهاد.

با این حال موضع کانت در فیزیک و ریاضی، همان‌طور که خواهد آمد، عقلانیت اکثری به اصطلاحی است که امروزه از آن اراده می‌شود؛ زیرا به اعتقاد او، قلمرو ریاضی و فیزیک به گونه‌ای است که می‌توان در آن به معرفت عینی و یقینی دست

1. Canon.

یافت. در این راستا، او بین رأی، باور و معرفت فرق می‌گذارد.

۱-۳. رأی،^۱ باور،^۲ معرفت^۳

کانت معنای خاصی از معرفت را مبنا قرار می‌دهد که با احکام ترکیبی پیشین مطابق می‌افتد. او بین رأی، باور و معرفت فرق می‌گذارد. رأی حکمی است که نه اعتبار ذهنی و شخصی دارد و نه اعتبار عینی. باور حکمی است که اعتبار ذهنی دارد؛ اما اعتبار عینی ندارد. معرفت نیز حکمی است که هم اعتبار ذهنی دارد و هم اعتبار عینی.

او معتقد است باید علل و عوامل ذهنی را از عوامل عینی جدا کنیم؛ زیرا بسیار اتفاق می‌افتد که آنها را با هم خلط می‌کنیم و دچار توهم می‌شویم. از آنجا که عوامل ذهنی توهم در طبیعت ذهن ما ریشه دارند، ما همیشه تا اندازه‌ای تحت تأثیر این عوامل قرار می‌گیریم. اگر قضیه‌ای فقط من را قانع سازد، نمی‌توانم به این دلیل، آن را برای همه معتبر و الزام‌آور تلقی کنم؛ اما اگر من به عوامل عینی صدق دست یافته باشم، می‌توانم آن را برای همه بالضرورة معتبر و صادق تلقی کنم. من برای این کار باید به واسطه‌ای (واسطه در ثبوت) که حکم به کمک آن با صدق ارتباط پیدا کرده است، دست یافته باشم. همچنین قانون این واسطه باید پیشین، قطعی، کلی و ضروری باشد وگرنه ما به صدق نرسیده‌ایم. (Ibid: A 820 - 832 = B 848 - 860)

۱-۴. صدق^۴

کانت تعریف کلاسیک صدق را مبنای کار خود قرار می‌دهد و می‌گوید: «صدق عبارت است از «مطابقت با اَبژه»»^۵ (Ibid: A 191 = B 236)

-
1. Opinion.
 2. Belief.
 3. Knowledge.
 4. Truth.
 5. Object.

او برای حل و فصل مسأله فقط در معنای ابژه تصرف می‌کند. در فلسفه ارسطویی، ابژه همان شیء خارجی است که واحد و وحدت آن هم خارجی است که از ترکیب اتحادی ماده و صورت اشیای مادی به دست می‌آید. ماده و صورت، علل داخلی یک ابژه هستند که اگر به آنها علم پیدا کنیم، در واقع به حقیقت آن ابژه آگاه شده‌ایم. کلیت و ضرورت نیز بر مبنای وحدت خارجی استوار است. کانت پس از توجه به تشکیک‌های هیوم، این اندازه از او می‌پذیرد که از عالم خارج، هیچ کلیت و ضرورت منطقی و عینی به دست نمی‌آید.

او دو مقوله زمان و مکان را که در فلسفه ارسطو، جزء اعراض یک جوهرند، به عنوان دو صورت حسی در قوه حساسیت قرار می‌دهد. نتیجه این می‌شود که او بین نومن و فنومن تفکیک می‌کند. فنومن آن بخش از یک ابژه است که چون از فیلتر زمان عبور کند، بر فاعل شناسایی پدیدار می‌گردد و لذا قابل شناخت است؛ اما نومن، ذات ابژه است که چون زمان‌مند نمی‌شود، همچنان ناشناختنی باقی می‌ماند. در نتیجه از نظر کانت، ذاتیات ابژه، یعنی علت مادی و علت صوری (ماده و صورت) ناشناختنی هستند.

اکنون که کانت مبنای وحدت یا اتحاد خارجی را از دست داده است، دیگر نمی‌تواند هر ابژه‌ای را یک ابژه واحد تلقی کند؛ لذا از آن به «کثرت»^۱ تعبیر می‌نماید. وی معنای ماده و صورت را نیز تغییر می‌دهد. ماده کل آن چیزی است که به عنوان پدیدار از خارج حاصل می‌شود و اگر هرگونه نظم داشته باشد، اتفاقی است. صورت نیز که نظم منطقی تمثالات و ادراکات بر آن استوار است، از صور منطقی احکام فاهمه به دست می‌آید و لذا پیشین است؛ مثلاً ما به واسطه مقوله وحدت که از صورت منطقی حکم حملی در قضیه کلی به دست می‌آید، مجموعه تمثالات یک شیء را به عنوان یک ابژه در نظر می‌گیریم. مفهوم ابژه در مورد یک

1. Manifld.

شیء اجازه نمی‌دهد حالت علم ما به آن شیء اتفاقی باشد و لذا عنصری از ضرورت را به همراه دارد. «وحدتی که ابژه آن را لازم و ضروری می‌کند، چیزی جز وحدت صوری آگاهی در ترکیب تمثلات نیست.» (Ibid: A 104 = B 105) بدین‌سان کانت مبنای وحدت برای کثرت ادراکات را از خارج به ذهن می‌برد. این نقطه جایی است که کانت به انقلاب کپرنیکی دست می‌زند و به اصطلاح جای ابژه و سوژه را عوض می‌کند؛ به عبارت دیگر، او از ابژه تجربی که فقط متعلق ادراک قرار می‌گیرد، به ابژه استعلایی که متکفل عناصر پیشین شناخت (وحدت، کلیت، ضرورت و...) است، منتقل می‌گردد. ابژه تجربی را می‌توان شهود کرد؛ اما ابژه استعلایی قابل شهود نیست؛ بلکه به‌عنوان صورت شناخت فقط می‌توان به آن اندیشید. (Ibid: A 109) بنابراین صدق (مطابقت با ابژه) از نظر کانت عبارت است از مطابقت مجموعه تمثلات یک شیء با ابژه استعلایی.

۱-۵. معرفت عینی

کانت معتقد است در قلمرو علوم تجربی و ریاضی، راه برای معرفت عینی به‌گونه‌ای که برای همه بالضروره صادق و معتبر باشد، باز است. این معرفت عینی دقیقاً به آن معنایی نیست که معمولاً در بحث عقل و دین از آن اراده می‌شود. معرفت عینی صادق که محصول عقلانیت حداکثری می‌باشد، آن است که شواهد و قرائن یک امر به‌اندازه‌ای کافی باشد که هیچ‌گونه شک و تردیدی باقی نگذارد و به‌گونه‌ای باشد که هر کس که به آن شواهد و دلایل رجوع کند، آن امر بالضروره برای او یقین‌آور، عینی و صادق باشد. (پترسون و دیگران، ۱۳۸۷: ۷۲-۷۴) کانت برای رسیدن به صدق و معرفت عینی از راه دیگری وارد می‌شود؛ زیرا این راه را حتی در حوزه علوم تجربی ناتمام می‌داند.

او می‌گوید: «علوم تجربی هرگز عقل را به‌طور کامل ارضا نمی‌کند و در پاسخ به مسائل، همواره ما را به عقب و عقب‌تر احاله می‌دهد.» (۱۳۷۰: ۲۰۳) «عقل آدمی

در ریاضیات و علوم طبیعی حد^۱ را می‌پذیرد؛ اما مرز^۲ را نمی‌پذیرد.» (همان: ۲۰۴) منظور کانت از اینکه این علوم حد دارند، این است که محدود به تجربه‌اند و نمی‌توانند به فراسوی آن نفوذ کنند و اینکه این علوم مرز ندارند یعنی عرصه کشفیات جدید بر روی این علوم همواره باز است.

البته همواره ممکن است کشف تازه، کافی بودن شواهد و دلایل قبلی را با تردید مواجه کند. کانت برای رسیدن به عقلانیت حداکثری به معنای صدق عینی، به‌گونه‌ای که برای همه بالضروره صادق باشد، از راه احکام ترکیبی پیشین وارد می‌شود. این احکام به این معنا ترکیبی‌اند که ماده آنها پدیداری زمان‌مند است که واقعیت عینی^۳ آنها را تأمین می‌کنند و به این معنا پیشین است که صورت آنها از احکام فاهمه به‌دست می‌آید. احکام فاهمه که کار آن، ترکیب موضوع و محمول یا شرط و جزا و... است، بر مبنای وحدت ابژه استعلایی استوار می‌باشد و آن نیز به‌نوبه خود، مبتنی بر مبنای وحدت آگاهی است که همه ادراکات را همراهی می‌کند. کانت از وحدت ابژه استعلایی و احکام عالی فاهمه، مقولات و به‌عبارتی شرایط پیشین شناخت از جمله کلیت و ضرورت را به‌دست می‌آورد و بدین طریق، اعتبار عینی^۴ شناخت را نیز تأمین می‌کند. بنابراین معرفت عینی یا صدق از نظر کانت به این معنا خواهد بود که ادراکات با شرایط پیشین شناخت در فاهمه مطابق باشد. از آن‌رو شرایط پیشین شناخت، یعنی مقولات (علیت، وجود، ضرورت، جوهر و...) فقط در حق پدیدارهای زمان‌مند قابل اطلاق است.

۲. عقلانیت باور به خدا

اکنون باید روشن باشد که چرا چنین معرفت عینی در حق مفاهیم دینی به‌خصوص خدا

-
1. Limit.
 2. Boundary.
 3. Objective reality.
 4. Objective validity.

قابل اطلاق نیست. کانت واقعیت عینی را به معنای تعین^۱ زمانی می گیرد و چون خداوند در زنجیره زمان متعین نمی شود، لذا مقولات و شرایط پیشین شناخت بر او اطلاق نمی گردد. کانت در فصل «عقل محض و ایده های استعلایی آن نشان می دهد که چگونه عقل محض (تهی شده از هر مضمون خارجی) مفاهیمی از جمله مفهوم خدا را از پیش خود درست می کند. (Ibid: A 417, 324, 311, 334 = B 327, 608)

همواره هر موضوعی را که ما از تجربه به دست می آوریم، منوط به شرایطی است و لذا می توانیم مجموعه محمول های اثباتی مربوط به آن شیء را به آن نسبت بدهیم. این محمول های اثباتی، آن شیء را به طور نسبی متعین می کند. کانت می گوید: «هر چیز تا از جمیع جهات متعین نشود، به وجود نمی آید»^۲ (Ibid: A 573 = B 601) هر قدر شرایط یک شیء کمتر باشد، محمول های اثباتی و واقعیت آن بیشتر است و از مرتبه بالاتر از وجود برخوردار است و محمول های سلبی آن نیز کمتر می شود. اگر ما تمام محمول های اثباتی ممکن را در یک مفهوم جمع کنیم، آن مفهوم به هیچ شرطی منوط نخواهد بود و فقط به عنوان یک شیء فی نفسه می توان به آن اندیشید. چنین مفهومی را نمی توان در واقعیت تجربی پیدا کرد و لذا یک ایده آل استعلایی است. مصداق این مفهوم، واقعی ترین حقیقت وجود^۳ است. (Ibid: A 576 = B 604) او این اصطلاح را مناسب ترین مفهوم فلسفی برای خدا می داند؛ ولی می گوید چون این مفهوم، مضمون تجربی ندارد، اگر کسی برای آن مصداق عینی در نظر بگیرد، دچار توهم می شود. (Ibid: B 608)

جدل عقل و توهمات جدلی آن از همین جا ناشی می شود. (= B 396 – 398)
 Ibid: A 338 – 340 کانت می گوید: «توهمات^۴ که از احکام جدلی به وجود می آید، حتی پس از کشف نیز از بین نمی روند.» (Ibid: A 297 = B 353) توهمات

-
1. Determination.
 2. Everything existing is thoroughly determined.
 3. Ens Realissimum (= the most real being).

استعلایی همواره عقل را به دام می‌اندازند و ما همواره باید کج‌نمایی‌ها و انحرافات آن را اصلاح کنیم. (Ibid: A 298 = B 355) عقل جلوی خطای فاهمه را می‌گیرد؛ زیرا بر آن احاطه دارد؛ اما چون بالاتر از عقل چیزی نیست، چاره‌ای ندارد جز اینکه خود، خطای خود را کشف و اصلاح کند و این یعنی اینکه عقل محض خود – نقاد است. در نهایت ما باید به کمک عقل مواظب باشیم فریب این توهمات را نخوریم. (Ibid: A 297 = B 354)

کانت معتقد است اگر از کارکرد قوام‌بخشی^۱ عقل (اطلاق ایده‌های عقل بر ایزه‌های خارجی) دست برداریم و آن را در یک کارکرد نظام‌بخشی^۲ خلاصه کنیم، می‌توانیم از یک‌طرف از تعارضات و تناقضات عقل نجات یابیم و از طرف دیگر، بیشترین وحدت ممکن را در هندسه معرفتی ایجاد کنیم. ایده‌ها و مُثُل افلاطونی نسبت به افراد خود، شمول وجودی دارند؛ درحالی‌که ایده‌های محض عقل نسبت به احکام فاهمه، شمول معرفت‌شناختی دارند و لذا می‌تواند بیشترین وحدت ممکن را در احکام فاهمه ایجاد کند. ایده‌های محض عقل به این معنا استعلایی هستند که امکان معرفت عینی در احکام فاهمه بر پایه آن استوار است و «هر معرفت به‌دست آمده از تجربه را به‌وسیله تمامیت و جامعیت مطلق شرایط متعین می‌بیند.» (Ibid: B 384)

عقل تلاش می‌کند با استنتاج، کثرات معرفتی را که از فاهمه حاصل می‌شود، در اصول کمتر (اما عام‌تر) تحویل برد و بدین طریق (بیشترین) وحدت ممکن را تحصیل نماید. (Ibid: A 305 = B 361, 679)

کانت معتقد است ارزش معرفتی باور به خداوند در جایی بالاتر از رأی – که نه مبنای ذهنی دارد و نه مبنای عینی – و پائین‌تر از معرفت عینی – که هم مبنای ذهنی دارد و هم مبنای عینی – قرار می‌گیرد. اگرچه وی راه معرفت نظری را به مفهوم خدا

1. Constitutive.
2. Regulative.

بسته و غیر ممکن می‌شمارد، برهان غایت‌شناختی را به‌عنوان مبنای ذهنی باور به خدا مطرح می‌کند. ظاهراً کانت ارزش این برهان را در حد برهان اخلاقی می‌داند و از آن به حداقل شناخت تعبیر می‌کند: «حداقل شناخت نظری، یعنی امکان وجود چنین خدایی برای تعیین وظایف هر انسانی کفایت می‌کند.» (1960: 142)

روح برهان نظم با برهان غایت‌شناختی طبیعت یکی است؛ با این تفاوت که برهان نظم، مبدأ نظم است و برهان غایت‌شناختی به هدف نظم نظر دارد. کانت برهان غایت‌شناختی را از همه براهین قوی‌تر می‌داند و می‌گوید «این برهان برای عقل بشر معمولی، سابقه‌دارتر، روشن‌تر و از همه مناسب‌تر است.» (1998: A 623 = B 651) او ادامه می‌دهد «تلاش برای تضعیف اعتبار این برهان به هر گونه که باشد، بیهوده است.» (Ibid: A 624 = B 652) وی معتقد است در عالم طبیعت، دوگونه سازگاری وجود دارد که با هم فرق دارند: سازگاری بیرونی و سازگاری درونی و با اصول مکانیک به‌تنهایی نمی‌توان این سازگاری‌ها را تبیین کرد (1968: 326, 345 & 346) و باید پذیرفت که عالم طبیعت، متوجه غایتی بیرون از خود است. اگرچه این غایت به‌دلیل اینکه بیرون از طبیعت است، از نظر علمی غیر قابل فهم باشد، برای تفسیر درست و نهایی عالم طبیعی ضروری است. او هم اصول مکانیک را می‌پذیرد و هم اصل غایت‌شناختی را و اینکه هر دوی اینها باید یک سرچشمه مشترک فراحسی داشته باشند. (Ibid: 329, 352 & 372) کانت برای تبیین واقعیت‌های غایت‌مند در طبیعت، چهار فرض را مطرح می‌کند: ۱. ماده فاقد حیات؛ ۲. خدای فاقد حیات؛ ۳. ماده زنده؛ ۴. خدای زنده. (Ibid: 301 n)

او دو فرض اول را بدیهی‌البطلان می‌پندارد و به‌خصوص اسپینوزا را شارح جدید خدای فاقد حیات می‌داند. (Ibid: 72 & 73) او فرض سوم را نیز خود-متناقض می‌داند؛ زیرا از نظر علمی، مهم‌ترین ویژگی ماده، لختی^۱ (فقدان حیات) است. کانت با همان مبنای معرفت‌شناختی و به‌دلیل آنکه خدای زنده به‌عنوان غایت هستی نمی‌تواند

1. Inertia (اینرسی، ماند).

خود را در تجربه حسی به ما نشان دهد و «دست تعیینات و شرایط جزم‌اندیشانه بدان نمی‌رسد» فرض چهارم را نیز مردود می‌شمارد. (Ibid: 308) «تجربه... هرگز نمی‌تواند... ما را فراسوی طبیعت ببرد و غایت طبیعت را به ما بشناساند.» (Ibid: 346)

کانت از راه تمثیل تناسبی نیز وارد می‌شود و با اصل علیت، رابطه خداوند با طبیعت را اثبات می‌کند. او از اینکه علیت را بر ذات خداوند اطلاق کند، می‌پرهیزد تا مبدا خداوند را به مخلوقات تشبیه کند؛ بلکه فقط رابطه او با عالم را از طریق علیت توصیف می‌کند.

تنها راه ممکن... این است که عقل اعلائی فرض کنیم و آن را علت همه ارتباط‌های عالم محسوب کنیم... . عقل بدین نحو به‌عنوان یک صفت به ذات آن موجود نخستین نسبت داده نمی‌شود و فقط به رابطه این وجود با عالم محسوسات تعلق می‌گیرد و در نتیجه از تشبیه به کلی اجتناب می‌گردد... . عقل از آن جهت به وجود برین نسبت داده شده که آن وجود، واجد منشأ این صورت عقلانی جهان است؛ اما فقط به طریق تمثیل؛ بدین معنا که این لفظ صرفاً حاکی از رابطه‌ای است که آن علت اعلا که به کلی بر ما ناشناخته است، با عالم دارد. (۱۳۷۰: ۲۱۲ و ۲۱۳)

«علیت آن علت اعلا نسبت به عالم، مثل علیت عقل آدمی است نسبت به مصنوعات او.» (همان: ۲۱۳ پاورقی) تذکر این نکته ضرورت دارد که تمام نقدهای کانت بر براهین نظری بر این مبنا است که این براهین نمی‌توانند معرفت عینی را که کانت از احکام ترکیبی پیشین انتظار دارد، برآورده سازند.

۳. نقد و بررسی

یکم. نقد کانت بر مبناگرایی، مبنای نقد او بر الاهیات نظری است. ایده وی این

نیست که اصول بدیهی و مبتنی بر اصل عدم تناقض را انکار کند؛ بلکه قلمرو آنها را عقل محض می‌داند که با خارج ارتباط مستقیم ندارد. کانت معتقد است سلسله قضایای شرط و مشروط هرگز به پایان نمی‌رسد؛ زیرا اگر هر قضیه‌ای نیاز به اثبات داشته باشد، همواره ما را به شرط خود در قضیه بالاتر و کلی‌تر ارجاع می‌دهد. هر روز امکان دارد از بدهت هر قضیه بدیهی انگاشته‌شده‌ای سؤال شود. بنابراین ما هیچ‌وقت نمی‌توانیم به قضایای بدیهی‌ای دست پیدا کنیم که برای همیشه بدیهی و مبنای قضایای نظری باشند. بدهت در این تفسیر، نسبی، معرفت‌شناختی و منوط به سطح دانش و هوش مخاطب است. اگر ما در هر قضیه‌ای شبهه وارد کنیم و کانت مجبور باشد همواره ما را به شرط آن در قضیه‌ای بالاتر ارجاع دهد، خود را گرفتار تسلسل معرفت‌شناختی می‌کند. او برای حل مشکل می‌گوید: «عقل محض مجبور است چنین شرط مطلقاً نامشروطی را در خود فرض کند و بنا را بر وجود آن بگذارد.» آیا عقل در خارج، بنا را بر وجود آن می‌گذارد یا در ذهن؟ فرض نخست ظاهراً موردنظر کانت نیست؛ زیرا عقل محض به خارج دسترسی ندارد و در خارج، هر شرطی همواره مشروط است. فرض دوم نیز نمی‌تواند کانت را از تسلسل نجات دهد؛ زیرا سلسله قضایای شرط و مشروط، ناظر به خارج است. اصطلاح دستور منطقی قیاس و اصل مبنایی عقل و اینکه از اولی نمی‌توان به دومی گریز زد، صرف ادعاست و از سوی دیگر، اصطلاح‌سازی هم مشکلی را حل نمی‌کند.

دوم. معمولاً معرفت‌شناسان، معرفت را به باور صادق موجه تعریف کرده‌اند؛ (Audi, 1999: 274) اما کانت معنای خاصی از معرفت را که از احکام ترکیبی پیشین به دست می‌آید، مبنای قرار داده است که صحیح به نظر نمی‌رسد. از نظر او، صدق به معنای مطابقت با ابژه، دو جنبه دارد: «ابژه تجربی و ابژه استعلایی» آبجکتیویته در ابژه تجربی، واقعیت عینی را تأمین می‌کند و در ابژه استعلایی، اعتبار عینی را و این دو معنای آبجکتیویته، لازم و ملزوم یکدیگرند؛ زیرا ابژه تجربی در مفهوم ابژه استعلایی به اعتبار عینی (کلیت و ضرورت) می‌رسد و ابژه استعلایی در ابژه تجربی،

واقعیت خارجی به دست می‌آورد. لذا تا آنجا که معرفت به ماده شناخت مربوط می‌شود، فقط در حق پدیدارهای زمان‌مند اعتبار دارد. کانت بر اساس این مبنا براهین خداشناسی را رد می‌کند.

اولاً، اگر حقیقتی طبق تعریف، به گونه‌ای فرازمان باشد که در زنجیره زمان قرار نگیرد، نقص از جانب او نیست؛ بلکه از جانب قوای ادراکی ماست؛ ثانیاً، واقعیت اعم از پدیدارهای زمان‌مند است و اموری وجود و واقعیت دارند که پدیدار نمی‌شوند، مثل نومن‌ها که خود کانت نیز قبول دارد.

سوم، آیا ایده‌های عقل محض صرفاً یک نقش نظام‌بخش دارند یا نقش قوام‌بخشی را نیز ایفا می‌کنند؟ شارحان ایده‌های کانت معتقدند سخنان او در این باره فراز و فرود دارد. او گاهی به نقش تقویمی هم اشاره کرده است و مثلاً درباره مفهوم خداوند می‌گوید: «من نه تنها مجاز هستم، بلکه باید این ایده را واقعی تشخیص دهم؛ یعنی برای آن متعلق واقعی اثبات کنم.» (1998: B 705) کانت گاه معتقد است می‌توان به بعضی از این اصول و ایده‌ها نقش تقویمی داد و زمانی اعتقاد دارد که در هر حال باید از این پرهیز کرد و گاهی فقط نقش تنظیمی را ضروری می‌داند. (Ibid: B 672; Bennett, 1990: 275 – 277) ظاهراً آنجا که مسأله توجیه اصل وجود اشیا به ذهن او خطور می‌کرده است، ضروری می‌دیده برای ایده خدا، وجود عینی و نقش قوام‌بخش قائل باشد و آنجا که تحت تأثیر تفسیر خود از عینیت قرار گرفته است، نقش ایده‌ها را در کارکرد نظام‌بخش منحصر می‌کرده است. اگر چنین باشد، این ناسازگاری در کلام او نابخشودنی است.

چهارم، یکی از نقدهای کانت به مابعدالطبیعه این است که هیچ‌گونه شناختی نسبت به ذوات و حقایق اشیا امکان‌پذیر نیست. کانت حتی نمی‌تواند وجود را که یکی از مقولات فاهمه است، به نومن‌ها نسبت بدهد؛ او از وجود بماهو وجود بحث نمی‌کند و لذا آنتولوژی کانت به وجود بماهو زمان‌مند، یعنی پدیدارها منحصر می‌شود. با این حال او توجه دارد که باید وجود نومن‌ها را بپذیرد؛ زیرا وجود فنومن،

یک وجود اضافی است که ما را به وجود نومن‌ها ارجاع می‌دهد. هرچند کانت بر وجود نومن‌ها برهان اقامه می‌کند (Ibid: B 275 - 276) با این حال مبنای معرفت‌شناختی او اجازه نمی‌دهد که وجود را بر نومن‌ها اطلاق کند.

پنجم. کانت عقل محض را قلمرو اصل عدم تناقض و عالم خارج را قلمرو اصل تضاد می‌داند. (Ewing: 1969: 32) او بعداً در جدل عقل محض، برهان امکان و وجوب را از این ناحیه مورد اشکال قرار می‌دهد که از برهان علیت در فلسفه علم و بر اساس اصل تضاد نمی‌توان به برهان مربوط به فلسفه اعلا و بر اساس اصل عدم تناقض گریز زد؛ چراکه این در حقیقت خروج از برهان است. (1998: A 456 - 460 = B 484 - 488) در جواب باید گفت: برهان امکان و وجوب فقط درصدد اثبات اصل نیاز موجودات مادی به حقیقتی فراسوی ماده است؛ اما اینکه این علت نخستین چگونه وجودی است و چگونه با عالم مادی ارتباط دارد و آیا جزئی از عالم می‌باشد یا کلاً بیرون از آن است، به این برهان مربوط نمی‌شود.

ششم. کانت اصولی را که از مقولات فاهمه استنتاج می‌کند، بر اساس مفهوم زمان تحلیل می‌نماید. مثلاً در اصل علیت، مفهوم توالی زمان‌مند را اخذ می‌کند و می‌گوید: «تمثیل دوم عبارت است از اصل توالی زمان‌مند بر طبق قانون علیت.» (Ibid: A 189) تعارض چهارم کانت در جدل عقل از اخذ مفهوم توالی زمان‌مند در تعریف علیت ناشی شده است. در این تفسیر، علل و معلول، زنجیره‌ای را تشکیل می‌دهند که علت نخستین، بنا به فرض، باید در رأس این زنجیره قرار بگیرد. فرض اینکه علت نخستین، جزئی از این زنجیره است یا به کلی بیرون آن می‌باشد، انسان را با برهان ذوحیدین یا تعارض مواجه می‌کند.

اشکال تعارض از اینجا ناشی شده است که مفهوم توالی زمان‌مند در حد علیت اخذ شده است. مفاهیم فلسفی به بهترین شکل در نظریه معقولات ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی تبیین شده‌اند. همچنین نوع فاعلیت الاهی، مناط نیاز معلول به علت، تعلق جعل واجب به وجود و... مسائلی هستند که علیت واجب را به بهترین

نحو تصویر کرده است؛ بدون اینکه چنین تعارضاتی به وجود آید. کانت گمان می‌برد علیت واجب باید در زمان عمل کند. (Ibid: A 454 = B 483) حال آنکه علیت واجب برای حلقه نخست این زنجیره، مثل علیت او برای آخرین حلقه زنجیره معالیل است. اگرچه این اشکال مبنایی است، درحقیقت اشکال به اصل مبنای کانت است. هفتم. کانت مبنای وحدت را از خارج به ذهن می‌آورد و مبنای وحدت در فاهمه را سرانجام بر وحدت آگاهی - که همه ادراکات را همراهی می‌کند - مبتنی می‌سازد. (Ibid: A 111 & 117a = B 132, 133, 137 & 142) او در استنتاج استعلایی وحدت اصیل آگاهی، «خودیابی استعلایی» را به‌عنوان پیش‌شرط احکام فاهمه اثبات می‌کند. این وحدت آگاهی استعلایی از این جهت که زمان‌مند است و لذا پدیدار نمی‌شود، مثل نومن‌ها و خداوند است. با این حال کانت با برهان استعلایی از باب اینکه وجود آن پیش‌شرط احکام فاهمه است، آن را اثبات می‌کند.

همان‌طور که گذشت، کانت خدا را به‌عنوان یکی از ایده‌های عقل محض توجیه می‌کند؛ اما چون وجود او در زنجیره پدیدارهای زمان‌مند نمی‌گنجد، آن را رد می‌کند. وی می‌تواند به همان معنایی که وجود من استعلایی را توجیه می‌کند، وجود یک خدای استعلایی را به‌عنوان پیش‌شرط همه شرط‌ها بپذیرد. من استعلایی، مثل خداوند هیچ‌وقت در پدیدارها ظاهر نمی‌شود و تنها من تجربی است که در زنجیره زمان بر من پدیدار می‌گردد. من استعلایی، غیر از من تجربی است که همیشه باعث می‌شود من استعلایی در ورای من تجربی قرار بگیرد و ما هیچ‌وقت نتوانیم از آن تجربه عینی به‌دست آوریم.

ضرورت پذیرش خدای استعلایی، بیش از من استعلایی است. کانت وحدت من استعلایی را فقط از این باب که مقدم بر مفاهیم فاهمه و مقدمه امکان معرفت نظری است، اثبات می‌کند و این را برهان استعلایی می‌نامد. او می‌تواند و باید خداوند را به‌عنوان اینکه مقدم بر کل فنومن‌ها و مفاهیم فاهمه و حتی وحدت من استعلایی و ضروری‌ترین مقدمه اصل امکان معرفت نظری است، به روش استعلایی

اثبات کند. در اینجا ما سراغ خود مفهوم شرط مطلقاً نامشروط نمی‌رویم تا با اشکال کانت مواجه شویم و در نتیجه از سلسله شرط‌های تجربی، به یک شرط غیر تجربی فرازمان نقب بزنیم؛ بلکه از روش استعلایی کانت استفاده می‌کنیم. تفاوت این خدای استعلایی با خداوند به‌عنوان یکی از ایده‌های عقل محض، مثل تفاوت من استعلایی با نفس به‌عنوان یکی از همان سه ایده عقل محض است. من استعلایی به نفس مطلقاً نامشروط نظر ندارد؛ بلکه منظور از آن، من اندیشنده‌ای است که همه ادراکات را همراهی می‌کند و زمینه را برای اصل امکان حکم کردن فراهم می‌آورد. به‌همین صورت، خدای استعلایی در فاهمه با ایده علت نامعلل عقل محض تفاوت دارد. در اینجا مراد از خدای استعلایی، آن حقیقتی است که همه نومن‌ها، فنومن‌ها، من تجربی و من استعلایی (جهان و انسان) را همراهی می‌کند و زمینه را برای اصل موجودیت و ارتباط آنها با یکدیگر فراهم می‌آورد. به این ترتیب، یک مفهوم عینی از خدا به‌همان اندازه که من استعلایی عینی است، در فاهمه به‌دست می‌آوریم.

اگر کانت بگوید ما از خداوند هیچ تجربه و مضمون تجربی نداریم، می‌گوییم من استعلایی نیز چنین است. ما ظاهراً می‌توانیم آثار زمان‌مند من تجربی را که به وصف تعین برای من تجربی ثابت است، به وصف اطلاق به من استعلایی نسبت بدهیم، به‌گونه‌ای که من استعلایی به‌دلیل اطلاقش می‌تواند همه ادراکات و آثار من تجربی را همراهی کند. در غیر این صورت، اساس حکم که ایجاد وحدت است، حتی در احکام فاهمه نیز از دست می‌رود. به‌همین ترتیب، ما می‌توانیم تمام آثار و کیفیات زمانی عالم را که به وصف تعین برای عالم ثابت است، به وصف اطلاق به خداوند نسبت بدهیم و خداوند نیز به‌دلیل اطلاقش می‌تواند همه موجودات عالم را در تمام سطوح (نومن و فنومن) همراهی کند. کانت در همین قلمروی فاهمه به این خدای استعلایی نیاز دارد، وگرنه در توجیه نهایی زنجیره علی در عالم فنومن‌ها و ارتباط آنها، در تسلسل گرفتار خواهد شد.

هشتم. کانت که خود از جزم‌اندیشی فرار می‌کرد، در عقلانیت علمی خود به جزم‌اندیشی گرفتار آمده است. او فیزیک نیوتونی را قطعی و مسلم انگاشته بود و احکام ترکیبی پیشین را به‌عنوان مبنای فلسفی آن تدوین کرد. اگر کانت زنده شود و با فیزیک‌های جدید (نسبیت، کوانتوم و...) آشنا گردد، باید از خواب جزمی دیگری بیدار شود. چرا کانت علوم تجربی را از عقلانیت انتقادی و استفاده باز از عقل محروم می‌کند؟ اگر کار عقل و عقلانیت، یک جریان و تمرین انضباط است، چرا عقلانیت علمی کانت چنین نباشد؟ تصویری که وی از عقلانیت و رد مبنای‌گرایی می‌دهد، هندسه معرفتی را نه به یک عمارت که به یک کشتی یا بالون در ذهن می‌آورد که همواره در جریان است و معلوم نیست به کجا خواهد انجامید.

نهم. برهان عقلی، باور عقلی تولید می‌کند و کسانی که بر وجود خداوند، برهان عقلی اقامه کرده‌اند، بر آن بوده‌اند که ما برای باور عقلی به خداوند، توجیه عقلی داریم؛ یعنی به‌گونه‌ای رفتار کنیم که گویی او در خارج وجود دارد و به عبارت دیگر، بنا را بر وجود او بگذاریم. برهان عقلی به این معنا ارزش و اعتبار عینی دارد که باور ما به نتیجه برهان را توجیه می‌کند. این برهان، وجود خداوند را در مطلق واقعیت اثبات می‌کند، نه در واقعیت تجربی.

دهم. کانت مقولات فلسفی را از عقل محض می‌گیرد و بر عهده فاهمه می‌گذارد که در نتیجه، کارکرد آن محدود به تجربه می‌شود و چون عقل محض به مقولات فلسفی بار نمی‌یابد و ایده‌های محض را از خود و در خود درست می‌کند، یک کارکرد انتزاعی محض می‌یابد که هیچ ارتباط مستقیمی با خارج ندارد. تعریف کانت از فاهمه و کارکردهای آن صرفاً یک ادعا است و او هیچ برهان قابل قبولی که هر گونه نظریه بدیل را رد کند، ارائه نداده است.

منابع و مأخذ

۱. پترسون و دیگران، مایکل، ۱۳۸۷، *عقل و اعتقاد دینی*، احمد نرافی و ابراهیم سلطانی،

تهران، طرح نو.

۲. کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۰، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۳. _____، ۱۳۶۳، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر.

4. Kant, Immanuel, 1998, *Critique of Pure Reason*, Tr. & Ed by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press.
5. _____, 1949, *the Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Tr. By H. J. Paton, London, Hutchinson.
6. _____, 1968, *Critique of Judgment*, Tr. By J. H. Bernard, New York & London; Hafner Publishing Co.
7. _____, 1960, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Tr. By T. M. Green & H. H. Hudson, New York: Harper & Brothers.
8. Ewing A. C., 1969, *Kant's Treatment of causality*. Archon Books, Routledge & Kegan Paul, LTD.
9. Audi, Robert, (1999), *the Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd edition, Cambridge: Cambridge University Press.
10. Bennett, Jonathan, 1990, *Kant's Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press.