



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 14, Issue 2, No.30, Autumn & Winter 2023-2024 pp.163-184

Receive: 25/04/2023

Accepted: 18/05/2024

Analysis of the Ritual Aspect of Religion from the Perspective of Kant and Allameh Tabatabaei: From Denial to Confirmation

Fakhrossadat Alavi *

Assistant professor of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Meybod University, Yazd, Iran
f.alavi@meybod.ac.ir

Najaf Yazdani

Assistant professor of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Meybod University, Yazd, Iran
yazdani@meybod.ac.ir

Abstract

Different dimensions and aspects have been stated for religion. One of these aspects is the ritual aspect of religion. It refers to a notion in which a religious person is obliged to perform certain rituals and acts of worship. But on what basis is this aspect of religion acceptable? Are there consequences for doing these actions? This study, using a descriptive-analytical method, aims to examine the basis of Kant's and Allameh Tabatabai's thinking in relation to religious worship. According to the common interpretation of Kant's views, he has placed man as the center, as required by the spirit of modernity and the humanism that governs it, and does not consider originality for religious rituals in its religious term. On the other hand, Allameh, based on the belief in God's absolute ownership, considers man as a being who is an absolute servant in front of God's creative and legislative will and has no choice but to be a servant.

Keywords: Worship, Kant, Allameh Tabatabaei.

Introduction

The aim of this research is to investigate the ritual aspect of religion in the modern age. It is carried out in the form of analyzing two different approaches to worship: Kant's negative approach and Allameh Tabatabai's positive approach. The most important goal of the research is to show the severity of the basic differences between these two opposing approaches, which itself indicates that despite all the doubts about the validity of religious acts and rituals, especially in the modern age, Kant's refutation of worship cannot be used as an

*Corresponding author

Alavi, F., & Yazdani, N. (2024). An analysis on the ritual aspect of religion from the perspective of Kant and Allameh Tabatabaei; from denial to confirmation. *Comparative Theology*, 14(30), 163-184.

2322-3421© University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<https://doi.org/10.22108/coth.2024.137486.1819>

argument by critics of worship in the Islamic paradigm. A look at the background of the present study shows that despite the various works done in relation to rituals, no comparative research has been done on the subject of worship in relation to Kant and Allameh Tabatabai (two effective thinkers in two different intellectual paradigms- human-centered and God-centered).

Materials and Methods

This research, using a descriptive-analytical method, deals with the analysis and comparative comparison of the intellectual basics of Kant and Allameh, which are directly related to the subject of worship. In fact, an attempt has been made to go beyond the apparent similarities and differences to the real differences and commonalities and to explain them. Although the difference in every basis will not necessarily lead to a difference in theories, it can help to understand the views and compare them and make understandable the difference in results and consequences.

Research Findings

The fundamental differences between the two competing positions regarding worship are Kant's idealistic epistemology and the Humanism resulting from it in contrast to Allameh's realistic epistemology and its result, putting God at the top as the absolute creator, owner, and ruler of being. Then, the appearance of the results of these two epistemological systems in their philosophy of religion deals with the imposition of man on God, the transfer of religion from theory to practice, the fixing of natural religion, the reduction of religion to morality, and finally enumerating the contra-reason aspects of worship (in the negative position of Kant) against the pure slavery of man before God, the reasonableness of religion, the fixing of revealed religion, the mixing of religion and morality, and finally the rationality of worship (in positive position of Allameh).

Discussion of Results and Conclusion

The origin of the different intellectual positions of Kant and Allameh regarding the dignity of worship in the modern age is their different epistemological basics and their appearance in the interpretation of man, God, and religion. Of course, both thinkers are of the same mind in confirming the necessity of the legislative aspect of religion for traditional humans. The opportunity obtained for human reason after the Copernican revolution and in fact, the genetic limitations of reason influenced by Christian teachings, which convinced Kant to release religion from the clutches of reason, actually took place in the name of religion but in favor of reason. In contrast, Allameh is affected by Islamic thought, and the God-centeredness arising from it, while maintaining the position of reason as the only cognitive faculty, presents a different interpretation of the philosophy of religion, which leads to the confirmation of the necessity of revealed religion for the happiness of hereafter as well as the benefit of this world. One of the notable aspects of Allameh's statements in opposition to Kant is the emphasis on the mixing of moral and jurisprudential rulings, including the command to worship in religion, as well as the explanation of the permanent effects of the rituals on human life in general. Based on this, the revealed religion is not put aside, nor is its dignity reduced to mere human morality, nor is considered pointless and ineffective. Therefore, Kant cannot be a suitable alternative to the traditional narratives of worship in today's Islamic society.

تحلیلی بر بعد عبادی دین از منظر کانت و علامه طباطبایی: از ادبار تا اقبال

فخرالسادات علوی*، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران

f.alavi@meybod.ac.ir

نجف یزدانی، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران

yazdani@meybod.ac.ir

چکیده

ابعاد و ساحت‌های مختلفی برای دین بیان شده است؛ یکی از این ساحت‌ها ساحت عملی و عبادی دین است. ساحتی که در آن متدین از آن جهت که متدین است، مکلف به عمل کردن به مناسک و اعمال عبادی خاصی است؛ اما براساس چه مبنایی این بعد از دین پذیرفتنی بوده و آیا بر انجام این اعمال آثاری مترتب است. این مقاله به روش تو صیفی تحلیلی بر آن است تا مبنای تفکری کانت و علامه طباطبایی در رابطه با عبادات دینی را بررسی کند. مطابق تفسیر رایج از آرای کانت، او به اقتضای روح مدرنیته و اومانیزم حاکم بر آن، انسان را محور قرار داده و اصالت و موضوعیتی برای تعبد الهی به معنای مصطلح دینی آن، قائل نیست. در مقابل، علامه با مبنای اعتقاد به مالکیت مطلق الهی، انسان را موجودی می‌داند که در مقابل ولایت تکوینی و تشریحی خداوند، عبد مطلق است و شأنی جز عبد بودن و عبادت کردن ندارد.

واژه‌های کلیدی

عبادات، کانت، علامه طباطبایی

طرح مساله

دارد و برخی به‌ویژه در اندیشه مدرن، در پی انکار و نفی نیاز به آن برآمده‌اند. از این بخش سوم تعبیر به بعد عبادی / مناسکی / شعائری / عبادات شرعی و گاهی (به‌ویژه در بیان منتقدینش) بعد تشریفاتی / ظاهری دین می‌شود. بر این اساس، مراد این نوشتار از عبادت، اعمال شرعی

دین براساس آموزه‌های دینی به سه بخش عقاید، اخلاق و مناسک تقسیم می‌شود. درباره بعد عقیدتی و اخلاقی دین اتفاق نظر است که اساس دین بدون این دو معنا ندارد؛ اما درباره بخش سوم اختلاف نظر جدی وجود

* مسؤل مکاتبات

علوی، فخرالسادات، یزدانی، نجف. (۱۴۰۳). تحلیلی بر بعد عبادی دین از منظر کانت و علامه طباطبایی: از ادبار تا اقبال. *الهیات تطبیقی*، ۱۴ (۳۰)، ۱۶۳-۱۸۴.



زندگی می‌کند، به دین الهی و تکالیف شرعی و ظواهر دین محتاج است، چه از نظر علم و کمال به اوج رسیده باشد و چه ناقص باشد، چه در توحش به سر ببرد و چه در اوج تمدن باشد؛ البته از باطن دین نیز نباید غافل شد. در این راستا سؤال اساسی پژوهش حاضر این است که چه مبانی‌ای در بطن این دو رویکرد متخالف وجود دارد. به عبارت دقیق‌تر، کانت بر چه اساس و منطقی به تعبد سنتی پشت می‌کند و علامه بر چه اساس و مبنایی تمایزی برای تعبد انسان مدرن از انسان سنتی در نظر نمی‌گیرد و امر به عبادات در دین را برای همه زمان‌ها و افراد می‌داند. شیوع پدیده معنویت‌های شریعت‌گریز (تدین بدون التزام به تعبد سنتی) در عصر حاضر، ضرورت انجام این قبیل پژوهش‌های تطبیقی درباره مبانی اقبال و ادبار به عبادات در نظام‌های مختلف فکری و فلسفی را آشکار می‌کند.

درخور ذکر است در تفاسیر نوظهور از الهیات کانتی در سه دهه اخیر، سخن از تفاسیر جدید (مثبت) در برابر تفاسیر سنتی (که آن را منفی می‌نامند) به میان آمده است (صالحی اردکانی، ۱۳۹۸، ص. ۷۵-۷۶). در تفاسیر مثبت که استیون پامکوویست از سردمداران آن به حساب می‌آید، ضمن تأکید بر اهمیت آثار متاخر کانت به ویژه دین در *محدوده عقل تنها*، با این قول رایج که کانت اخلاق را مستقل و مستغنی از دین دانسته، مخالف‌اند (Palmquist, 1992, p.130)؛ در حالی که در تفاسیر منفی، ضمن کم‌قوت تلقی کردن تلاش‌های متأخر کانت، او را تحلیل‌برنده دین به اخلاق و نافی شئون فرااخلاقی دین از جمله عبادات و شعائر دینی تلقی می‌کنند (Cassirer, 1981, p.381). نویسنده این پژوهش، در موضوع مورد بحث، تفاسیر منفی را بر تفاسیر مثبت ترجیح می‌دهد و سطور خود در تقریر کانت را با ادبیاتی می‌نگارد که همخوان با این تفاسیر منفی و رایج است؛ زیرا نخست، الهیات بعد از کانت و نقادی وی، نمی‌تواند به روال سابق

مشخصی است که پیروان یک دین مکلف‌اند آن را با کم و کیف تعیین‌شده در دین خود در پیشگاه خدا به انجام برسانند و این اعمال، مظهر مهم‌ترین تجلی پرستش خداوند به‌شمار می‌آید. دلیل اصلی انجام چنین اعمالی این است که خداوند از بندگانش خواسته آنرا انجام بدهند (Hawting, 2006, p.555). در رابطه با این معنای خاص، برخی معتقدند عبادات تأثیری بر سعادت انسان ندارد و برای رسیدن به معنویت و سعادت، تنها کافی است که انسان پایبند به اخلاق باشد؛ چیزی که گاهی از آن، با عنوان معنویت‌های جدید یا معنویت‌های شریعت‌گریز سخن می‌گویند. ایمانوئل کانت، متفکر بزرگ نظام‌ساز مدرنیته، از کسانی است که براساس مبانی فلسفی خود، درصدد نفی اصالت بعد عبادی دین است و تأکید بر این بعد را در دوره مدرن به‌منزله بدعت‌هایی انسانی و میراثی به‌جامانده از دوران خامی بشر سنتی تلقی می‌کند. به اعتقاد او، هر اقدام دینی اگر برخاسته از اخلاق عقلانی ناب نباشد، بلکه براساس انگیزه‌های دینی (نهفته در بن عبادات) همچون جلب رضایت و لطف خدا باشد، نوعی اغوای دینی و شبه خدمت به خدا است که هرچند احساسات و بی‌قراری بشر را نیز تا حدی تسکین بدهد، خدمت واقعی به خدا و یک عمل اخلاقی راستین انسان‌ساز به‌شمار نمی‌آید. در مقابل این نوع نگره نسبت به دین، متفکرانی هستند که مدافع اصالت و ضرورت همیشگی بعد عبادی و مناسکی دین هستند؛ از جمله این متفکران، علامه طباطبایی، فیلسوف و مفسر اسلامی است که براساس مبانی حکمی خود به دفاع همه‌جانبه از این بعد دین پرداخته است. از نگاه علامه، خضوع در برابر موجود متعالی، به‌عنوان رب، پدیده‌ای همگام با تاریخ بشریت و گویی همزاد با اوست. او تکالیف الهی را که اعمال ظاهری عبادی از مهم‌ترین آنها است، لازمه وجود انسان دانسته و معتقد است انسان تا زمانی که در این دنیا

۱. عبادت در معنای عام تداعی‌کننده تخلق به اخلاق انسانی است که فارغ از علقه‌های مذهبی، به‌خودی‌خود ارزش تلقی می‌شود.

وجود این دو سنخ تفسیر، تأثیر بنیادی بر اصل ادعای این نوشتار در رابطه با مواضع کانت در قبال مقوله عبادت دینی نداشته باشد. مکتوبات کانت (درمجموع از تألیفات معرفت شناسی اش گرفته تا آثار اخلاقی و نیز الهیاتی اش) چه مخرب الهیات یا دست‌کم، تقلیل‌دهنده آن به اخلاق تفسیر شود، چه اصلاح‌گر آن و حتی هادی به نوعی عرفان،^۶ به هر حال او از رویکرد سنتی به عبادت در بستر دینداری رایج رویگردان است، هم در ساحت اندیشه‌ورزی، هم در زندگی شخصی خود (کورنر، ۱۳۸۰، ص. ۵-۳۲۴)؛ ولی اندیشمندی همچون علامه طباطبایی به‌عنوان یک فیلسوف مسلمان (که برخلاف بسیاری از فلاسفه مسلمان، به‌طور جدی به طرح مباحث فلسفه اخلاق پرداخته) براساس مبانی فلسفی خود که مستند به شواهد قرآنی و روایی نیز است، له عبادت در بستر رویکرد سنتی احتجاج می‌کند. او ضمن تأیید تعامل سازنده دین و اخلاق و هم‌افزایی‌های آن دو، به جای اصالت‌دادن صرف به بعد اخلاقی دین، برای بعد فقهی و تشریحی آن نیز اعتبار تام و تمامی قائل است.

۱. مبانی کانت در ادبار به عبادت:

اما چرا کانت به‌عنوان یکی از نقاط عطف مهم - اگر نگوییم مهم‌ترین - در فضای فکری دوره جدید،^۷ به انتقاد

(پیشاکانتی) خود برگردد و فضای حاکم بر الهیات پساکانتی نیز همان‌طور که جان ای اسمیت در مقاله فلسفه و دین در *دیره/المعارف دین* نشان داده، عموماً در سیطره سه جریان عمده است که هسته محوری آنها حول تفاسیر منفی از آثار الهیاتی کانت می‌شود: ۱. واکنش‌های قائل به تفکیک عقل از ایمان^۱ که گوهر دین را ایمان، و ایمان را ورای چون و چراهای عقل می‌دانستند. ۲. واکنش‌های الحادی^۲ و ۳. واکنش‌های قائل به خصوصی‌سازی زبان دین،^۳ با تأکید بر جستجوی معنای مفاهیم دینی در متن زندگی یک دیندار (اسمیت، ۱۳۷۴، ص. ۶-۱۵۴). سوم، تفاسیر جدید منتقدان و مخالفان زیادی دارند و حتی چنانچه روزی این تفاسیر بتوانند اعتباری همسنگ تفاسیر منفی کسب کنند یا بر آن تفاسیر منفی فائق آیند. این هرچند اعاده حیثیتی برای کانت در حوزه الهیات است و نام او را از زمره مخالفین آن خط بزنند، ادله و عبارات فراوان کانت علیه عبادت مصطلح در ادیان دیگر از ذهن تاریخ پاک نخواهد شد^۴ و یکی از الگوهای ماندگار برای کسانی است که همچون کانت به دنبال عقلانی‌کردن هر چیزی حتی دین هستند و در این میان، بعد عبادی دین به دلیل صبغه عقل‌گریز و فراعقلی خود بیشتر مورد تردید و حذف یا اصلاحاتشان قرار می‌گیرد؛^۵ سوم، به نظر می‌رسد

^۱ کی برگور، مارتین بوبر و کارل بارت از نام‌آشنایان این رویکرد تفکیکی هستند.

^۲ مورد دفاع ویژه پوزیتیویست‌ها

^۳ الهام‌گرفته از ویتگنشتاین مبنی بر تمایز زبان دینی از سایر زبان‌ها در بستر انواع بازی‌های زبانی

^۴ در تاریخ فلسفه کم نیست؛ مسئله‌هایی که به رغم اینکه طراحش پاسخ‌هایی برای آن یافته، اصل مسئله پرقوت باقی مانده و پاسخ‌ها به فراموشی سپرده شده‌اند.

^۵ درخور تأمل است که ادبیات حاکم بر ادله و عبارات مخالفان تعبد و تدین سنتی در کشور ما - با اینکه نه مسیحیت بلکه اسلام بر آن حاکم است و در اسلام این بعد عبادی و مناسکی شاخص محسوب می‌شود - کاملاً متأثر از کانت وفق تفاسیر منفی‌نگر است. درواقع با کسانی روبه‌رو هستیم که هرچند منکر خدا و حتی وحی و معجزات

نیستند، یک دین معقول را دینی اخلاقی و مشتمل بر فرامین و اجزایی سازگار با استقلال فکر انسان و کاملاً تعقل‌پذیر می‌دانند؛ بنابراین، برخورد گزینشی با انواع مناسک موجود در دین سنتی داشته، شاخص دینداری در عصر جدید را تخلق می‌دانند و به بیان دقیق‌تر تعبد (پای‌بندی به مناسک) را به تخلق تعریف می‌کنند.

^۶ جالب است که شهید مطهری معتقد است فرجام تدابیر امثال کانت، همان اشعری‌گری تاریخی است (مطهری، ۱۳۸۶، ص. ۶۳).

^۷ کانت در این زمینه به شدت متأثر از هیوم (نویسنده رساله "گفت و شنودهایی درباره دین طبیعی") است که می‌گفت مسیحیان باید از تلاش خود برای معقول نشان دادن دین دست بکشند؛ زیرا دین نه بر پایه عقل، بلکه بر پایه ایمان استوار است؛ ایمانی جزمی که از حوزه تجربه و زندگی روزمره که زمینه همه تلاش‌های بشری است، فراتر می‌رود (برنر، ۱۳۸۰، ص. ۷-۳۰۶). هیوم و به تبع او کانت، عقل

از بعد عبادی دین می‌پردازد. پاسخ مختصر و مفید این پرسش این است که به گمان او، تشریفات و مناسک دینی و آیین‌های مذهبی منافعی با روحیه عقل‌محور دوره روشنگری است. چرایی این ادعا را باید از دل نظام فلسفی کانت استخراج کرد:

۱-۱. معرفت‌شناسی ایدئالیستی (و بسط ضابطه‌های

آن در الهیات):

براساس تقریر ابداعی کانت از معرفت که خود آن را ایدئالیسم استعلایی می‌خواند و مبنا و شالوده نظام فکری او را می‌سازد، نخست، آغاز معرفت از شهود حسی است (کانت، ۱۳۹۴، ص. ۱۰۱) و هر گونه معرفتی که قرین با تجربه حسی نباشد منتفی است (هارتاک، ۱۳۸۷، ص. ۳)؛ دوم، انسان به‌عنوان سوژه یا «من» استعلایی، پاره‌ای صور ماتقدم را مرحله به مرحله بر برابریستاهای معرفتی خود اطلاق می‌کند؛ شامل: اطلاق صور زمان و مکان بر داده‌های خام حس (کانت، ۱۳۹۴، ص. ۱۱۲-۱۰۳؛ کورنر، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۳-۱۵۸)؛ پس از آن، اطلاق صور ۱۲ گانه (کانت، ۱۳۹۴، ص. ۱۶۸؛ کورنر، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۶-۱۸۰) و اصول ۸ گانه فاهمه بر صور زمانمند و مکانمند حسی (کانت، ۱۳۹۴، ص. ۲۴۸ به بعد؛ کورنر، ۱۳۸۰، ص. ۲۲۷-۲۱۶)؛ سپس، اطلاق یگانه اصل عقل محض بر احکام صادره از فاهمه (کورنر، ۱۳۸۰، ص. ۲۵۱-۲۵۰). از جمله مهم‌ترین نتایج این ایدئالیسم عبارت‌اند از: نخست، سلب معناداری معرفتی از قلمروی امور غیرمادی و غیرتجربی؛ به این دلیل که محدوده مجاز فعالیت قوای شناختی بشر صرفاً عالم طبیعت است (کانت، ۱۳۹۴، ص. ۵۴)؛ و دوم، ترسیم محدودیت انسان در شناخت حتی امور مادی و تجربی؛ چنین محدودیتی از این‌روست که هیچ‌یک از این ۲۳ قسم دخل و تصرف قوه شناختی، حکم خود عالم خارجی نیست؛ حکم ماتقدم من است درباره عالم خارج و به این

ترتیب است که کانت به تمایز تعیین‌کننده خود میان نومن و فنومن (پدیدار) قائل می‌شود (کانت، ۱۳۸۸ الف، ص. ۲۰۳-۴). شناخت ما شناختی است معطوف به پدیدارها و این یعنی ایدئالیسم یا اصالت ایده‌های ذهنی انسان^۱. یکی از دلالت‌های شایان توجه قول به چنین تمایزی، فرض فاصله‌ای طی‌ناشدنی میان انسان و جهان خارج از انسان است که می‌تواند به معنای نفی امکان دستیابی انسان به معرفت خداوند و آنچه به خداوند مربوط است (یعنی الهیات به‌طور عام و حوزه تعبدی آن به‌طور خاص) نیز باشد؛ چیزی که هنری آلیسون از آن تعبیر به «خوانش جهان‌های دوگانه از الهیات کانتی» کرده است (Allison, 1983, p. 3-4) و مایکلسون آن را به‌منزله «تحلیل محدودیت‌های فلسفه استعلایی بر الهیات» می‌داند (Gordon & Michelson, 1999, p. 137).

۱-۲. انسان‌محوری (و تابع قرار دادن جنبه‌های

الوهی):

کانت محدودیت مذکور معرفتی انسان را به یک فرصت برای او تبدیل می‌کند و به استناد تصرفات ۲۳ گانه فوق، انسان را عنصر محوری و فعال معرفت قلمداد می‌کند؛ این تصرفات برخاسته از قوه خاص معرفتی انسان یعنی عقل است که با وجود محدودیت معرفتی‌اش، انسان را در مقام موجودی عاقل و صاحب معرفت، موجودی منحصر به فرد می‌سازد. انسان این یگانه امر والا و غایه الغایات خلقت (کانت، ۱۳۹۸، ص. ۴۱۴) از این پس، ملاک و معیار صدور حکم برای اصل موجودیت و همچنین، نحوه موجودیت موجودات واقع می‌شود و از این نظر، تفاوتی میان موجودات در نظر گرفته نمی‌شود؛ حتی اگر این موجود خدا باشد.

کانت در پی بسط تجلیات خودآیینی عقل انسانی

۱. ناگفته نماند که کانت با وجود ایدئالیسم معرفتی خود، به لحاظ تجربی یک «واقع‌گرا» است.

۲. به‌عنوان امری واقع در حیطه امور جهان خارج از انسان

برخاسته از زمینه تجربه حسی را می‌پذیرند؛ حتی قول کانت به صور پیشینی ذهن، این زمینه تجربی را به رسمیت می‌شناسد و بر مبنای آن، فعالیت ادراکی خود را انجام می‌دهد.

علت نخستین، یعنی همان واجب‌الوجود فلسفه یا خداوند دین نرسیم. اساساً قرار کانت در معرفت‌شناسی خود، تبیین طبیعت با خود طبیعت است. به اقتضای نگاه انسان‌محور، مبنای هستی‌مندی، قوه ادراکی انسان است؛ طبق این قوه، انسان (سوژه) نه قوه‌ای برای درک معرفتی خدا دارد و نه اصلاً در حوزه علم (ساینس) نیازی به او دارد؛ نظام حاکم بر جهان به گواهی این علم، نظامی علی، خودگردان و مکتفی به ذات است؛ البته از یک نظر غیرعلمی همچنان به خدا نیازمندیم: تأمین و تضمین «همراهی» فضیلت و سعادت (احمدی، ۱۳۹۲، ص. ۹۲)؛ در این دنیا لزوماً انسان‌های فضیلت‌مند سعادت‌مند نیستند. علاوه بر اینکه بسیاری سعادت‌مندی که از فضایل اخلاق برخوردار نبوده و نیستند؛ به همین سبب، ضرورت دارد جهانی کامل‌تر از دنیای موجود در کار باشد که در آنجا به همراهی و همنشینی تام فضیلت‌مندی و سعادت‌مندی بتوان دست یافت. گارانتی وجود و تحقق چنین جهانی (که لازمه تحقق اخلاق است) خیر اعلی یا همان خداوند است (کانت، ۱۳۸۹، ص. ۸۹-۱۸۸)؛ البته این برهان اخلاقی به گمان منتقدین، ولو فرض خداوند را توجیه کند، راه به خدای ادیان نمی‌برد (ملکیان، ۱۳۷۷، ص. ۱۳-۱۱۲). خدای همه‌کاره و «کل یوم هو فی شأن» ادیان کجا و خدایی که نقش او پس از یک لادری‌گری عام (و صرفاً به تبع نیازمندی انسان)، به تضمین‌گری معیت فضیلت و سعادت تعبیر می‌شود، کجا؟!

۲-۱. انتقال دین از حوزه عقل نظری به حوزه عقل عملی (و به‌طور ویژه تحمیل "خود" بر فرامین الهی):

بعد از خلع سلاح عقل نظری در حوزه هیات، کانت تلاش می‌کند تا با بهره‌گیری از پتانسیل‌های عقل عملی، به تحقق هم‌زمان دو مطلوب خود (یعنی تداوم انسان‌محوری

(موسوم به انقلاب کوپرنیکی)، از خودآیینی انسان در ساحت عقل عملی نیز سخن به میان می‌آورد که هرچند اخلاق و دین اخلاقی را که مورد تهدید توأمان تجربه‌گرایی و نیز روایتی از عقل‌گرایی قرار گرفته بود، از خطر انهدام و نسبی‌گرایی نجات داد؛ اما دست به خطر بزرگی می‌زند: در مرکز نشانیدن انسانی صاحب اراده، مملو از اقتضائات، زیاده‌خواه و متمایل به سلطه؛ و اکنون که محوریت را به دست آورده، مایل است نه فقط در بعد معرفتی، در هر بعدی، هر غیر خودی را به‌عنوان ابژه (متعلق معرفتی خود در مقام سوژه)، تحت تملک مطلق خود ببیند و درصدد تحمیل خود بر آن است؛ ازجمله نتایج قول به این مبنا این موارد هستند:

۱-۲-۱. قول به مالکیت مطلق انسان بر همه چیز (و

به‌طور ویژه تحمیل خود بر خدا)

واقعیت این است که کانت حکم به مالکیت مطلق انسان را از علم کامیاب تجربی زمان خود گرفت که طبق آن، رسالت انسان، سالاری بر نیروهای کر و کور طبیعت است (احمدی، ۱۳۹۲، ص. ۲۳۴). شاید مهم‌ترین سؤالی که در برابر قول به چنین سالاری و مالکیتی برای انسان، به ذهن خطور می‌کند این است که: بر فرض که بقای عالم موجود را به دست تدبیر انسان سپردیم، اما حدوث آن را چگونه تبیین کنیم. کانت در نقد اول در مبحث ایدئال عقل محض که به نقد براهین سنتی اثبات خدا اختصاص دارد، یکی از سه قسم براهانی که به آن حمله بی‌رحمانه دارد، همان برهان امکان و وجوب یا برهان جهان‌شناسانه است که وجود ممکنات نیازمند را دلیل بر وجود واجب‌الوجودی بی‌نیاز موسوم به خدا می‌داند که دست‌کم علت حدوث و خلق نخستین ممکنات است؛ اما طبق آنالوژی دوم تجربه در طبیعت هر رخدادی علتی دارد و بنابراین، هیچ اشکالی ندارد پی در پی علتی پس از علت دیگر بیاید و هرگز به یک

۲. تبلور این جنبه از فلسفه کانت در جریان ایدئالیسم مطلق هگلی دیده می‌شود.

۱. این دستاورد را تفاسیر منفی‌نگر نیز تأیید می‌کنند (Walsh, 1997, p.3)

و تثبیت الهیات) نائل شود. راهکار او پس زدن معرفت به منظور بازکردن جایی برای ایمان است (کانت، ۱۳۸۸ الف، ص. ۶)؛ همین تدبیر او را مجاز به این ادعا می‌کند که «حتی بدون اینکه مطمئن باشیم خدایی هست، می‌توان معتقد بود خدایی وجود دارد» (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۱۲۴). عقل عملی نه جای حصول معرفت و عینیت‌بخشی به شیء، بلکه عرصه فعلیت‌بخشی به اراده و اخذ تصمیم است. اینجا است که به انسان احساس مکلف‌بودن دست می‌دهد. این حس تکلیف در بیان کانت به صورتی تبیین می‌شود که جاده خودآیینی را بیش از پیش برای عبور امن انسان مهیا کند: انسان باید تنها از آنچه خود (عقل عملی) وضع کرده است، تبعیت کند و آنچه دیگران وضع کرده‌اند را صرفاً مشروط به انطباقش با مصوبات عقل خود بپذیرد. قوانین و اوامر الهی نیز مشمول این قاعده قرار می‌گیرند. این اخلاق (دین جدید) از آنجا که مستخرج از عقل انسان است، تابِ عنا صر عقل‌گریزی از قبیل مناسک را ندارد و در عوض، اوامر اخلاقی در آن موقعیتی ویژه می‌یابند. تجلی این بی‌تابی در مواضع مختلفی از مکتوبات کانت مشاهده می‌شود:

۱-۲-۲-۱. وضع دین طبیعی در برابر دین وحیانی:

یکی از تجلی‌های مهم انسان محوری کانت در عرصه دین که در بالا از آن تعبیر به تحمیل «خود» بر فرامین الهی شد و مبادی نظری آن نیز در عنوان قبلی آمد، رجحان دین طبیعی بر دین وحیانی است. کانت در مقاله دین طبیعی خود در درس گفتارهای فلسفه اخلاقش، در حالی که تبلور «پیشرفت طبیعی اخلاق در دین» را در دین طبیعی می‌جوید، از دینی از طریق اخلاق و بدون توسل به الهیات و بدون خداشناسی سخن می‌گوید. در این مقاله او

از دینداری تعبیر به «رفتار خیر مطابق با اراده الهی» می‌کند و رفتار دینی را رفتاری برخاسته از یک زمینه اخلاقی می‌داند؛ همچنین، تأکید دارد که محرک اصلی رفتار باید فضیلت باشد نه دیانت (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۶-۱۲۵)؛ بنابراین، اگر از مطابق‌بودن با اراده الهی سخن گفته شود، به سبب خیربودن ذات باری است که قاعدتاً می‌باید انسان را از طریق فضیلت ملزم به رفتار خیر کند و به هیچ‌وجه مراد، فرمان‌گرفتن از خدا، به‌جای اخلاق مورد انشای عقل نیست. در دین در محدوده عقل تنها نیز دین، انسانی و طبیعی تعریف می‌شود: دین عبارت است از «شناخت تمام تکالیف ما بمتابجه اوامر الهی» (کانت، ۱۳۸۱، ص. ۲۰۵)؛ همچنان که پیش‌تر در *نقد عقل عملی* دقیقاً با همین عبارت دین را تعریف کرده است (کانت، ۱۳۸۹، ص. ۲۱۲). با فرض خدای برآمده از این تعریف به‌عنوان خدایی درون ذهنی و متعلق باور (نه شناخت) و هادی هر عمل اخلاقی به سوی خیر، برای بعد عبادی دین به‌عنوان وظایفی تکلیف‌شده بر انسان از جانب خدا محلی از اعراب قائل نمی‌شویم. همان‌طور که آلن‌وود در مقاله معروف *دئیسم خود با مرور عبارات کانت در باره دین خاطر نشان می‌کند*، طبق تعبیر فوق، برای اینکه دین وجود داشته باشد نیازی نیست هیچ وظیفه خاصی نسبت به خدا وجود داشته باشد، بلکه همین که ما معنایی (نه معرفت نظری) از خدا داشته باشیم و بتوانیم وظایف انشای عقل خود را «به‌مثابه» چیزی که خدا انجامش را از ما خواسته در نظر بگیریم، کفایت می‌کند (Wood, 1991, p.7-8). تکالیف مورد انشای انسان نیز تکالیفی اخلاقی (نه عبادی) برگرفته از عقلانیت عملی است؛ البته ادیان وحیانی نیز حاوی فرامین اخلاقی هستند؛ اما به‌واسطه ابتدای این فرامین

انسان بتواند حکمت آن را به‌طور کامل دریابد، انتظاری ناهجا است؛ در همین راستا او منابع الهیات دین طبیعی را برخاسته از عقل سلیم (و نه تأمل نظری) می‌داند (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۱۲۳).

^۱ . به هر حال نیاز به دین و الهیات، نیازی نیست که بتوان آن را نادیده گرفت.

^۲ . البته وقتی کانت دین را (در هیئت اخلاق) از ساحت عقل نظری که عرصه شناخت است، به ساحت عقل عملی منتقل می‌کند، انتظار اینکه محتوای دین از جمله امر به مناسک به بندهای عقلانیت نظری درآید و

«بشری، اما مطلق» (غیرنسبی و غیر شخصی) را دارد. به این ترتیب، در مقدمه کتاب دین آشکارا اعلام می‌کند انسان برای سامان‌دادن به کار خویش ابدأ نیازمند دین نیست؛ بلکه قوه عقل عملی ناب برایش کافی است (کانت، ۱۳۸۱، ص. ۴۰). عقل عملی با وضع احکام اخلاقی، هسته دین را برای جهان متمدن و مترقی ما حفظ می‌کند؛ اما پوسته سنتی آن را می‌کند و همچون بسیاری از سنت‌های منسوخ دیگر به دور می‌اندازد؛ باور به معجزات، نماز، دعا و نیایش، توکل، نذر، زیارت و تمامی اعمال عبادی دین در زمره همین سنن منسوخ قرار می‌گیرند. به گمان کانت نه فقط مسیحیت، تمام ادیان تاریخی پر از سنت‌هاست و او از جملگی آنان با عنوان دین مراسم عبادی یاد می‌کند و در مقابل آن از دین عقلانی مصلح اخلاق سخن می‌گوید (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۴-۱۵۳). نکته شایان توجه اینکه تبدیل دین نوع اول به نوع دوم را در جریان تکامل تاریخی از انسان اجتناب‌ناپذیر می‌داند؛ راه آن نیز حذف عنصر الهیاتی دین اول یعنی تشریفات و مراسمات ظاهری است (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۱۲۴). فقط رفتار شایسته است (نه عبادات) که ما را لایق تأییدات عالم بالا می‌گرداند (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۱۲۸).

۱-۲-۳. تعبیر عبادات به عنصر عقل ناپسند دین

عبادت (به معنایی که مراد نوشتار حاضر است و در طرح مسئله به آن اشاره شد) با بهره‌گیری از واژگان نظام کانتی حاکی از برقراری رابطه میان عالم فنومنال با عالم نومنال است و از آنجا که تلاش کانت حتی در نقد سوم برای پیوند زدن گسستگی که نقد اول او میان نومن و فنومن

بر امر الهی، گرفتار دگرآیینی است و در بیان کانت ادیانی خرافاتی خوانده می‌شوند که به‌جای تبعیت از عقل، تابع غیر خود از جمله آرای من‌قول‌اند (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۱۳۲).

۱-۲-۲. تقلیل دین به اخلاق

کانت سر آن نداشت که دین را به‌طور کامل از بین ببرد؛ اما مدافع و مؤید دین و حیانی سنتی نیز نبود. دین طبیعی برخلاف دین و حیانی، مجموعه احکامی است منشأگرفته از طبیعت انسان (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۱۲۵) و هدف آن نیز نه اموری ماورای طبیعی همچون تعالی و تقرب و سعادت‌مندی اخروی، بلکه بهبود کیفیت زندگی دنیوی انسان است؛ دینی که حتی با صرف احتمال وجود خدا به قوت خود باقی ست (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۱۲۴)؛ مادامی که آگاهی من از تکلیف اخلاقی با این اندیشه جان‌گرفته باشد که اگر خدایی وجود داشته باشد، انجام تکالیف مورد فرمان او قرار گرفته است (کانت، ۱۳۸۱، ص. ۲۰۵). از این دین بدون خدا و فاقد پرستش نیروی ماوراءالطبیعه، اما حاوی فرامین عملی، تعبیر به دین اخلاقی می‌شود (صانع‌پور، ۱۳۸۸، ص. ۹۷): یک دین مبتنی بر اخلاق (برخلاف سنتی که اخلاق را مبتنی بر دین می‌دانست)؛ و این اخلاق انشای کسی جز خود انسان نیست؛ قاعده طلایی این اخلاق خودآیین که او در آثار اخلاقی‌اش یعنی *نقد دوم و بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق* به بیان‌های مختلف، متذکر آن می‌شود، این است که به گونه‌ای عمل کن که بتوانی بخواهی قانون رفتار تو قانون عام همگان باشد (کانت، ۱۳۶۹، ص. ۷۹). قاعده‌ای که از هر نظر استناداردهای لازم برای کلید مورد نیاز اخلاقیات

۲. زیرا در عالم طبیعت، موجود عاقل دیگری غیر از انسان سراغ نداریم که قادر باشد با تکیه بر عقل خود، احکام اخلاقی صادر کند؛ به همین سبب مبدأ و مقصد و تابع و متبوع اخلاق، انسان است.

۳. کانت مسیحیت را علاوه بر قول به سنت‌های عمومی فوق، گرفتار آفتی بدتر نیز می‌داند؛ اینکه وجدان انسان را در معرض سلسله‌مراتبی از کشیشان قرار داده و این چیزی است که به‌جای آزادسازی روح آدمی (به‌عنوان رسالت راستین دین) روح را به بندگی می‌کشاند (کانت، ۱۳۸۱، ص. ۱۳۴).

۱. طبق نظام کانتی، اگر خدایی موجود باشد، قطعاً آفریننده این جهان خواهد بود؛ ولی بحث در این است که هیچ‌گونه برهان «علمی» (مبتنی بر عقل نظری) برای اثبات این موجودیت نمی‌توان اقامه کرد؛ چه از راه علیت، چه جز آن؛ اما عقل عملی اقتضائات متفاوتی درباره خداشناسی دارد و به‌واسطه لزوم تضمین همراهی فضیلت و سعادت، به لزوم فرض ایده خدا می‌رسد؛ البته قول به این لزوم، نه یک «شناخت» بلکه موضوع یک «باور» است (خداباوری، نه خداشناسی). همین نکته مبنای ایمان‌گرایی کانت و متأثران او می‌شود.

ترسیم کرد، موفق نبود، نمی تواند وجه عقل پسندی برای عبادات به عنوان حلقه واسط و وسیله ارتباط انسان و خداوند بیابد: شخصی که به انجام افعالی متوسل می شود که ذاتاً دارای خصوصیتی نیستند که مورد رضای خدا (یعنی واجد شأن اخلاقی) واقع شوند؛ بلکه فقط وسیله محسوب می شوند. این رضای الهی درباره او و بنابراین، تحقق خواسته ها و آرزوهایش، مشمول این اغوا است که او دارای چنان هنری است که می تواند از طریق وسایل تماماً طبیعی یک تأثیر فوق طبیعی ایجاد کند. به گمان کانت چنین اقداماتی را باید جادو یا بت پرستی یا خدمت دروغین به خدا نامید (کانت، ۱۳۸۱، ص. ۴-۲۳۳).

جنبه غیر عقلانی و ناموجه ادیان سنتی این است که آنچه در دین سنتی (به تعبیر کانت دین تشریفات) به عنوان مصادیق عبادت معرفی می شود، برخلاف تصور مؤمنین و تلقی خود ادیان، فاقد اثربخشی دنیوی است؛ زیرا هیچ سنخیتی میان اعمال عبادی با آن چیزی که به واسطه اعمال عبادی از خداوند می طلبیم، وجود ندارد که یکی بخواهد علت و سبب دیگری بشود. به گمان کانت، اساساً عبادت به درگاه موجود متعالی فاقد ضرورت و بی فایده است، زیرا چنین موجودی نیازهای ما و اوضاع و احوالمان را آشکارا و بلکه بهتر از ما می داند (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۱۴۵)؛ از این گذشته در نظام کانت انسان نمی تواند کاری انجام بدهد که اثر آن فراتر از این جهان برود؛ به همین سبب اعمال عبادی هیچ تأثیری بر خداوند ندارد، و بنابراین، خدمتی به او تلقی نمی شود (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۱۵۴). علاوه بر این، اراده الهی ثابت و تغییرناپذیر است پس ما نمی توانیم انتظار داشته باشیم در مقابل خواهش های ما تغییر کند و مثلاً نواقص اخلاقی ما با پاره ای عبادات و ادعیه مبدل به کمالات شود؛ زیرا در این صورت این، خواهش و التماس آدمی است که عامل پاداش و مجازات واقع می شود نه رفتار درست وی؛ و در این صورت خداوند دیگر یک قاضی عادل و خیرخواه نخواهد بود که کانت چنین تصویری از خدا را بی معنا می شمارد (کانت،

۱۳۹۹، ص. ۱۵۷)؛ بنابراین، جاده رسیدن به کمالات نه از بیراهه اعمال عبادی مرسوم، بلکه از راه تمرین و ممارست برای اخلاقی زندگی کردن می گذرد (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۱۵۵). این همان عبادت راستین و دین مرجوح کانت است؛ دینی که آنرا دین «خوب زندگی کردن» می نامد؛ در مقابل دین «جلب عنایت» که دینی است مضر و به مثابه فریفتن خدا؛ آن چنان که تاجری اهل عبادت در مسیر رفتن به کلیسا دلخوش به عبادت های خود، خریدار ساده لوحی را می فریبد و به شکرانه این تجارت پرسود [فریبکارانه] خدا را سپاس می گوید که چنان معامله ای را نصیب او کرده و موجب شده است مقابل در کلیسا با چنین خریداری برخورد کند (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۱۵۹). بر این اساس، کانت قائل است که ظاهر و آیین های دینی نمی توانند ارزشی برای خدا داشته باشند؛ آنها به خودی خود فاقد هر گونه خیر اخلاقی هستند؛ تنها فایده متصور برای عبادات این است که می توانند واسطه و وسیله ای باشند برای تقویت و تحریک روحیه اخلاقی، تا این روحیه، تجلی خود را هرچه بیشتر در اعمال خیر نشان دهد. اشتباه ما و قصور متولیان کلیسا این بوده که این وسیله را غایت پنداشته ایم و دین را به همین تشریفات و آیین ها و اعمال عبادی معنا کرده ایم. این اشتباه منجر شده است به اینکه در میان دینداران شاهد انسان هایی باشیم که اساساً مقید به اخلاق نیستند و دل خود را به همان وسایل و وسائلی خوش داشته اند؛ بدون اینکه از وسیله برای رسیدن به مقصد بهره گیرند و آنچه در این میان اوضاع را ناگوارتر می کند و گناهکاران را در گناه کردن جری می سازد، امید کاذب به بخشیده شدن از طریق توسل مجدد به همان واسطه ها است (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۱۵۹). به اعتقاد کانت، دین زیان های بزرگی از این رهگذر خورده و بنابراین، در مقاله دین طبیعی به انواع مراسم و تشریفات و نمودهای ظاهری دین تاخته و بسته به نوعشان آنها را خرافه، خطا، بت پرستی و اغوای در دین دانسته است (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۵-۱۳۱)؛ و تأکید دارد خدمت واقعی به خداوند

چیزی جز پای‌بندی به تکالیف اخلاقی مورد انشای عقل عملی نیست!

۲. مبانی علامه طباطبایی در اقبال به عبادات

در بیان زمینه‌های فکری علامه طباطبایی در اقبال به عبادات متناظر با مبانی مطرح‌شده برای کانت، زمینه‌های فکری مخالف علامه با کانت متذکر می‌شود:

۲-۱. معرفت‌شناسی رئالیستی (و بسط ضابطه‌های

آن در الهیات):

علامه طباطبایی در یک زمینه رئالیستی، وجود جهانی خارج از انسان را امری فطری و بدیهی می‌داند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴۸/۱). به لحاظ معرفت‌شناخته نیز ایدئالیسم چه به روایت استعلایی کانت و چه به روایت‌های دیگر، در نظر او مردود است (مطهری، ۱۳۸۷ الف، ص. ۱۶۰). از نظر علامه فرایند شناخت با تجربه آغاز می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق، ص. ۲۶۲)؛ با این حال شناخت در یک فرایند عقلانی (و البته فارغ از دخل و تصرفات ۲۳ گانه به روایت فلسفه استعلایی کانت) شکل می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۷ ج، ۱۵۷/۲). علامه در نظام معرفت‌شناسی خود بر پایه دیدگاه مبنای‌گرایانه، امکان رسیدن به یقین و حقیقت را نیز می‌پذیرد. او با تقسیم علم به حصولی و حضوری و سودمندتر دانستن علم حضوری به سبب خطاناپذیری آن (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷۱/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ ق، ص. ۲۳۷، ۲۶۰) معتقد است: «هر علم حصولی به علم حضوری باز می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷ ج، ۱۳۷/۲؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۹/۱). همچنین، از نظر او، میان علوم تصدیقی یک نوع رابطه شبیه به توالد است. برخی گزاره‌ها پایه و اصل برای نتایج فرعی می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱/۱-۲۳۵-۲۳۶). بدیهیات همان گزاره‌های پایه هستند که بقیه تصدیقات یقینی را می‌توان از آنها اخذ کرد (طباطبایی،

بی‌تا، ج ۲۳۸/۱-۲۳۹). نتیجه چنین دستگام معرفتی امکان دسترسی به واقعیت و حقیقت است؛ به گونه‌ای که از تجربه آغاز کرد و بر مبنای گزاره‌های پایه مبتنی بر علوم حضوری و بدیهیات، با استفاده از عقل و برهان نظامی را شکل داد که یقین را در دسترس می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷ د، ص. ۲۵۷).

البته علامه به محدودیت‌های معرفت و قوای شناختی انسان نیز توجه دارد. عواملی که اصطلاحاً امروزه عوامل غیر معرفتی گفته می‌شوند؛ هم در مراتب علوم حصولی و هم در معرفت‌های حضوری دارای تأثیرند که علامه بیشتر به تأثیر سلبی آنها پرداخته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲۵۰/۲). او در عین حال که برای دستیابی به برخی از علوم، تهذیب و تزکیه را لازم می‌داند، انسان بی‌نیاز از قواعد منطق و اصول عقلی نیز نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴ ج، ۴۲۸/۵). نتیجه این مبنای‌گرایی و سرایت آن به نظام الهیاتی آن خواهد شد که معرفت به خداوند غیرممکن نخواهد بود و با وجود محدودیت‌هایی در برخی از مراتب معرفت به خداوند، به‌طور کلی باب شناخت آن برای انسان بسته نیست. به این ترتیب عقل نه با تحریف واقعیت، مطابق محدودیت‌های خود، بلکه با تطبیق خود با واقعیت به قدر طاقت خود، به این معرفت دست می‌یابد.

این نوع از معرفت‌شناسی نمونه‌ای از چیزی است که از منظر نقد اول کانت، تبیین سنتی معرفت و مبتنی بر عین محوری تلقی می‌شود. بر این اساس، انسان به‌عنوان موجودی برخوردار از عقل بعد از مواجهه با جهان، ذهن خود را کم و بیش شبیه به آن چیزی می‌سازد که با آن روبه‌رو شده است؛ طبیعتاً به هر میزان که این شباهت قوت بیابد، بر رتبه معرفت و بلکه رتبه وجودی صاحب معرفت، افزوده و به حقیقت‌اعلی (که در نظام علامه خداوند است) نزدیک‌تر می‌شود.

عبادت نیست؛ اما می‌تواند مقدمه عبادت یعنی یک زندگی اخلاقی باشد (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۱۵۵).

۱. کانت تأکید دارد که خدمت واقعی به خداوند نه در کلیسا بلکه پس از ترک کلیسا معنا و تحقق می‌یابد؛ مناجات و تضرع در کلیسا

۲-۲. خدامحوری:

برخلاف کانت، علامه به عنوان یک فیلسوف اسلامی، برترین موقعیت در نظام واقع‌گرای خود را به خدا می‌دهد. خداوند نه تنها موجودی واقعی در متن عالم و علت محدثه و مبقیه آن، هستی مطلق و بنابراین، مالک مطلق آن است. از جمله مهم‌ترین تبعات قول به این مبنا برای موضوع مورد بحث پژوهش حاضر، این موارد هستند:

۲-۲-۱. مالکیت مطلق الهی و وجوب ائمة یاد

موجودات در برابر اراده او

خداوند فارغ از محذوریت‌های برخاسته از فلسفه استعلایی کانتی، از منظر فلسفه علامه، نه به عنوان ایدئال عقل محض، بلکه در مقام واقعی‌ترین و برترین هستی، مالکیت تکوینی بر همه موجودات دارد و این مالکیت به نحوی علی‌الاطلاق است که هیچ موجودی در آن دخالت و شراکتی ندارد. از نظر علامه، این مالکیت تکوینی سبب مالکیت تشریحی پروردگار است؛ مالکیتی که سبب می‌شود همه انسان‌ها را به اطاعت و عبادت از خود فراخواند؛ بنابراین، مالکیت واقعی خداوند علت وجوب تسلیم موجودات و به‌طور خاص انسان، در مقابل اوامر تشریحی او و دستوراتی است که خداوند، چه در زمینه کیفیت عبادت و چه در زمینه سعادت دنیا و آخرت‌شان وضع کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶/۳۴۰). از این نظر، جایز نیست در عبودیت تشریحی کسی جز او پرستش شود، چنان که فرموده است: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء/۲۳). آیات متعددی دلالت بر این معنا دارد که همه موجودات از هر جهت تحت مالکیت تکوینی خداوند هستند؛ به همین سبب، خداوند بر آنها مالکیت تشریحی نیز داشته و بنابراین انسان را در همه وجوه به بندگی و عبودیت تکلیف کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶/۳۴۰).

در تبیین علامه، مالکیت مطلق الهی دارای دو بعد ایجابی و سلبی است. وجه ایجابی آن، عبادت فقط برای خدا و جهت سلبی آن نفی عبادت غیر خدا است، در

حقیقت این دو امر، لازمه مالکیت مطلق الهی است؛ زیرا عبادت و اطاعت بی‌قید و شرط به معنای اعتقاد به ربوبیت آن است؛ البته اطاعت زمانی که به صورت استقلالی باشد، عبادت و پرستش محسوب می‌شود. علامه در تبیین اطلاق ربوبیت الهی و عبودیت انسان و دفع این شبهه که تعبد، منتهی به دگرآیینی و نفی استقلال انسان - به عنوان بن‌مایه اخلاق - خواهد شد، یادآور تفاوت مالکیت الهی نسبت به سایر مالکیت‌های اعتباری می‌شود. عبودیت بندگان نسبت به پروردگار متعال با عبودیت عبید در برابر مولی عرفی، متفاوت است؛ زیرا هر اطاعتی، انقیاد و بندگی عبد به میزان مالکیت مولی است؛ بنابراین، در آن شئونی از بنده که مالکیت یا قابلیت ملک ندارد، نمی‌تواند مطالبه بندگی کند. در صورتی که مالکیت خدای تعالی نسبت به بندگان، مطلق بوده است و مشوب با مالکیت غیر نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱/۲۵-۲۶).

۲-۲-۲. معقولیت دین

علامه عقل نظری را در حوزه الهیات خلع سلاح نمی‌کند و بنابراین، ناگزیر به کنارزدن معرفت به سبب بازکردن جایی برای ایمان نمی‌شود. مباحث خداشناسی عقلانی علامه مدخلی برای ورود به مباحث دین‌شنا سانه او است؛ به همین سبب، در حالی که مطابق تفاسیر منفی‌نگر، خدای کانت یک خدای درون‌ذهنی و درواقع ندای وجدان خود انسان است و بنابراین، پرستش این خدا بی‌معنا و غیرعقلانی است، درمقابل خدای علامه یک خدای بیرونی یعنی موجودی ماورای طبیعی و مافوق انسان است که هرچند برتری‌اش نسبت به انسان، پرستش برانگیز است، این برتری منجر به محرومیت انسان از شناخت او و توهم خواندن خدا شناسی سنتی نمی‌شود. عقلانیت انسان، تاب خوداندیشی و خدااندیشی را دارد و درک فاصله رتبه وجودی انسان از خدا منجر به تأیید لزوم دین برای انسان می‌شود؛ یک دین الوهی نه صرفاً طبیعی و برآمده از عقل انسانی محض.

۲-۲-۱. پذیرش دین و حیانی

از نظر علامه، از سویی انسان در سرشت خود به دنبال کمال و رسیدن به سعادت حقیقی است و از سوی دیگر، به اقتضای طبیعت خود در پی استخدام موجودات برای منافع خود است. لازمه چنین تمایلی، زندگی اجتماعی است؛ زیرا بهره‌گیری از اندیشه و عمل دیگران در گرو ارتباط و زیست جمعی است؛ اما از آنجا که اصل استخدام در همگان وجود دارد، نیل به اهداف باید با تعادل و تعاون در امور حاصل شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱۶/۲-۱۱۷). طبیعی است که انسان‌ها به دلیل تفاوت‌های تکوینی، دچار اختلاف و اصطکاک و از تحقق اقتضای عدل اجتماعی منحرف شوند. راهکار رفع اختلاف، قانون و برنامه‌ای است که اختلافات را رفع و کنترل کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱۸/۲). علامه دو فرض را درخصوص این قوانین مطرح می‌کند: یکی قوانین بشری که خالی از توحید و اخلاق است و دیگری قوانین الهی. در قوانین بشری صرفاً به حیات دنیوی توجه می‌شود؛ در حالی که در قانون الهی هر دو حیات مدنظر است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲۰/۲-۱۲۱، ۱۳۳).

از این رو، دین در تعریف علامه، مشی سلوک در زندگی دنیا و تأمین‌کننده صلاح و سعادت انسان در این جهان است؛ به گونه‌ای که با کمال اخروی و زندگی جاودان حقیقی منطبق باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳۰/۲). در این مجموعه علاوه بر اصول علمی و عقیدتی، سنن و احکامی وجود دارند که عمل بر طبق آن، سعادت حقیقی انسان را در پی خواهد داشت و گرایش به آن نیز به حسب فطرت است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹۳/۱۶). علامه در جای دیگر ابعاد مختلف این دین و حیانی را بیان کرده و به پیوند بین ابعاد مختلف توجه داشته است: «شریعت الهی، درحقیقت ممثل و تبلور اخلاص برای خدا و اخلاص لله، تجسم حب لله است. به عبارت دیگر، دین که مجموع معارف الهی، دستورات

اخلاقی و احکام عملی است، با همه دامنه وسیعش، با تحلیل جز به اخلاص منتهی نمی‌شود. اخلاص یعنی انسان، اساس خود، صفات (اخلاقیات) و اعمال و افعال خود را بر مبنای خدواند واحد قهار قرار دهد. اخلاص مذکور نیز با تحلیل، جز به حب منتهی نمی‌شود. از نظر ترکیب، حب به اخلاص منتهی می‌شود و اخلاص به مجموع احکام شریعت منتهی می‌شود؛ هم‌چنان که دین از یک نظر دیگر، به تسلیم و تسلیم به توحید منتهی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶۲/۳). درحقیقت همان‌طور که انسان دارای ساحت‌های انفسی و آفاقی است، دین و حیانی نیز در پیوند با این ساحت‌های انسانی طرح می‌شود و درنهایت، یک هدف را دنبال می‌کند.

۲-۲-۲. درهم آمیختگی اخلاق و دین

یکی از مبانی مهم علامه در بحث تدین و تعبد، قول به آمیختگی فقه و احکام عبادی با اخلاق و عدم امکان تفکیک بین این دو است. او مرزبندی بین احکام اخلاقی و احکام فقهی و بسنده کردن به احکام و تکالیف ظاهری را ناسازگار با قرآن می‌داند. عبارت ایشان در تفسیر آیه ۲۲۹ سوره بقره درباره احکام طلاق آن است که: «قوله تعالی: تَلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ، مشار الیه به کلمه "تلك" همان معارفی است که در دو آیه مورد بحث ذکر شد و آن عبارت بود از احکام فقهی آمیخته با مسائل اخلاقی و یک قسمت دیگر مسائل علمی...» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳۵۳/۲)؛ از این رو، حساب فقه را نمی‌توان از اخلاق جدا کرد. علامه هر چند دین عقلانی مصلح اخلاق را «جایگزین» دین و حیانی و ظواهر آن نمی‌کند، در عبارات درخور توجهی دینداران را از ظاهرگرایی در تعبد بر حذر می‌دارد و تأکید می‌کند اگر با جمود بر ظواهر به احکام تعبدی عمل شود، مصلح دین و سعادت انسانی محقق نخواهند شد. درحقیقت اکتفا به ظواهر تکلیف سبب می‌شود هدف دین بمیرد. او سبب مهم انحطاط مسلمین را بی‌توجهی به باطن و روح احکام

۱۳۹۰ق، ج ۲/۲۳۷)؛ بنابراین، کسی که به ظواهر احکام و تکالیف دینی بسنده کند، در واقع آیات الهی را به سخره گرفته است: «فمن اقتصر فی دینه علی ظواهر الأحکام و نبذ غیرها وراء ظهره فقد اتخذ آیات الله هزوا» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲/۲۳۷).

با توجه به همین مبناست که ایشان با تأکید بر مسئله طهارت، اصل توحید را به معنای طهارت می‌گیرد و طهارت را ساری و جاری در همه احکام دین می‌داند؛ این طهارت از توحید آغاز می‌شود و در اخلاق و سپس در رفتار سرریان پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲/۲۱۰؛ ج ۱/۳۵۴-۳۶۲).

۲-۲-۳- عقل‌پسندی عبادت

در عقلانی‌دانستن عبادات، نخستین نکته، توجه به مبنای مالکیت حقیقی خداوند است که در توضیح مالکیت مطلق الهی توضیح آن به میان رفت. مطلب دیگر، توجه به حقیقت عبادت و در عین حال، تبیین وجه ظاهری عبادت است. در این راستا، علامه براساس روایت امام صادق (ع) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲/۸۴) به تفکیک سه قسم عبادت می‌پردازد: برخی خدا را از روی ترس عبادت می‌کنند. عبادت این گروه، عبادت بردگان ناتوان و منشأ آن ناتوانی و زبونی است. برخی دیگر به منظور ثواب و پاداش، عبادت خداوند را انجام می‌دهند که عبادتشان، عبادت اجیران و علاقه به پاداش سبب انجام آن است. عده‌ای نیز عبادتشان از محبت به خداوند سرچشمه می‌گیرد که این نوع را عبادت احرار و آزادگان و بهترین نوع عبادت می‌دانند^۲ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱/۶۰، همچنین، نک به:

و اکتفا به ظواهر احکام دانسته‌اند: «چه بسا بتوان از آیه شریفه، عدم جواز جدایی میان احکام فقهی و معارف اخلاقی را برداشت کرد و اینکه صرف عمل به احکام فقهی و جمود بر ظواهر دین کافی نیست؛ زیرا چنین امری، بطلان مصالح تشریح و از بین بردن غرض دین است. اسلام همان‌طور که مکرر گفته شد دین عمل است، نه دین حرف و شریعت کوشش است نه فرض و مسلمانان به این درجه از انحطاط و سقوط اخلاقی و فرهنگی نرسیدند، مگر به خاطر همین که به ظاهر و جسد احکام اکتفا کرده و از روح دین و باطن آن اعراض کرده‌اند» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲/۲۳۵).

نکته مهم در عبادت و انجام تکالیف دینی در بیان فوق، توجه به باطن و روح عبادت است و گرنه صرف عمل به تکالیف عملی نه تنها سبب سعادت آدمی نمی‌شود، به تعبیر «لم یبلغ المسلمون إلى ما بلغوا من الانحطاط و السقوط إلا...»، عامل انحطاط منحصر در این امر خواهد بود. به عبارتی اگر اصلاً به آن تکالیف عمل نمی‌کردند، این اثر معکوس ایجاد نمی‌شد.

علامه در ذیل آیه ۲۳۱ سوره بقره - احکام مربوط به زنان - نیز به موضوع عدم تفکیک اخلاق از احکام توجه کرده و تأکید می‌کند خداوند در تشریح خود، تنها ظواهر احکام را مدنظر قرار نداده، مصلحت اجتماعی عموم مردم و سعادت زندگانی آنها در این احکام است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲/۲۳۷). خداوند احکام مربوط به تکالیف ظاهری و افعال بدنی را با رفتارهای اخلاقی مخلوط کرده است تا روح انسان پاک و متصف به معارف عالیه از توحید و ولایت و سایر اعتقادات زاکیه بشود (طباطبایی،

۱. عبارت علامه چنین است: «و ربما استشعر من الآیة عدم جواز التفرقة بین الأحکام الفقهیة و الأصول الأخلاقیة، و الاقتصار فی العمل بمجرد الأحکام الفقهیة و الجمود علی الظواهر و التقشف فیها، فإن فی ذلك إبطالا لم صالح التشریح و إماتة لغرض الدین و سعادة الحیاة الإنسانیة فإن الإسلام كما مر مرارا دین الفعل دون القول، و شریعة

۲. حضرت امیر به همین مضمون عبادت از ترس را عبادت بردگان، عبادت با انگیزه ثواب را عبادت تجارت‌پیشگان، عبادت از در شکر را

طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ص. ۷۸).

علامه معتقد است تنها قسم سوم، عبادت حقیقی به شمار می‌رود؛ زیرا در اقسام دیگر، هدف، رسیدن به خواسته‌های نفس مانند راحتی و آرامش یا رهایی از عذاب خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ص. ۷۹) و در جای دیگر در باب اهمیت نوع سوم، بیان می‌کند چنانچه در عبادت، هدفی غیر از خدا مانند وصول به بهشت یا صرفاً ترس از دوزخ و آتش باشد، به نوعی شرک در عبادت و شرک باطن محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴۱/۱).

در منظومه فکری علامه، عبودیت درونی، روح و حقیقت عبادت محسوب می‌شود؛ البته او در صدد آن نیست که کالبد ظاهری عبادت را مانند کانت بی‌منا بداند. هر چند او در مقابل نگاه کشریون، عبارات شایان توجهی در لزوم توجه به حقیقت عبادت دارد، به تبیین عقلانی صورت عبادت و تکالیف به‌عنوان قالب آن حقیقت نیز توجه دارد. در نگاه او اعمال عبادی، صورتی برای تحقق خارجی آن عبودیت درونی است. در حقیقت عبادت درونی و بندگی قلبی، گوهر و روح عبادت دانسته می‌شود و اگر چنین حالتی در دل نباشد، عبادت محقق نشده است؛ هر چند این مطلب بدان معنا نیست که صورت ظاهری شایان توجه قرار نگیرد. عمل عبادی نمود آن حقیقت باطنی است. علامه یادآور می‌شود این بندگی درونی باید در قالب عینی نیز تجسم پیدا کند و در عالم ماده می‌باید در شکل و ظاهری ریخته شود: «توجه عبادی به سوی خداوند، با اینکه خدا منزّه از شئون مادی و مقدس از تعلق به حس مادی است، اگر بخواهیم از حد قلب و ضمیر تجاوز کند و به صورت فعلی از افعال تنزل یابد - با اینکه فعل جز با مادیات سروکار ندارد - به‌ناچار باید این توجه بر سبیل تمثیل صورت بگیرد؛ به این صورت

که نخست توجهات قلبی ما با اختلافی که در خصوصیات آن است، در نظر گرفته شود و بعد همان خصوصیات با شکل و هیأت‌هایی که مناسبش باشد، در فعل خود منعکس شود؛ برای مثال، برای تذلل، سجده و برای تعظیم، رکوع و برای تفدیه نفس، طواف و برای تکبیر و بزرگداشت خداوند، قیام می‌کنیم ... و از این قبیل تمثیل‌های دیگر» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳۳۷/۱ - ۳۳۸)؛ بنابراین، تنزل عبودیت قلبی انسان در عالم محسوسات، لزوماً در قالب این تکالیف و افعال معنا می‌یابد.

شرط دیگر علامه در عقلانی‌بودن عبادت، آن است که انسان در حال عبادت، خداوند را به‌عنوان معبودی حاضر و روبه‌رو عبادت کند؛ زیرا حقیقت عبادت این است که خود را در محضر خداوند احساس کند و عبادتش تنها به ظاهر و عبادتی بی‌روح نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴۱/۱)؛ از این رو، علامه با استناد به روایت «ثمره العلم العبودیه» بیان می‌دارد هر چه علم حقیقی و واقعی محقق شود، عبادت و تواضع انسان بیشتر خواهد شد (تهرانی، ۱۳۸۹، ص. ۷۷). مطلب مهم در ارتباط با احساس حضور، فهم این مهم است که قوام هستی، به خداوند است. به عبارت دیگر، از آنجا که ماسوای خدا به‌جز مملوکیت، شأن دیگری ندارد و حقیقت آنها در ذیل مالکیت خداوند معنادار می‌شود، هیچ بعدی از موجودات از خداوند پنهان و غایب نیست؛ همان‌طور که با نگاه به موجودات، نمی‌توان از مالک آن غفلت ورزید؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت خدای تعالی حضور مطلق داشته و حق عبادت خدا این است که از هر دو جانب حضور باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴۱/۱). بر همین اساس است که عبادت در اسلام برخلاف برخی از ادیان دیگر محدود به حضور در مکان خاصی مانند معبد یا کلیسا هم نیست و در هر مکان و

می‌کند. عبادت از روی محبت را عبادت بزرگواران ذکر می‌کند که خدا درباره‌شان فرموده است: «وَهُمْ مِنْ قَرَعِ يَوْمِنَا آمِنُونَ» (نمل/۸۹).^۱ و بدیهی است تنها خداوند است که می‌تواند بهترین قالب‌های این تمثیل را معین سازد.

عبادت آزادگان بیان می‌کند (فیض‌الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۱۱۹۲/۶). در کتاب *علائل الشرایع* (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱۲/۱) و کتاب *خصال* (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱۸۸/۱) نیز عبادت گروه اول را عبادت بردگان و عبادت دسته دوم را عبادت حریصان می‌نامد و منشأ آن را طمع معرفی

زمانی می‌توان وظیفه عبادی را انجام داد و به تعبیر برگرفته از روایات، همه زمین، پرستشگاه است (طباطبایی، ۱۳۸۷ ب، ص. ۳۵۴-۳۵۵).

۳. تأملاتی دربارهٔ بُعد عبادی دین از منظر کانت و علامه

همان‌طور که اشاره شد محور تقریر نوشتار حاضر از آرای کانت، تفاسیر منفی‌نگر است و یکی از دلایل این تقریر این‌گونه برشمرده شد که استناد به آرای کانت در رابطه با مقولات دینی از جمله عبادت، امروزه چه آشکارا و چه پنهانی در تحلیل‌های مخالف تفاسیر سنتی تعبد دیده می‌شود؛ از جمله نشانه‌های بارز آن، خوارشمردن جنبه فقهاتی دین در امر به عبادات و دیگر اوامر الهی است (حداد عادل، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۴)؛ بنابراین، نگارنده این سطور، در عین وقوف به ظهور موج جدید تفسیری از آرای کانت و گفته امثال راجر اسکروتن در شرح خود بر فلسفه کانت که «بزرگ‌ترین فیلسوف دوره مدرن را هیچ‌چیز جز وظیفه به تحرک وانمی داشت» (اسکروتن، ۱۳۸۳، ص. ۱۷)، از جمله وظیفه آسیب‌شناسی دینداری رایج زمانه خود و تحلیل‌گرین در مقاله اخلاق و دین از موضع انکاری کانت مبنی بر تلاش او برای انتقاد از تلاش‌های شعائرگرایانه (صرفاً آیینی) برای جلب رضایت خداوند در سنن دینی (گرین، ۱۳۷۴، ص. ۲۴-۲۲) از منظر تفاسیر منفی‌نگر کانت به تقریر موضوع او در قبال عبادت پرداخت.

از مهم‌ترین نتایج تلاش کانت برای گنجاندن دین در چارچوب عقلانیت به روایت ایدئالیسم استعلایی و اومانیسیم حاصل از آن، نفی اصالت عبادت به معنای خاص آن است. کانت مخالف تعبد فی‌نفسه است و کلیسا را مروج آن می‌داند و هرگونه قیومیت به‌خصوص از نوع دینی‌اش به‌عنوان مضرترین و خفت‌آورترین قیومیت‌ها

است (Wood, 1991, p.6)؛ وگرنه با لزوم پابندی به وظایف و تکالیف و به اصطلاح خضوع و خشوع دینی مشکلی ندارد؛ مشروط به اینکه همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، انشاکننده آن تکالیف، انسان باشد و متعلق این خشوع نیز اوامری اخلاقی که صرفاً «به‌مثابه» امر الهی لحاظ شده‌اند. به این ترتیب، خدا پشتوانه اخلاق می‌شود؛ بدون اینکه وجودش حقی و مالکیتی و مشخصاً تعبدی برانگیزد. به این ترتیب است که مراسم عبادی از ابداعات انسان سستی در دورانی تلقی می‌شود که عقلش کفایت لازم برای وضع قوانین اخلاقی را نداشت؛ دورانی که با رشد روزافزون تاریخی عقل و ظهور روشنگری مدرن به پایان می‌رسد (کانت، ۱۳۸۱، ص. ۱۷۱) و بنابراین، باید از جایگزینی دین عقلانی انسانی به‌جای دین پرستش‌وحیانی در فراگرد مقابله تاریخی دینی (کانت، ۱۳۸۸ الف، ص. ۱۷۷-۱۷۵؛ Walsh, 1967, p. 322) و لزوم‌گندن و به دور انداختن پوسته مزاحم دین و زنجیر دست و پا گیرش (کانت، ۱۳۸۱، ص. ۱۷۱) سخن گفت. از دید کانت، بزرگ‌ترین آفت ادیان سستی، پابندی به این پوسته و غفلت از هسته دین است. او نمود چنین پای‌بندی را بیش از هر چیزی در امر به عبادات و تشریفات دینی می‌بیند.

کانت در مقاله «روشنگری چیست؟» از روشنگری به خروج از قیومیت کلیسا و حکومت تعبیر می‌کند و عامل اصرار بشر مدرن به باقی‌ماندن تحت این قیومیت را تن‌آسایی و ترسویی آدمی می‌داند (کانت و همکاران، ۱۳۷۶، ص. ۳۱). این عبارات یادآور ذم عبادت تاجرانه و عبادت خائفانه نزد علامه است. متنها علامه با اینکه از تعبیر ظاهر و باطن دین استفاده می‌کند، همواره بر توجه به باطن و نیز ظاهر (به‌عنوان تمثیل و نمود باطن) تأکید دارد. او کاملاً برخلاف کانت، در پرتو مبانی حکمی خود، اساساً برای انسان بما هو انسان (نه انسان در زمانه خاص)، استقلال و شأنی

وجود این اشکال در مسیحیت اذعان می‌کند (شمس، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۳).

۱. علامه عدم تقید عبادات در اسلام به زمان و مکان خاص برخلاف مسیحیت را در گفتگو به هانری کرین نیز بیان کرده‌اند که کرین به

منفعل نیز هست. با انجام اعمال عبادی، به تدریج انسان از ماهیتی که آن اعمال دارد، صورتی را کسب می‌کند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳/۶۶۱). از نظر علامه، تکالیف الهی از حیث اجتماعی نیز علاوه بر برکاتی مانند رفع اختلافات و ایجاد مهر و الفت در اجتماع (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۳۶۶) لازم‌اند. تأکید بر عبادت آزادگان و عبادت از روی محبت به خداوند - قسم سوم عبادت - نیز دال بر آن است که صرف ظواهر اعمال با هر هدفی مراد نیست. با وجود چنین پتانسیل‌هایی در بدنه نگاه تبعیدی به دین، به نظر می‌رسد کانت قبل از تجربه تمام‌عیار یک زندگی دینی، به تعقل یک زندگی دینی همت گمارد و مایه‌های تعقل خود را نیز از مشی دیندارانه مسیحیت رایج گرفت؛ دست‌کم منابع تاریخی گزارشی جز اخلاقی‌زیستن، اما نه متدین‌زیستن کانت گزارش نکرده‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۶، ص. ۲۰۵). این مطلب به این معناست که بن‌مایه‌های فهم کانت از تعبد و داوری او درباره باطن دین، چیزی جز ظواهر تعبد و عبادات مشهود کسانی همچون تاجر طماع مسیحی نبوده است. علاوه بر اینکه به هر حال، دین و حیوانی اجازه سوپراکتیویته مطلق را به انسان مدرن نمی‌دهد و این با مدل علمی تبیین جهان سازگار نبود؛ بنابراین، پربیراه نیست اگر واپسین دلیل موضع انکاری کانت در قبال تدین و تعبد سنتی را مرعوبیت و مجذوبیت او در برابر علم مدرن دانست. افزون بر این، ثنویت فلسفه و فقه در مسیحیت را نباید در ریشه‌یابی چرایی روایت کانت از خدا و دین و مناسک آن نادیده گرفت. فلسفه دین کانت، حاصل تلاش او برای ابقای دین در عصر مدرن در قالب معقولیت‌بخشی به مسیحیت (که علمایش قرن‌ها بود آن را به واسطه آموزه‌های عقل‌ستیزش، رقیب و بدیل عقل معرفی کرده بودند) بود؛ برخلاف فضای فکری اسلام که فلسفه و فقه (عقل و شرع) در شخصیت علمی غالب علمای مسلمان از جمله جناب علامه همراه و

جزء عبدبودن قائل نیست و این، خداوند است که محور و ملک مطلق و حقیقی معرفی می‌شود؛ بنابراین، تمسک به او و تسلیم در برابرش نه نقیصه‌ای بر پیکره تخلق، بلکه عین اخلاق است. مگر اخلاق چیزی جز این است که آدمی خود را و منافع شخصی خود را نبیند و خیر را بدان سبب که خیر است تعظیم و تکریم کند! همان خیری که کانت تحت مقوله تکالیف عقل ناب از آن یاد می‌کند و علامه ذیل ربوبیت تشریحی الهی.

از عبارات کانت این‌گونه برمی‌آید که گویی ورای عبادات، حقیقتی نهفته نیست و اگر متدینان به امور عبادی می‌پردازند، قصد اولیه‌شان همان ظواهر تعبد است. براساس همین تصور است که او عبادت واقعی را حرکت روح انسان به سوی خصایل نیکو، یعنی مبادی آداب اخلاقی بودن در هر جا و هر زمان می‌داند (کانت، ۱۳۹۹، ص. ۱۵۴). در این مورد باید گفت علامه نیز در موارد متعدد به عبودیت درونی و نه صرفاً ظاهری توجه کرده است. حقیقت عبادت بنده همان بندگی درونی او و حالتی است که در باطن فرد نسبت به معبود خود دارد که در صورت فقدان چنین حالتی نمی‌توان عبادت را به آن نسبت داد؛ اما در عین حال نباید بی‌توجه به آن وجه خارجی عبادت بود؛ زیرا در صورت ثبوت و تحقق آن عبودیت درونی، قالب ظاهری و تمثیل بیرونی نیز می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵۰۷/۱). علاوه بر این، هرچند علامه مغز عبادت را عبودیت درونی می‌داند، اعمال خارجی عبادت را نیز بدون تأثیر نمی‌داند؛ زیرا از نظر او، عمل در علم اثر متقابل دارد و باعث پیدایش آن می‌شود یا اگر موجود باشد، باعث ریشه‌دار شدن آن در نفس می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰۰/۳)؛ بنابراین، تکرار ظاهری می‌تواند بر جنبه معرفتی ما تأثیر بگذارد و آن را به ملکه تبدیل کند. در واقع با توجه به اهمیت «تأثیر عمل بر نظر»، انسان در حین انجام یک فعل، صرفاً فاعل نیست، بلکه

۱. مراد آموزه‌هایی از قبیل تثلیث و تجسد و عشای ربانی و امثالهم است.

همپا و همخوان است و بنابراین، او با اینکه در نگاه فلسفی از کشف دلیل و فلسفه حاکم بر بعد مناسکی دین (به مثابه وسیله و پوسته‌ای برای حفظ هسته دین) سخن می‌گوید، از منظر فقهی خود نمی‌تواند آن را وسیله‌ای موقت و پوسته‌ای به تدریج غیر ضروری و دورریختنی تلقی کند. لزوم دائمی این پوسته، مبنایی معقول دارد که انسان کلیت (و نه تفصیل) آن را در می‌یابد و در تقریر مواضع علامه به آن اشاره شد؛ اما با مبنای اومانستی کانت نمی‌توان ضرورت همگانی وضع مناسک برای انسان مدرن را به گونه‌ای واضح و متمایز دریافت و به ناچار باید جلوی آسیب بیشتر به هسته دین از جانب پوسته را گرفت. به این ترتیب، پرستش خداوند نه در قالب اوامر شریعت منسوب به خداوند، از طریق فرامین اخلاقی است که انشاکننده آن انسان است. گویی خداوند با بشر مدرن در قالب عقل (وجدان) کانتی سخن می‌گوید نه از طریق وحی سنتی. خداوندی که لزوم اعتبار اخلاق، احتمال وجودش را بر انسان تحمیل می‌کند، نه خدایی اصیل و مستقر در بالاترین رتبه هستی و حضور. به این ترتیب، کانت و علامه هم به لحاظ مبانی فلسفی و هم از حیث بنیادهای دینی کاملاً از یکدیگر متفاوت‌اند و همین اختلاف فلسفه دین این دو فیلسوف را رقم زده است.

نتیجه

هرچند رگه‌هایی از اشتراک عقلانی در عبارات کانت و علامه دربارهٔ تدین و تعبد وجود دارد (و در واقع همین اشتراک‌های جالب توجه و گاهی غیرمنتظره بود که انگیزه‌بخش تحریر نوشتار حاضر شد)، از جمله تفکیک سهم ظاهر دین از باطن آن، مذمت عبادت خائفانه و تاجرانه، لزوم تأثیر دین بر انسان زندگی کردن انسان، تأکید بر لزوم پرورش روحیه تخلق و توجه به حقیقت عبادت، حرمت و شأنیت قانون (...). شکاف میان این دو نسخه عقلانیت در تبیین عبادت به قدری است که سازگار سازی آن دو را میسر نمی‌کند.

ایدئالیسم استعلایی، یک ادعای معرفت‌شناسانه است

که متناسب با حال و هوای دوره روشنگری و در واکنش به شکایات هیوم، از سوی کانت مطرح شد؛ اما دلالت‌های «هستی‌شناختی» مهمی برای تمامی معارف انسان از جمله انسان‌شناسی، خداشناسی و فلسفه دین دارد. بر اساس عقلانیت نظری و عملی خودآیین بر خاسته از همین ایدئالیسم است که نزد کانت با انتقال دین از حوزه نظر به عمل و آنگاه وضع دین طبیعی در برابر دین وحیانی، تقلیل دین به اخلاق، قول به عقل‌ناپسندی عبادات و توجیه‌ناپذیری تأثیر سازنده آن بر زندگی انسان روبه‌رو می‌شویم؛ اما رئالیسم علامه متأثر از فضای فکری اسلام در خدامحوری برخاسته از آن، ضمن حفظ موقعیت انسان در مقام شناسایی، منجر به تأیید اعتبار خداشناسی عقلانی و تقریری متفاوت از فلسفه دین می‌شود که راهبر به تأیید لزوم دین وحیانی برای سعادت عقبا و البته مصلحت دنیای بشر است. از وجوه شایان توجه در عبارات علامه در تقابل با کانت، تأکید بر درهم‌آمیختگی احکام اخلاقی و فقهی از جمله امر به عبادات در دین و نیز تبیین آثار دائمی بُعد مناسکی دین بر زندگی انسان بما هو انسان است. بر این اساس، نه دین وحیانی مرخص می‌شود نه شأن آن به اخلاق انسانی صرف فروکاسته می‌شود و نه تقید به عبادات و احکام شرعی دین بی‌وجه و بی‌تأثیر تلقی می‌شود؛ بنابراین، کانت نمی‌تواند بدیل مناسبی برای روایت‌های سنتی تعبد در جامعه اسلامی امروزی باشد.

در ادامه، اشتراکات و افتراقات دو دیدگاه در قالب یک جدول مرور می‌شود:

اختلافات اعتقادی کانت و علامه مؤثر در تفسیر عبادت	گزاره‌های مشابه در فلسفه عبادت کانت و علامه	میانی اقبال علامه به عبادت		میانی ادبار کانت به عبادت	
امکان معرفت خداوند	انتقاد از تفاسیر صرفاً آیینی در تحلیل عبادت	امکان معرفت مراتبی خداوند		نفی امکان معرفت خداوند	
جایگاه انسان در نظام هستی	استعمال تعبیر ظاهر و باطن دین	وجوب انقیاد همه هستی در برابر خداوند	الهیاتِ تئستی ↓ دین ↓	تحمیل خود بر خدا	الهیاتِ اومانستی
تعریف و تلقی از خدا	مذمت عبادت خائفان	معقولیت نظری دین ↓		انتقال دین به حوزه عمل (و آنگاه تحمیل خود بر امر الهی)	
اعتبار شریعت در دوران مدرن	لزوم اثربخشی دین در انسان زیستن انسان	تثبیت دین و حیانی		وضع دین طبیعی در برابر دین و حیانی	
انقضایپذیری نیازمندی انسان به ابزار عبادت	تأکید بر توجه به تخلق و روح عبادت	درهم آمیختگی اخلاق و دین		تقلیل دین به اخلاق (ندای وجدان به جای امر الهی)	
- تعقل‌پذیری دین به‌ویژه بُعد تعبدی آن - تعریف سعادت انسانی و رسالت دین در این رابطه - ثنویت یا یگانگی عقل و شرع	- قول به حرمت قانون - سخن از شکوه الهی و لزوم خضوع و کرنش در برابر خدا و خلوص برای او - قول به شأن ابزاری تعبد	عقلانیت عبادت		عبادت؛ عنصر عقل ناپسند دین	

منابع

اسمیت، جان. ای. (۱۳۷۴). فلسفه و دین. در *دایره‌المعارف دین* (بهاء الدین خرمشاهی، مترجم). طرح نو.
 برنر، ویلیام. اچ (۱۳۸۰). *عناصر فلسفه جدید* (حسین سلیمانی، مترجم). حکمت.
 تهرانی، علی (۱۳۸۹). *زمهر افروخته*. سروش.
 حداد عادل، غلامعلی (۱۳۷۵). *تأثیر کانت بر تفکر دینی مغرب زمین*. قیاسات، ۱(۲)، ۹۲-۱۰۵.
<http://B2n.ir/q22997>
 حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *رساله لب‌اللباب در سیروس‌سلوک اولی‌الألباب*. علامه طباطبایی.
 شمس، مراد علی (۱۳۸۷). *سیری در سیره علمی و عملی*

قرآن کریم
 ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الخصال* (علی اکبر غفاری، محقق و مصحح). جامعه مدرسین.
 ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵). *علل الشرائع*. کتاب‌فروشی دآوری.
 اسکروتین، راجر (۱۳۸۳). *کانت* (علی پایا، مترجم). طرح نو.
 احمدی، بابک (۱۳۹۲). *معمای مدرنیته*. نشر نو.
 احمدی، علی‌اکبر (۱۳۹۲). *دوران نقادی: تحلیل کانت از مدرنیته و نقد آن از دیدگاه مطهری*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- علامه طباطبایی (ره) از نگاه فرزندان. اسوه.
- صالحی اردکانی، مصطفی (۱۳۹۸). *نگاهی نو به فلسفه دین کانت: بر اساس آرای استیون پامکویست*. دانشگاه ادیان و مذاهب.
- صانع پور، مریم (۱۳۸۸). *خدا و دین در رویکردی اومانستی*. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (ج. ۱). دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمه*. مؤسسه النشر الإسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان* (محمد باقر موسوی، مترجم). انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷الف). *ولایت نامه*. روایت فتح.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ب). *تعالیم اسلام*. بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ج). *مجموعه رسائل بوستان کتاب*.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷د). *آغاز فلسفه بوستان کتاب*.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت الاعلمی.
- فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی (۱۳۷۹). *ترجمه و شرح نهج البلاغه*. مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه از ولف تا کانت*. انتشارات علمی فرهنگی.
- کانت، امانوئل (۱۳۸۱). *دین در محدوده عقل تنها* (منوچهر صانعی دره بیدی، مترجم). نقش و نگار.
- کانت، امانوئل (۱۳۸۸ب). *رشد عقل*. ترجمه و شرح مقاله *کانت با عنوان معنای تاریخ کلی در غایت جهان وطنی* (منوچهر صانعی دره بیدی، مترجم). نقش و نگار.
- کانت، امانوئل (۱۳۸۹). *نقد عقل عملی* (انشالله رحمتی، مترجم). چاپ سوم. نورالتقلین.
- کانت، امانوئل (۱۳۹۴). *نقد عقل محض* (بهروز نظری، مترجم). ققنوس.
- کانت، امانوئل (۱۳۹۸). *نقد قوه حکم* (عبدالکریم رشیدیان، مترجم). نشر نی.
- کانت، امانوئل (۱۳۹۹). *درس های فلسفه اخلاق* (منوچهر صانعی دره بیدی، مترجم). نقش و نگار.
- کانت، ایمانوئل، لسینگ و دیگران (۱۳۷۶). *روشن نگری چیست؟* (سیروس آرین پور، مترجم). آگه.
- کانت، امانوئل (۱۳۸۸الف). *تمهیدات* (غلامعلی حداد عادل، مترجم). نشر دانشگاهی.
- کانت، امانوئل (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*. گفتاری در حکمت کردار (حمید عنایت و علی قیصری، مترجم). خوارزمی.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰). *فلسفه کانت*. عزت الله فولادوند، مترجم). خوارزمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *اصول کافی* (علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، مصححان). دارالکتب الإسلامیه.
- گرین، رونالد. م. (۱۳۷۴). *اخلاق و دین*. در *دایره المعارف دین* (صادق لاریجانی، مترجم). طرح نو.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷الف). *مجموعه آثار*. ج. ۶: *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷ب). *مجموعه آثار*. ج. ۱۳: *مساله شناخت*. تقدی بر مارکسیسم. چاپ نهم. صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *مجموعه آثار*. (ج. ۲۲). صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه غرب* (ج. ۲). دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- هارتناک، یوستوس (۱۳۸۷). *نظریه معرفت در فلسفه کانت* (غلامعلی حداد عادل، مترجم). هرمس.

- Persian].
- Kant, E. (2009b). *The development of reason, translation and description of Kant's article entitled the meaning of general history in the end of cosmopolitanism* (M. Saneyi Dera Bedi, Trans.). Naqsh-o Negar Publication. [In Persian].
- Kant, E. (2010). *Critique of practical reason* (E. Rahmati, Trans.). Sufia Publication. [In Persian].
- Kant, E. (2015). *Critique of pure reason* (B. Nazari, Trans.). Ghoghnos Publication. [In Persian].
- Kant, E. (2019). *Critique of the judgment* (A. K. Rashidian, Trans.). Nei Publication. [In Persian].
- Kant, E. (2020). *Lessons in moral philosophy* (M. Saneyi Dareh-Bidi, Trans.). Naqsho Negar Publication. [In Persian].
- Kant, E. (1997). *what is enlightenment?* (S. Arinpour, Trans.). Agah Publication. [In Persian].
- Kant, E. (2002). *Religion within the limits of reason alone* (M. Saneyi Dera Bedi, Trans.). Naqsho Negar Publication [In Persian].
- Koerner, E. (2001). *Kant's Philosophy* (I. Fouladvand, Trans.). Khawrazmi Publication. [In Persian].
- Koleini, M. (1987). *Al-Kafi* (A. A. Ghaffari, & M. Akhoundi, Eds.). Dar ol-Kotob al-Eslamieh. [In Persian].
- Malekian, M. (1998). *The history of Western philosophy*. Qom: Hoze and University Cooperation Office [In Persian].
- Motahari, M. (2007). *Collection of works*. Sadra Publication. [In Persian].
- Motahari, M. (2008a). *Collection of works; The principles of philosophy and the method of realism*. Sadra Publication. [In Persian].
- Motahari, M. (2008b). *Collection of works; The problem of knowledge, a critique on Marxism*. Sadra Publication. [In Persian].
- Palmquist, S. (1992). Does Kant reduce religion to morality?. *Kant-studien*, 83(2), 129-148. [10.1515/kant.1992.83.2.129](https://doi.org/10.1515/kant.1992.83.2.129).
- Salehi Ardakani, M. (2019). *A new look at Kant's philosophy of religion based on Steven Palmquist's opinions*. University of Religions and Denominations. [In Persian].
- Sane Poor, M. (2009). *God and religion in a humanistic approach*. Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian].
- ## References
- Ahmadi, A. A. (2013). *The age of criticism: Kant's analysis of modernity and its criticism by Mutahhari*. Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
- Ahmadi, B. (2013). *The dilemma of modernity*. Nashre No Publication. [In Persian].
- Allison, H. (1983). *Kant's transcendental idealism: An interpretation and defense*. Yale University Press.
- Brenner, W. H. (2001). *Elements of new philosophy* (H. Soleimani, Trans.). Hikmat Publication. [In Persian].
- Cassirer, E. (1981). *Kant's life and thoughts*. Yale University Press.
- Copleston, F. C. (2007). *A history of philosophy* (E. Soadat, & M. Bozorgmehr, Trans.). Scientific and Cultural Publication Company. [In Persian].
- Feyz al-Islam Isfahani, A. N. (2000). *Translation and description Nahj al-balagha*. Feyz Al-Islam Publications Institute. [In Persian].
- Gordon, E., & Michalson, Jr. (1999). *Kant and the problem of God*. Blackwell.
- Green, R. M. (1995). *Ethics and Religion, Encyclopedia of Religion*. (S. Larijani, Trans.). Tarhe No Publication [In Persian].
- Haddad Adel, G. A. (1996). Kant's influence on Western religious thought. *Ghabasat*, 1(2), 92-105. <https://B2n.ir/q22997> [In Persian].
- Hartnack, J. (2008). *Theory of knowledge in Kant's philosophy* (Gh. A. Haddad Adel, Trans.). Hermes Publication. [In Persian].
- Hawting. G. R. (2006). Worship. In J. D. McAuliffe (Eds.), *Encyclopedia of the Quran*. Brill.
- Husayni Tehrani, M. H. (1997). *Treatie lubu al-Lbab fi sero soluk*. Alameh Tabataba'i Press. [In Persian].
- Ibn-e Babevayh, M. A. (1983). *al-Khesal* (A. A. Ghaffari, Ed.). Al-Jameat al-Modaresin. [In Persian].
- Ibn-e Babevayh, M. A. (2006). *Elal al-Sharae*. Davari Bookstore. [In Persian].
- Kant, E. (1990). *Foundation of the metaphysics of ethics: speech in the wisdom of action* (H. Enayat, & A. Gheysari, Trans.). Khawrazmi Publication. [In Persian].
- Kant, E. (2009a). *Preparations* (Gh. A. Haddad Adel, Trans.). Daneshgahi Publication. [In

- Scruton, R. (2004). *Kant* (A. Paya, Trans.). Tarhe No Publication. [In Persian].
- Shams, M. A. (2008). *A journey through the scientific and practical life of Allameh Tabatabayi*. Osweh Publication. [In Persian].
- Smith, J. E. (1995). Philosophy and Religion. In *Encyclopedia of Religion*. (B. Khorramshahi, Trans.). Tarhe No Publication. [In Persian]
- Tabataba'i, M. H. (n.d). *The principles of philosophy and the method of realism*. Islamic Publications Office [In Persian].
- Tabataba'i, M. H. (1970). *Al-Mizan*. Al-Alami Publication. [In Persian].
- Tabataba'i, M. H. (1995). *Translation of Tafsir al-Mizan*. Office of Islamic Publication. [In Persian].
- Tabataba'i, M. H. (1996). *Nihayat al-hikmah*. Islamic Institute Publication. [In Persian].
- Tabataba'i, M. H. (2008a). *Velayat Nameh*. Revavate Fath Publication. [In Persian].
- Tabataba'i, M. H. (2008b). *Islamic teachings*. Bostan Ketab Publication. [In Persian].
- Tabataba'i, M. H. (2008c). *Majmu'a-yi rasa'il* (A Collection of Treatises). Bostan Ketab Publication. [In Persian].
- Tabataba'i, M. H. (2008d). *Bedayat al-hikmah*. Bostan Ketab Publication. [In Persian].
- Tehrani, A. (2010). *Ze Mehr Afrokhteh*. Soroush Publication. [In Persian].
- The Holy Qur'an*
- Walsh, W. H. (1967). Kant. In P. Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. The McMillan Press.
- Walsh, W. H. (1997). *Kant's criticism of metaphysics*. The Cromwell Press.
- Wood, A. (1991). Kant's Deism. In Ph. J. Rossi & M. J. Wreen (Eds.), *Kant's philosophy of religion reconsidered*. Indiana University Press.