



شرحی بر رساله
ایمانوئل کانت:

پیرامون شر ریشه دار
در طبیعت آدمی

نوشته شیریندخت
دقیقیان

همراه با پیوست:

ترجمه کامل رساله
پیرامون شر ریشه دار در
طبیعت آدمی

شیریندخت دقیقیان

ایمانوئل کانت^۱ فیلسوف روشنگری با شوریدن علیه صغارت تحمیل شده بر انسان و حاکمیت قیم های دین و حکومت های استبدادی بر زندگی بشر، روشنگری و خردمداری را به اصل زندگی مدرن تبدیل کرد. کانت خداباوری بود که از بنیانگذاران سکولاریزم به شمار می رود، زیرا به جای خدا و چیستی آفرینش، پرسش اصلی را چنین تغییر داد: انسان چیست؟

کانت در نقد خردعملی، اخلاق جهانشمول را در قالبی سکولار فرمول بندی کرد. او گویی جهانی را پیش رو

می دید که دیگر، قاعده طلایی ادیان ابراهیمی - "آن چه بر خود نمی پسندی به دیگر روا مدار" -^۲، حتی اعتبار لفظی خود را از دست داده، اخلاق جهانشمول در خطر نابودی خواهد بود. برای کانت، قساوت های قرن او که در دین در محدوده ها نمونه های تاریخی آنها را برمی - شمارد، کافی بود تا مرگ اخلاق، نه فقط یک پیش آگهی، بلکه خطری اکنونی به شمار برود؛ همان گونه که در زمان حاضر نیز، سقوط اخلاق جهانشمول، از ریشه های خشونت های فوق تصور قرن بیستم و قرن حاضر دانسته می شود. تلاش جامعه جهانی برای پابندی به منشور حقوق بشر که اصولی جهانشمول برای همه ملل، اقوام، پیروان ادیان و فرهنگ ها را مطرح می - سازد، متأثر از اخلاق جهانشمول کانت است.

^۱ Immanuel Kant (1724-1804)

^۲ این جمله از هیلل، فیلسوف یهودی یک قرن پیش از میلاد است که در فرهنگ یهودی- مسیحی به قاعده طلایی مشهور بود. منبع این جمله از هیلل در: تلمود یروشلمی. رساله شبات، ورق ۳۱، صفحه اول

کانت در هر دو اثر، *نقد عقل عملی*^۱ و *دین در محدوده های عقل صرف*، کوشید تا بیانی سکولار برای اصول جهانشمول اخلاق پیدا کند که استوار بر خردعملی، فرامیلتی و فرادینی باشد. این اصول از دید کانت کدامند؟ چگونه کانت به تعریف شرریشه دار و بازبینی مفاهیم دین می رسد؟

دستور مطلق: کانت در *نقد خرد عملی*، مفهوم پند [قاعدۀ شخصی] را همچون زمین ذهنی و نهایی کاربست آزادی در کنش های انسان مطرح می کند. به این معنا که پشت هر کنش، یک پند یا *maxim*، فعال است. پند خیر *good maxim*، چیزی جز قانون اخلاقی جهانشمول نمی تواند باشد. کانت به کمک مفهوم "پند درونی"، اصول اخلاق جهانشمول را گسترش داده، به آن نام "دستور مطلق" یا *categorical imperative* می دهد؛ از این قرار (به نقل از کتاب کانت: *نقد عقل عملی*):

دستور مطلق اول: بر اساس پندی عمل کن که بخواهی همه افراد خردمند، همان را دنبال کنند، چنان که گویی قاعده ای جهانشمول است.^۲

کانت چهار فرمول بندی برای این دستور مطلق قائل است:

۱- فرمول قانون طبیعت: چنان عمل کن که گویی پند زیربنای عمل تو قرار است از راه اراده تو به قانون جهانشمول طبیعت تبدیل شود.

۲- فرمول، برای خود هدف: چنان عمل کن که با بشریت، خواه شخص خود و خواه فرد دیگر، هرگز نه مانند یک وسیله، بلکه همواره و همزمان، همچون یک هدف رفتار کنی.

۳- فرمول برای خودسالاری: چنان عمل کن که خواست تو بتواند همزمان، براساس پندهای زیربنایی خود، پایه گذار قانون جهانشمول باشد.

۴- فرمول قلمرو سروری هدف ها: چنان عمل کن که گویی از راه پندهای زیربنایی خود، عضو قانونگذار قلمرو سروری هدف ها هستی.

^۱ The Critique of Practical Reason

^۲ Kant, Immanuel.: 2012, p 30

دستور مطلق دوم: هرگز با انسان دیگر به گونه ای رفتار نکن که گویی ابزاری برای رسیدن به یک هدف است.

کانت در کتاب اول دین در محدوده های عقل صرف با عنوان دو گانه: "درباره همنشینی اصل شر با خیر"، یا "پیرامون شر ریشه دار در طبیعت آدمی"، برای بررسی امکان وجود شر ریشه دار در انسان، مفاهیم پند و دستور مطلق را در مرکز استدلال خود قرار می دهد.

کانت این اثر را با شرح دو دیدگاه متضاد درباره اصل بودن خیر یا شر در طبیعت آدمی آغاز می کند: اسطوره ها و دیدگاه هایی که معتقدند "جهان پایه در شر دارد"؛ و فیلسوفان مدافع نقش تعلیم و تربیت و "تقویت بذر خوبی در طبیعت انسان". اما کانت از همان ابتدا هرگونه کاربرد مفهوم "طبیعت" را این گونه مشروط می کند:

نباید به محض برخورد با دشواری واژه طبیعت^۱ - اغلب به معنای متضاد آزادی که زیربنای کنش است - آن را در تضاد با گزاره های^۲ خیر یا شر اخلاقی ببینیم. باید گفت که مقصود ما از اصطلاح "طبیعت انسان" تنها زمینه ذهنی کاربست آزادی انسان است در کلیت خود (زیر تسلط قوانین اخلاقی عینی). این زمینه، با هر خصلت، پیش شرط لازم هر کنش قابل تشخیص برای حواس است. ولی این زمین ذهنی [سوژکتیو] همچنان، باید همواره بیانگر آزادی باشد (وگرنه، استفاده یا سوءاستفاده از قدرت انتخاب نمی توانست از نظر قانون اخلاقی به انسان اطلاق گردد و یا خوب و بد در وجود او امر اخلاقی نامیده شود). از این رو منشاء شر نمی تواند اراده تابع میل و یا انگیزش طبیعی باشد. منشاء شر تنها می تواند در قاعده اراده برای کاربست آزادی باشد، یعنی در قالب یک پند شخصی^۳.

همین جا کانت به گونه ای اعلام نشده، اصل رایج مسیحیت که امیال انسان را زاینده شر می - دانست، رد می کند. امیال و غرایز انسان، بخشی از طبیعت او هستند. اما از دید کانت، انسان برخلاف باقی قلمرو جانوری، تنها امیال و غرایز نیست. انسان دو استعداد دیگر نیز دارد: قوه

^۱ nature

^۲ predicate

توضیح مترجم: در معنای دستوری به معنای گزاره ای که درباره نهاد، خیر می دهد.

^۳ Kant, Immanuel.: 1960, p 16

عقل و اختیار آزاد که انسان را مسئولیت پذیر می سازد؛ و سومی، استعداد شخصیت پذیری که محمل شخصیت اخلاقی، یعنی نهادینگی اخلاق جهانشمول در ذهن فرد است:

از این رو باید گفت این خصلت (خوبی یا بدی) که انسان را از هر موجود عقلانی
ممکنی، متمایزی می سازد، درونی است. ولی با پذیرش این گزاره دیگر نباید بگوییم که
طبیعت فرد (اگر شر است) سزاوار سرزنش نیست یا (اگر خیر است) نباید اعتبار بگیرد.
بلکه نتیجه می گیریم که انسان، خود، مؤلف این خصلت درونی است.^۱

او سپس در مورد گرایش به شر *propensity to evil* نتیجه می گیرد:

از آن جا که شر تنها همچون یک تصمیم قطعی اراده آزاد ممکن است و اراده تنها از
روی پندهای آن می تواند خیر یا شر ارزیابی شود، گرایش به شر را باید در زمینه ذهنی
انحراف پندها از قانون اخلاق بررسی کرد.^۲

کانت همین گرایش انحراف پندهای شخصی از قانون اخلاق را پایه تز شرریشه دار *radical evil*
قرار می دهد.

پیش از شرح مفهوم شرریشه دار نزد کانت، مروری بر فلسفه قرون وسطی در این زمینه ضروری
است.

از آن جا که کانت در اثر مورد بررسی ما قصد بررسی "دین در محدوده های عقل صرف" را
دارد، جای شکی نمی ماند که تز شرریشه دار برای او به معنای چالش با فلسفه و الهیات قرون
وسطی در زمینه "شرغایی" *supreme evil* است و در نهایت هدف او، انتقال مفاهیم دینی
خیر و شر به فضای عقل صرف است. از دید نگارنده، فضای عقل صرف مورد نظر کانت، حکم
می کرد که: اولاً، خاستگاه های ماورایی یا ازلی خیر و شر کنار گذاشته شوند؛ دوماً، تفسیری
خردگرایانه از روایت های متون مقدس در این زمینه ارائه گردد؛ سوماً، برخلاف فلسفه قرون
وسطی که آفرینش در مرکز توجه بود و انسان نیز جزئی از آن و ابژه ای از ابژه ها، این بار،
انسان همچون موجودی دارای جوهر عقلانی و همچون سوژه بررسی شود. به نظر نگارنده، کانت
در دین در محدوده ها این سه هدف را پی گرفته، از آن جا می آغازد که فلسفه در قرون وسطی

^۱ Ibid, p 17

^۲ Ibid, pp 23-24

بسته شده بود. پس ابتدا باید دید که مهم ترین نمایندگان فلسفه قرون وسطی در این باره چه می گفتند؟

مفهوم خیر و شر در فلسفه قرون وسطی

"شر ریشه دار"، اصطلاحی است که ابتدا کانت در دین در محدوده ها به کاربرد. اما با توجه به هدف کتاب او می توان گفت که این اصطلاح درون خود، مناسبت جدلی/پذیرشی داشت با مباحث جدی فلسفه در قرون وسطی، از جمله: نظریه شرغایی *suprime evil* آگوستین، رد دوانگاری خیر و شر و شرغایی توسط ابن رشد و ابن مایمون، مفهوم شر همچون غیاب خیر از سوی موسی ابن مایمون و نیز رد مفهوم "شرغایی" از سوی توماس آکویناس.

از آن جا که اغلب، اهمیت آثار فیلسوفان جدی قرون وسطی نادیده گرفته شده و بی مراجعه جدی به آن ها تحت عنوان "دینی" یکسره نفی می شوند، توضیحی در این زمینه نشان خواهد داد که مباحث کانت در این اثر، بی ارتباط یا در گسست کامل از مفاهیم فیلسوفان جدی قرون وسطی نبود. به ویژه که محققان، آراء ابن رشد و ابن مایمون را - که آثار هر دو در زمان حیات، مورد کتاب سوزان قرار گرفتند - از پایه های اولیه و زودرس نوزایی و روشنگری می دانند. در این جا مروری بر سه فیلسوف مهم قرون وسطی، ابن رشد (*Averroes*)، ابن مایمون (*Maimonides*) و آکویناس (*Aquinas*) در زمینه خیر و شر ضروری است.

ابن رشد: ابن رشد، فیلسوف خردگرای مکتب فلسفی اندلس، نقش درجه اول در بازیابی دیدگاه ارسطویی پس از قرن ها سلطه پارادایم افلاتونی بر جهان غرب و شرق، داشت. او و ابن مایمون را - که به گفته دیدرو در *دایرالمعارف فلسفه*، دوران کوتاهی در نوجوانی از ابن رشد فلسفه و نجوم آموخته بود - پایه گذاران پیش رس خرد روشنگری می دانند.^۱ در دهه هشتاد قرن بیستم، یونسکو بزرگداشتی از این دو فیلسوف به اجرا درآورد. ناشر اثر مهم ابن رشد،

^۱ ویژه نامه پیام یونسکو در مورد ابن رشد و ابن مایمون در دهه هشتاد به فارسی نیز منتشر شد و این دو فیلسوف را از الهام دهندگان به روشنگری دانست.

تهافت التهافت، نیز یونسکو است. همچنین در ۱۹۸۶ در دانشگاه سوربون با شرکت فیلسوفان سراسر دنیا از ابن مایمون و تأثیر او بر روشنگری تقدیر شد.^۱

ابن رشد در تهافت التهافت [بی انسجامی در التهافت]^۲ به رد اثر التهافت الفلاسفه اثر محمد غزالی پرداخت که با دیدگاهی نوافلاتونی/عرفانی، کل فلسفه به ویژه ارسطو را نفی کرده بود. ابن رشد در این اثر، معرفی جامعی از دیدگاه ارسطو ارائه داد که در مطرح شدن این فیلسوف و توجه به نقش علوم در اروپای قرون وسطای زیر سلطه افلاتون نقش داشت. ابن رشد در مقام قاضی شرع کوردووا دیدگاه های نوینی را با تفسیر از دین اسلام ارائه داد و از جمله بر آن بود که در میان خداناباوران، چه بسا افراد هوشمند یافت می شوند و در میان متشرعان، افراد کندذهن.

ابن رشد در تهافت التهافت، دواصلی بودن خیر و شر را رد می کند. از دید او قائل شدن به دو اصل خیر و شر، ویژگی تفکر ابتدایی در تلاش ناموفق برای توضیح چندگانگی در جهان هستی بود. او توضیح می دهد که چگونه فیلسوفان در تقابل با ادیان ابتدایی، سرانجام یک اصل یگانه [اشاره به ارسطو و محرک اول] را مطرح کرده، دوانگاری خیر و شر در نحله های بدوی تفکر را نفی کردند. او می نویسد:

...ولی با بررسی دقیق، کشف شد که همه چیز به سمت غایتی واحد گرایش دارد و این غایت، نظم است که در جهان وجود دارد؛ همانند نظم یک لشکر که توسط فرمانده آن برقرار و در شهرهای زیر فرمان، جاری می گردد. آن ها به این نتیجه رسیدند که جهان باید یک اصل برترین داشته باشد و این همان معنای کلام مقدس است که: "اگر در آسمان ها و زمین خدایانی جز الله وجود داشتند، هر دو تباه می شدند"^۳. از این رو معتقد بودند که به دلیل خیری که در همه چیز حضور دارد، شر تنها

^۲ در زمینه نوزایی صغیر در حوزه فرهنگ اسلامی- یهودی در اندلس قرون یازده و دوازده، نگاه کنید به:

دقیقیان، شیریندخت: ۲۰۱۱ (شرحی بر دلالت الحائزین، فصل نوزایی صغیر).

^۳ مترجم انگلیسی این رساله، سیمون فون دربرگ آن را The Incoherence of the Incoherence ترجمه کرده است. زیرا تهافت در عربی به معنای بی انسجامی است. ابن رشد این رساله را در رد تهافت الفلاسفه اثر محمد غزالی نوشت که به رد فیلسوفان یونان و تفسیر ابن سینا و فارابی از آنان به ویژه فارابی از ارسطو پرداخته بود.

^۴ متن قرآن کریم از سوره المیزان:

به شکلی اتفاقی رخ می دهد؛ مانند مجازاتی که فرمانروایان نیک شهرها مقرر می کنند. زیرا این ها شرهایی هستند در جهت خیر و نه به نیت شر. زیرا در میان خیرها، اموری هستند که با شر مخلوط می باشند؛ برای نمونه، وجود انسان که شامل روح عقلانی و حیوانی است. براساس دیدگاه این فلاسفه، عقل الهی مقرر داشته که میزان عظیمی از خیر وجود داشته باشد، هر چند آمیخته با میزان کمی از شر. زیرا وجود آن همه خیر همراه اندکی شر ترجیح دارد بر عدم وجود آن همه خیر به دلیل وجود آن اندکی از شر.^۱

ابن رشد در اثر دیگر خود به نام *مابعدالطبیعه* که شرحی بر کتاب *متافیزیک* ارسطو است، خیر جاری در جهان را اصل برتر دانسته، با ارسطو موافق است که آن چه در رده ای پایین تر قرارگیرد، دیگر یک اصل مجزا و برابر با خیر نخواهد بود.^۲

موسی ابن مایمون: در دهه های اخیر، توجه محققان به آثار ابن مایمون در ارتباط با خاستگاه های خرد روشنگری جلب شده و از جمله جورج کوهلر به مناسبت کانت با این فیلسوف پرداخته است.^۳

ابن مایمون هرچند در دنبال کردن روش ارسطویی از ابن رشد الهام گرفته، اما نظریه خیر و شر او حاصل برخورد هرمنوتیک با متون یهودی است. از دید ابن مایمون، نه تنها شر یک اصل ذاتمند در جهان هستی نیست، بلکه موجودیتی منفی است و غیبت خیر. برای زدودن شر باید بر فضای خیر افزود و تنها خیر است که موجودیتی اثباتی دارد.^۴ ابن مایمون از این راه، دوانگاری اسطوره های ابتدایی را همراه با نظریه شر ذاتی آگوستین رد کرد و به دنبال آن، خرافه های پیرامون شیطان را بی اعتبار دانست. او در فصل سوم رساله *دلالت الحائرين*، شر را به سه دسته

"اگر در زمین و آسمان خدایانی جز الله می بود، هر دو تباه می شدند، پس پاک و منزّه است الله، خداوندگار عرش، از آن چه درباره اش می گویند".

^۱ Ibn Roshd.: 1954, p 160

^۲ Ibn Roshd.: 1984, p 204

^۳ از جمله نگاه کنید به:

Kohler, George Y.: 2012. *Reading Maimonides in 19th Century Germany*, University of Negev.

^۴ ابن مایمون، موسی.: ۲۰۱۱، صص ۴۷-۴۸.

شرط طبیعی، مربوط به زندگی انسانی و اخلاقی تقسیم کرد و برای هیچ یک منشاء ماورایی قائل نشد. او در رد متکلمین که شر را آفریده خدا می دانستند و در اثبات این امر که هر شری یک سلب است، نوشت:

تا این جا می دانی که هر چه مانعی را از برابر حرکت بر می دارد، از یک منظر، فاعل به شمار می رود. مانند کسی که ستونی را از زیر تخته ای بر می دارد و تخته در اثر وزن طبیعی خود به زمین می افتد. آن گاه می گوئیم آن کسی که ستون را برداشت، سبب افتادن تخته شد. این مثال در تک نگاری پیرامون طبیعت [اکروآسیس فیزیک، ارسطو] آمده است. همین را درباره کسی می گوئیم که شرایط پدیدآورنده سلب خاصی را از میان برمی دارد، با آن که سلب، خود، موجودیت منفی دارد. در مورد فردی که در شب، چراغی روشن می کند، می گوئیم تاریکی را از میان برداشته؛ برای کسی هم که بینایی را از بین می برد، می گوئیم نابینایی را پدید آورده؛ با این حال، تاریکی و نابینایی سلب هستند و به فاعل نیاز ندارند [مترجم: در این جا ابن مایمون چندین شاهد برای استدلال خود از تورات می آورد] [...] پس بر تو روشن شد که از هر زاویه که نگاه کنی، عمل یک فاعل به هیچ رو نمی تواند مستقیماً یک سلب را به وجود آورد. تنها می توان گفت که فاعل، سبب سازِ خُدوِثِ سلب شده است... پس از این مقدمه چینی، باید اثبات ما را از این امر که شر تنها در ارتباط با چیزی شر به شمار می رود، به خود یاد آور شوی و این که هر چیز برای یک موجود خاص شر است، آن شر، سلب چیزی دیگر است یا سلب یکی از شرایط لازم برای آن چیز دیگر. به همین دلیل، می توان این گزاره را به طور مطلق برقرار کرد: همه شرها سلب هستند. برای نمونه، برای یک انسان، مرگ شر است، زیرا مرگ به معنای عدم اوست. همچنین، بیماری، فقر و نادانی که برای او شر هستند، همگی سلب شرایطی خاص به شمار می روند. با بررسی همه موارد مشخص و مشمول گزاره فوق، درمی یابی که این گزاره هرگز غلط در نمی آید، مگر برای کسی که میان سلب [عدم] و شرایط ثبوتی [الْمَلَكَةُ] در متن اصلی رساله به زبان عربی] و میان دو قطب متضاد، فرق قائل نمی شود؛ یا کسی که طبیعت امور را نمی شناسد و برای مثال نمی داند که سلامتی در کل، همان اعتدال است و به هم خوردن نسبت ها بیماری نامیده می شود. بنابراین، حقیقت

آفرینش خداوند در کلیت خود، پدید آوردن خیر است. زیرا خیر، مساوی است با هستی.^۱

ابن مایمون، خیر و شر را نه تنها در پیش زمینه آفرینش شناسی، بلکه از نظر شرانسائی نیز بررسی کرد. از دید او ساتان *satan* [شیطان] که پیرامون آن افسانه سازی شده، تنها به معنای غلبه نفس بر سویه عقل و اختیار آزاد انسان است. برای او همچون یکی از پزشکان مهم دوران^۲، نفس و سلامت نیروهای آن نقش مهمی در هستی انسان و زندگی روحانی او دارند. اما او غلبه انگیزش های نفس بر عقل و اختیار آزاد فرد را سبب ساز شر می داند. ابن مایمون به جنبه های روان انسان نیز توجه کرد و مفهوم "حجاب" [در متون تلمودی: کلیا به معنای پوسته و حجاب] را وارد فلسفه زمان خود کرد که نزدیک چند دهه بعد، مورد استفاده متفکر و عارف، محی الدین عربی قرار گرفت.

حجاب از دید ابن مایمون پرده ای است که انسان با شهوات مهارگسیخته و عواطف منفی چون خشم، حسد، ترس، کینه، نفرت و کنش های خودپرستانه پیرو آن ها بر روی روح خود کشیده، آن را از نور همیشه حاضر تدبیر و فراوانی الهی محروم می سازد. این حجاب ها از دید ابن مایمون، خاستگاه شرانسائی همچون موجودیتی منفی و غیاب خیر هستند. او این استدلال را با شاهد زبان شناختی در مورد واژه ساتان *satan* [در زبان عبری شیطان] همراه کرد که در زبان عبری از ریشه سناه به معنای پوشاندن و پنهان کردن است. ابن مایمون بر روی تربیت شخصیت اخلاقی تأکید کرد. او اخلاقی بودن را زمینه ساز تبدیل به عقل فعال می دید. وجه تمایز او از دیگر متألهه در زمینه اخلاق این بود که هیچ یک از دو غایت رایج برای اخلاق - اخلاقی بودن به خاطر خدا و اخلاقی بودن برای رعایت حقوق دیگران - را برترین انگیزه نمی دانست. بلکه اخلاق را زمینه ساز کمال روح و جسم فرد و تبدیل به عقل فعال می دانست^۳. پس از آن که *دلالت الحائرين* در سال ۱۲۰۴ توسط ابن تیون از متن اصلی عبری به عبری ترجمه شد، به سرعت در محافل فکری مسیحیت خوانده شد. آثار ابن رشد در تفسیر ارسطو که از سوی مترجمان یهودی اندلس ابتدا به زبان عبری و سپس توسط مترجم یهودی دیگر، یاکوب مانتینو

^۱ ابن مایمون: ۲۰۱۱. فصل سوم، ص ۴۷-۴۹

^۲ پزشک دربار صلاح الدین ایوبی و نویسنده رساله هایی پیرامون منشاء روحی بیماری تنگی نفس، پیرامون تغذیه، ربط رفتار و افکار با سلامتی و غیره.

^۳ ابن مایمون: ۲۰۱۱. فصل سوم، ص ۱۶۴

بن شموئل^۱ از عبری به لاتین ترجمه شد، و نیز ترجمه عبری *دلالت الحائرين* به دست توماس آکویناس از آباء کلیسا رسیده، او را متحول ساختند. دفاع آکویناس از ارسطو موجب طرد موقت او شد، اما سرانجام، آکویناس پس از آشتی با کلیسا، برخلاف ابن رشد و ابن مایمون، مفاهیم ارسطو را از حدود فلسفی خارج و به اصول جزمی کلیسا تبدیل کرد.

توماس آکویناس: توماس آکویناس که مورخان فلسفه او را مهم ترین متفکر مسیحی میان قرون وسطی و روشنگری می دانند، در خلاصه الهیات *summa theologica* (نگارش ۱۲۶۵ تا ۱۲۷۴) در اوایل فصل "علت شر"، نظریه ابن مایمون در زمینه شر همچون غیبت خیر را پذیرفته، می نویسد:

شر غیبت خیر است که طبیعی و همراه با هر امر است. ولی هر چه از طبیعت و وضعیت مقرر خود فروافتد، تنها می تواند ناشی از علتی باشد که آن را از وضعیت مناسب خارج کرده است.^۲

آکویناس با استفاده از این اصل ارسطویی که کنش های انسان یا عمدی یا اتفاقی هستند، نوشت: "شر هیچ علت مستقیمی ندارد، بلکه علت آن اتفاقی است"^۳ و بخشی را به این عنوان اختصاص داد: "در رد وجود یک شر غایی [*supprime evil*] که خاستگاه دیگر شرها باشد".

سابقه مقوله شر ذاتمند و غایی به قرون اول میلادی و نفوذ محافل زیرزمینی میترایی و در قرن سوم و چهارم، رواج مانویت از ایران و مصر در میان حلقه های مسیحی برمی گردد. مانی متولد ۲۷۰ میلادی، متفکری ایرانی بود. او با ترکیبی از زرتشتیت، آیین بودایی، مسیحیت و تاثیرپذیری از متون آرامی زبان فرقه ای از یهودیان قرن دوم پیش از میلاد که در قرن بیستم به عنوان طومارهای بحرالमित شناخته شدند، آیینی جدید ساخت، استوار به دواصلی بودن خیر و شر.

^۱ Jacob Mantino Ben Shmouel (died 1549)

^۲ Aquinas, Thomas.: 1947

پاسخ به برهان های ۱ تا ۴ فصل "آیا خیر می تواند علت شر باشد؟"

^۳ Aquinas, Thomas.: 1947, 1.49.1 - 4

برای متن کامل نگاه کنید به:

<http://www.sacred-texts.com/chr/aquinas/summa/sum056.htm>

مانویان دنیای مادی را شر دانسته و به دنیای نور باورداشتند و از نظر آنان، سپاه نور باید هر چه بیشتر، قدرت دنیای مادی را گرفته به دنیای نور انتقال دهد. فرقه‌هایی از مسیحیت، زیر تأثیر مانویان به تجسیم شرغایی در وجود "شاهزاده تاریکی" یا شیطان همچون موجودیتی ذاتمند پرداختند.

آگوستین در قرن چهارم میلادی رساله در باب اخلاق مانویان [دوانگاران] را نوشت و دیدگاه آن‌ها را خلاف کلیسا دانست. آگوستین با وجود رد دواصلی بودن شر در این رساله، در اثر دیگر خود به نام اعترافات، دو گونه شر را قابل سرزدن از سوی آدمی دانست: یکی شری که اتفاقی است و یکی شری که انسان، خودخواسته و عمدی انجام می‌دهد.

آگوستین با آن که در آفرینش شناسی، اصلی خودپاینده برای شر قائل نشد، ولی در حیطة اخلاق، در اثر خود به نام اعترافات، بشر را در معرض شری غایی دانست که همانا "انجام کنش شر به خاطر خود شر" است.

آکویناس در برابر این دیدگاه آگوستین استدلال کرد که هیچ امری ذاتاً نمی‌تواند شر باشد؛ برخلاف خوبی و خیر که ذاتمند است. زیرا خیر دارای علت برتر و اول است، ولی شر چنین نیست. از این رو شر دارای علت مستقیم نیست و تنها می‌تواند اتفاقی باشد. از دید آکویناس شر تنها می‌تواند خیر را موضوع خود قراردادده، آن را منحرف کند. این نکته از دیدگاه آکویناس به روشنی مورد توجه کانت در تبیین شر بنیادی قرار گرفته است. زیرا کانت نیز، چنان چه در همین جستار شرح آن خواهدرفت، شرریشه دار در طبیعت انسان را همانا گرایش به ایجاد انحراف در پند اخلاق جهانشمول و نظم اخلاقی انگیزه‌ها می‌داند.

آکویناس به پیروی از دو فیلسوف مقدم بر خود، استدلال کرد که معتقدان به دو اصل مجزای خیر و شر، دچار همان اشتباه ملل باستانی شده، علت جهانشمول کل هستی [خدا] را در نظر نگرفته، تنها "علل خاص برای معلول‌های خاص" را جستجوی کردند. از نظر آکویناس، یک خطای ذهنی موجب شد که تضاد میان علت‌ها تا حد دو اصل قائم به ذات خیر و شر گسترش یابد.^۱ در نقلی که پیشتر از ابن رشد آورده شد، همین مضمون دیده می‌شود.

^۱ Summa Theologica

آکویناس در پاسخ به برهان‌های ۱ تا ۵ در فصل "در رد وجود یک شر غایی که خاستگاه دیگر شرها باشد".

آکویناس در این مورد، شر طبیعی را مثال می زند و همخوان با ارسطو، ابن رشد و ابن مایمون، شر طبیعی را تنها از منظر انسان شر می داند.

با افول فلسفه در قرون وسطی هسته های روشنگری در دیدگاه های ابن رشد و ابن مایمون، مسکوت مانده، بسیاری از پرسش ها پیرامون خیر و شر و نیکی و بدی در پیش زمینه عقل و کنش انسانی بی پاسخ ماندند. کانت این پرسش ها را از قلمرو آفرینش شناسی بیرون کشید و در محدوده های مشترک دین و عقل صرف بررسی کرد.

مفهوم شر ریشه دار کانت: بررسی خیر و شر در چارچوب فلسفه قرون وسطی در اصلی ترین سویه های خود در محدوده آفرینش شناسی^۱ و غایت شناسی^۲ باقی ماند. کانت در آغاز دین در محدوده های عقل صرف، در واقع، بحث خیر و شر را از آن همان جا که در فلسفه قرون وسطی بسته شده بود، یعنی رد دو اصلی بودن خیر و شر، پی می گیرد: از سویی، ادیان ابتدایی که قائل به دو اصل خودپاینده خیر و شر و از ازل در نبرد با یکدیگر بوده اند، در مانده از فهم علل تلخکامی انسان، جهان را زیر سلطه شر اعلام کردند. از سوی دیگر، فیلسوفان روشنگری و مشخصاً اصحاب دایرالمعارف که باور به تربیت پذیری و گسترش بذر خوبی در انسان داشتند.

کانت ضمن منتفی ساختن دیدگاه مسیحیت سنتی که انسان را وارث به اصطلاح، "شر گناه آدم و حوا" می دانست، به گونه ای اعلام نشده اصل شرغایی آگوستین را به چالش می گیرد. او می نویسد:

پس هنگام جستجوی زمینی برای شر اخلاقی در انسان درمی یابیم که طبیعت شهوانی را نمی توان چنین زمینی دانست. زیرا انسان با حذف انگیزه های برخیزنده از آزادی، به یک موجود جانوری صرف فرومی کاهد. از سوی دیگر، عقل معاف شده از قانون اخلاقی که عقلی بدخیم است (و اراده ای یکسره شر) نیز نمی تواند زمین شر اخلاقی باشد. زیرا در آن صورت، مخالفت با قانون، یک انگیزه ارزیابی شده (اراده در غیاب

^۱ Eschatology

^۲ Teleology

هر گونه انگیزه نمی تواند تعریف شود)، در نتیجه، فاعل اندیشنده، موجودی ابلیس گونه تلقی می شود. هیچ یک از این ها را نمی توان به انسان نسبت داد.^۱

کانت این نکته را می آزمايد که آیا اصولاً می توان شری ریشه دار در طبیعت انسان تشخیص داد؟ و اگر می توان، این مفهوم پس از گسست از هرگونه متافیزیک، در چه پیش زمینه ای باید بازبینی شود؟ طبیعت انسان چگونه تعریف می شود؟ کانت در این اثر، دلمشغول حیطه ای بس مهم تر برای انسان رها شده از نگاه قرون وسطی به جهان است: کنش انسانی و فرایند عقلانی پشت آن. شیریندخت دقیقان- لس آنجلس، ۲۰۱۵

پیوست:

ترجمه کامل رساله پیرامون شر ریشه دار در طبیعت آدمی شیریندخت دقیقان

مشخصات کتاب شناسی:

Kant, Immanuel.: 1960. Religion within the Limits of Reason Alone. Book One: Radical Evil in Human Nature. Translated from German to English by Theodore M. Green and Hoyt H. Hudson. Harper & Brothers, New York

توضیح مترجم: کلیه پراوتزهای داخل متن از کانت است. بخشی از زیرنویس ها از کانت است. معادل انگلیسی نام ها و واژگان فلسفی همراه با توضیح های لازم مترجم در زیرنویس ها آمده اند.

این که "جهان پایه در شر دارد"^۲، اتهامی است به قدمت تاریخ؛ کهنسال همچون باستانی ترین هنر، یعنی کوزه گری؛ دراصل به دیرینگی قدیم ترین داستان ها و مذهب پرداخته کاهنان. همه با این باور همداستانند که جهان در حالتی نیکو آغاز شد، خواه دوران طلایی، زندگی در باغ عدن و یا حتی هموندی شادمانه تر با موجودات آسمانی. روایت ها همگی نشان می دهند که این خوشبختی همچون یک رؤیا نقش بر آب شد و سقوطی به مغاک شر (شر اخلاقی که شر مادی از آن پس با آن همراه شد) با شتاب فزاینده^۳ بشریت را از بد به سوی بدتر سوق داد. به

^۱ Kant, Immanuel.: 1960, p30

^۲ انجیل یوحنا ۱۹:۵

^۱ به نقل از هوراس، اودس ۶:۳ به این مضمون:

... نژاد پدر ما

ژرفتر در ناخوشی چنان فرورفت که

گونه ای که اینک (اینکی به قدمت تاریخ) در واپسین دوران به سر می بریم و رویاروی روزِ نهایی و انهدام دنیا. هم اکنون در بخش هایی از هند، رودرا (در برخی نسخه ها سیوا^۱) قاضی و منهدم کننده دنیا همچون خدای واره مسلط، پرستش می شود - ویشنو، نگهدارنده عالم، چندین قرن پیش فرسوده شد و از اقتدار برتری که از برهما یا آفریدگار به ارث برده بود، چشم پوشید.

دیدگاه جدیدتر ولی کمتر رایج، باور خوشبینانه و متضادی است که عملاً تنها در میان فیلسوفان و به تازگی، هواداران تعلیم و تربیت، پیروانی دارد: این که جهان با استواری (هرچند غیرمحسوس) به مسیر متفاوتی می رود - یعنی از بد به سوی بهتر؛ دستکم، استعداد چنین حرکتی در طبیعت آدمی، قابل کشف است. ولی اگر این باور، خوبی و بدی اخلاقی را در نظر بگیرد (و نه تنها روند تمدن را)، بی شک نباید از تجربه عینی برخاسته باشد. زیرا تاریخ همه زمان ها فریاد خود را در رد آن بلند می کند. این باور را می توان نتیجه گیری خیرخواهانه اخلاق گرایان از سینکا^۲ تا روسو^۳ دانست در تشویق به گسترش قاطعانه آن بذر خوبی که گویا در طبیعت ما وجود دارد؛ البته اگر به راستی بتوان روی این سرشت طبیعی در انسان حساب کرد. شاید چون بدیهی می دانیم که جسم انسان به طور طبیعی سالم است (عموماً هنگام تولد)، هیچ دلیلی نیبینم که روح او نیز از نظر طبیعی همان اندازه سالم و خالی از شر نباشد. پس آیا خود طبیعت، مایل به گسترش این بذر خیر در نهاد ما نیست؟ به بیان سینکا^۴: "ما به بیماری درمان ناپذیری دچاریم و در صورت میل به درمان، طبیعت به یاری ما می آید. زیرا برای سالم بودن به دنیا آمده ایم".

ولی چون هر دو طرف درگیر این جدل در تفسیر تجربه ها به خطا رفته اند، این پرسش پیش می آید که آیا دستکم دیدگاه میانگینی ممکن نیست؟ یعنی انسان همچون یک نوع، نه خوب است و نه بد؟ یا در هر رخداد، انسان همان قدر خوب است که بد؛ نیمی خوب و نیمی بد؟

پدران با به دنیا آوردن ما
نسلی حتی شرورتر به جا گذاشتند.

^۱ Siwa or Siva

^۲ Lucius Annaeus Seneca

^۳ Jean Jacques Rousseau: 1712-1778

ولی ما یک انسان را نه برای انجام کارهای شرورانه (خلاف قانون)، بلکه از آن رو مرتکب شر می دانیم که اعمال او چنان سرشتی دارند که از روی آن ها به حضور پندهای^۱ شر در درون او پی ببریم. ما به تجربه، شاهد کنش هایی خلاف قانون هستیم و (دستکم در خود ما) می بینیم که با آگاهی از غیرقانونی بودن، انجام می شوند. ولی گاهی پندهای آدمی، حتی آن ها که خود ساخته و پرداخته، این گونه قابل ردیابی نیستند. پس به تجربه، داوری در این مورد که فردی شرور است، به طور قاطع ممکن نیست. از این رو، برای آن که فردی را شرور بنامیم، باید به گونه ای پیشینی امکان ارجاع به چندین کنش شر آگاهانه از سوی او را داشته باشیم. یا پشت چنین کنشی، پند شر را شناسایی کنیم و سپس، از روی آن به حضور زمینه ای مشترک در وجود فرد کنش گر پی ببریم که خود، پندی است ناظر بر همه پندهای مشخصاً شر از نظر اخلاقی.

نباید به محض برخورد با دشواری واژه طبیعت^۲ - که اغلب به معنای متضاد آزادی همچون زیربنای کنش فهمیده می شود - آن را در تضاد با گزاره های^۳ خیر یا شر اخلاقی ببینیم. باید گفت که مقصود از اصطلاح "طبیعت انسان"، تنها زمینه ذهنی کاربست آزادی انسان است در کلیت خود (زیر تسلط قوانین اخلاقی عینی). این زمینه - با هر خصلت - پیش شرط لازم هر کنش قابل تشخیص برای حواس است. ولی این زمین ذهنی [سوبژکتیو] همچنان، باید همواره بیانگر آزادی باشد (وگرنه، استفاده یا سوء استفاده از قدرت انتخاب نمی توانست از نظر قانون اخلاقی به انسان اطلاق گردد و یا خوب و بد در وجود او امر اخلاقی نامیده شود). از این رو منشاء شر نمی تواند اراده تابع میل و یا انگیزش طبیعی باشد. منشاء شر تنها می تواند در قاعده اراده برای کاربست آزادی باشد، یعنی در قالب یک پند شخصی. ولی این جا مجاز نیستیم که از نظر ذهنی، فرد را برای کاربست یک پند و نه متضاد آن، مورد پرسش قرار دهیم. اگر این زمینه نه به خودی خود یک پند، بلکه صرفاً انگیزشی طبیعی بود، یکسره می شد کاربست آزادی را تابع علت های طبیعی دانست؛ ولی چنین برخوردی با خود مفهوم آزادی در تناقض می افتد. پس وقتی می گوئیم انسان طبیعتاً خوب یا بالطبع شرور است، فقط این معنا را می دهد که در

^۱ maxims

^۲ nature

^۳ predicate

توضیح مترجم: در معنای دستوری به معنای گزاره ای که درباره نهاد خبر می دهد.

انسان زمینه ای نهایی (و فهم ناپذیر) برای پیش گرفتن پندهای خیر یا شر (پندهای خلاف قانون) هست و این ویژگی او همچون انسان است و بیانگر خصلت نوع او.

از این رو باید گفت این خصلت (خوبی یا بدی) که انسان را از هر موجود عقلانی ممکن، متمایز می سازد، درونی است. ولی با پذیرش این گزاره دیگر نباید بگوییم که طبیعت (اگر شر است) سزاوار سرزنش نیست یا (اگر خیر است) نباید به حساب آید. بلکه نتیجه می گیریم که انسان، خود، مؤلف این خصلت درونی است. اما چون انتخاب آزاد، زمین نهایی پیروی از پندها بوده و در تجربه نمود نمی یابد، پس خیر و شر در انسان (همچون زمین ذهنی نهایی برای درپیش گرفتن این یا آن پند در ارجاع به قانون اخلاقی) تنها به این معنا درونی دانسته می شود که زمین مقدم بر هر گونه استفاده تجربی از آزادی (در سال های اول کودکی و حتی زمان تولد) است و از این رو می توان در لحظه تولد آن را حاضر تلقی کرد؛ هر چند که تولد، علت آن نیست.

مشاهده

جدال میان دو پیش فرض یادشده بر پایه این گزاره انفصالی^۱ شکل می گیرد: انسان (به طور طبیعی) از نظر اخلاقی یا خوب است یا شر. به سادگی هر کس می تواند در صحت این انفصال پرسش کند. آیا برخی نخواهند گفت طبیعت انسان هیچ یک از این دو نیست؟ یا به نظر دیگرانی، انسان در آن واحد هر دو نمی تواند باشد؟ در برخی جنبه ها خوب و در برخی دیگر شرور؟ در واقعیت، تجربه، بین دو قطب متضاد، زمینه ای میانی را تأیید می کند.

با این حال در قلمرو اخلاق، کلاً و در حد امکان، پرهیز از پذیرش هر گونه میانگیری اخلاقی، خواه در اعمال خارج از قلمرو قانون اخلاق^۲ یا در خصلت های انسانی اهمیت بسیار دارد. زیرا با چنین ابهامی همه پندهای درونی در خطر از دست دادن دقت و ثبات خود خواهند بود.

^۱ توضیح مترجم: در منطق کلاسیک، گزاره انفصالی، برهانی معتبر و حاصل نتیجه گرفتن از دو گزاره است. اگر بگوییم یکی از دو گزاره درست است و بدانیم که گزاره اول درست نیست، می توانیم نتیجه بگیریم که گزاره دوم درست است.

^۲ Adiphora

توضیح مترجم: به معنای امر بی تفاوت، مفهومی متعلق به فلسفه رواقیون که امور خارج از قلمرو خلاق را شامل می شود.

نمایندگان این اسلوب تفکر خشک، سختگیر^۱ نامیده می شوند (نامی که حاوی قصد سرزنش است، ولی به ستایش می انجامد). نقطه مقابل آن ها را می توان آسان گیر^۲ نامید. گروه آخری، آسان گیران غیرجانبدار هستند که آن ها را بی تفاوت ها^۳ می نامیم و سپس طیفی از آسان گیران که می توان التقاطیون^۴ نامید.

به تشخیص سختگیران، پاسخ به پرسش موردنظر، رعایت قانون است - که برای اخلاق گرای اهمیت بسیار دارد- و این که آزادی اراده، سرشتی سخت یکپارچه دارد و براساس آن، یک انگیزه، وقتی می تواند تعیین گر اراده باشد که فرد، پند درونی خود را وارد آن کرده باشد (تبدیل به قاعده ای عام و تأییدگر موضوع اراده). تنها در چنین صورتی هر انگیزه ای می تواند با خودجوشی کامل اراده (یعنی آزادی) همزیستی کند. ولی قانون اخلاقی به داوری خرد، به خودی خود یک انگیزه است و هر کس آن را پند درونی خود سازد، از نظر اخلاقی خوب است. اینک، اگر پند، تعیین گر اراده فرد در مورد عملی غیرقانونی باشد، باید حتماً انگیزه ای متضاد، گزینش را زیر تأثیر خود گرفته باشد. و چون بنا به پیش فرض، چنین حالتی تنها زمانی رخ می دهد که فرد انگیزه متضادی را همچون پند خود در پیش بگیرد (و در نتیجه از قانون اخلاق منحرف شود که در آن صورت، انسان شروری است)، در نتیجه، وضعیت او نسبت به قانون اخلاقی هرگز خنثی نیست و هیچ گاه "نه خیر و نه شر" به شمار نمی رود.

همچنین یک فرد نمی تواند از برخی جهات خوب باشد و همزمان از برخی جهات دیگر شرور. همواره خوب بودن او یعنی قانون اخلاقی را در پند شخصی خود منظور کرده است. پس اگر فرد در زمینه ای دیگر شرور بود و در همان حال، پند شخصی او بر پایه قانون اخلاقی پیروی از وظیفه قرار می داشت - که ذاتاً تک و جهانشمول است - آن گاه، به این معنا می شد که پند او همزمان با جهانشمولی، خاص هم بوده است. این یک تناقض خواهد بود.^۵

^۱ Rigorist

^۲ Latitudinarian

^۳ Indifferentist

^۴ Syncretist

^۵ فیلسوفان اخلاق باستان که سخن پیرامون فضیلت را تمام کردند، از دو پرسش زیر نیز نگذشته بودند. پرسش نخست را چنین بیان کردند: آیا فضیلت را باید آموخت؟ (آیا انسان بالطبع نسبت به فضیلت و رذیلت بیتفاوت است؟) پرسش دوم این بود: آیا بیش از یک فضیلت وجود دارد (طوری که انسان در برخی جنبه ها دارای فضیلت و در برخی دیگر دارای رذیلت باشد؟). آنان به هر دو پرسش، پاسخ سختگیرانه منفی دادند، زیرا فضیلت را جزئی از فکرت عقل می دیدند. اما اگر قرار به

داشتن طبیعت خیر یا شر همچون وضعیتی طبیعی و مادرزاد این جا بدان معنا نیست که توسط فرد کسب نشده و او مؤلف آن نیست؛ بلکه یعنی کسب آن با زمان سنجیده نمی شود (از اوان کودکی همواره خوب یا شرور بوده). این استعداد، چون زمین ذهنی نهایی برای درپیش گرفتن پندها، تنها یکی می تواند باشد و به طور جهانشمول، ناظر بر هرگونه کاربست آزادی. ولی چنین استعدادی باید به خدمت انتخاب آزاد درآید، وگرنه در عمل نمود نمی یابد. با این حال، از این پس، زمین ذهنی یا علت این به خدمت درآمدن، دیگر قابل شناسایی نیست (هرچند که پرسشگری ما ناگزیر است). وگرنه، باز هم باید پند دیگری ناظر به این استعداد، شناسایی می- شد که برای خود زمینی می داشت. پس چون نمی توانیم این استعداد - یا به بیان بهتر، زمین نهایی آن - را از روی کنش اراده در زمان دریابیم، آن را خصلتی از اراده می نامیم که از نظر طبیعی به آن تعلق دارد (هرچند در عمل، این استعداد در زمین آزادی قرارداد). افزون بر آن، فردی که می گوئیم "سرشت نیک یا شرور دارد"، می باید نه همچون یک فرد تک (که در آن صورت، یک نفر، نیک سرشت و دیگری بدسرشت می شد)، بلکه چون یک نوع کامل به شماربرود. تنها زمانی چنین برخوردی اثبات می شود که تحقیق های انسان شناسی نشان دهند که شواهد توجیه گر اطلاق یکی از این خصلت ها همچون امری ذاتی، هیچ زمینه ای برای مستثنی کردن کسی باقی نمی گذارد و به این ترتیب، اطلاق آن ها نوع انسان را دربرمی گیرد.

الف. پیرامون استعداد اولیه خیر در طبیعت انسان

می توان برای سهولت، این استعداد را بر حسب کارکرد آن و همچون عناصری در شخصیت و مسیر انسان در سه نوع طبقه بندی کرد:

- ۱- استعداد حیوانی در انسان همچون موجودی زنده؛
- ۲- استعداد انسانی در انسان، همزمان همچون موجودی زنده و عقلانی؛
- ۳- استعداد شخصیت پذیری انسان همچون همزمان، موجودی عقلانی و مسئولیت پذیر.

داوری اخلاقی نسبت به این موجود اخلاقی است، یعنی نمود انسان، آن گونه که در تجربه بر ما آشکار می شود، پس می توانیم به هر دو پرسش، پاسخ مثبت بدهیم، زیرا در این صورت او را بر اساس ملاک های عقل ناب (در دادگاهی الهی) قضاوت نمی کنیم، بلکه ملاک ما تجربی است (در پیشگاه قاضی انسانی). بعد به این موضوع خواهیم پرداخت.

۱- می توان استعداد حیوانی در نوع بشر را با عنوان کلی خوددوستی فیزیکی و صرفاً مکانیکی و بی نیاز از هیچ خردی مطرح کرد. نخست برای بقای خود؛ دوم برای تکثیر نوع بشر از راه انگیزش جنسی و حفظ نسل ها؛ و سوم برای اجماع با دیگر انسان ها، یعنی انگیزش اجتماعی. همه انواع رذیلت ها از این سه شاخه می توانند برخیزند (که با این حال، استعداد حیوانی ریشه آن ها نیست). آن ها را می توان رذیلت های زمختی طبیعت نامید و حداکثر، انحراف از هدف های طبیعت: رذیلت های حیوانی شکمبارگی یا شرابخوارگی و بی قانونی افسار گسیخته (درحق دیگر انسان ها).

۲- استعداد انسانی می تواند زیرعنوان کلی یک خوددوستی باشد که با وجود جنبه فیزیکی، به مقایسه می پردازد (نیازمند عقل). به این معنا که ما تنها هنگام مقایسه خود با دیگران، خویشتن را خوشبخت یا بدبخت ارزیابی می کنیم. از این گونه خوددوستی، گرایش به ارزش یافتن در نظر دیگران برمی خیزد. این درابتدا میلی برای مساوات است که اجازه برتری هیچ کس بر خود را نمی دهد و همواره مراقب است که دیگران به چنین برتری دست نیابند. ولی از این میل به تدریج، عطش توجیه ناپذیر کسب همه چیز فقط برای خود در برابر دیگران سربرمی آورد. از این دو شاخه حسادت و رقابت، شاخه های فرعی بدترین رذیلت ها، یعنی دشمنی پنهان و آشکار با هر آن چه به ما تعلق ندارد، می رویند - که به واقع، به خودی خود از طبیعت انسان بر نمی خیزند، بلکه در اثر تلاش های متعصبانه دیگران برای برتری دشمنانه پدیدآمده، ما را وامی دارند برای پیشگیری و حفاظت از امنیت، به نوبه خود در پی همین برتری بر دیگران باشیم. زیرا طبیعت قصد داشته از این رقابت (که الزاماً مهر متقابل را نفی نمی کند) تنها به عنوان یک محرک فرهنگی استفاده کند. پس، معایب حاصل از این گرایش، می توانند معایب فرهنگ نام بگیرند. می توان آن ها را در بدخیم ترین حالت ها همچون حسادت، ناسپاسی، کینه ورزی و غیره (یعنی پنهان شدن پند شر پشت امور زندگی انسانی) رذیلت های شیطانی نامید.

۳- استعداد شخصیت پذیری یعنی ظرفیت احترام به قانون اخلاقی همچون انگیزه کافی اراده. پس، این ظرفیت احترام ناب به قانون اخلاقی در درون ما همان احساس اخلاقی است و به خودی خود، هدفی برای استعداد طبیعی نیست، مگر آن جا که به نیروی انگیزه بخش اراده تبدیل شود. چون این امر تنها زمانی ممکن است که اراده آزاد، احساس اخلاقی را به پند خود تبدیل کند، چنین اراده ای خیر خواهد بود. خصلت خیر مانند همه ویژگی های اراده آزاد، تنها

می تواند کسب شود؛ ولی امکان آن نیازمند حضور استعدادی در طبیعت ما است که پیوند یک امر شر با آن یکسره ناممکن باشد. درست نیست فکرت قانون اخلاقی را "استعداد شخصیت پذیری" بنامیم، زیرا قانون اخلاقی از شخصیت جدایی ناپذیر است و خود شخصیت است (فکرتی که بشریت را بس هوشمند می بیند). ولی زمینه ذهنی پندهای اخلاق همچون نیروی انگیزه بخش، افزوده ای تکمیلی به شخصیت ما به نظر می رسد و از این رو سزاوار نام استعداد است که می تواند گسترش یابد.

در بررسی سه استعداد نامبرده از نظر شرایط لازم برای امکان پذیری، درمی یابیم که اولی به هیچ عقلی نیاز ندارد؛ دومی بر مبنای عقل عملی در خدمت دیگر انگیزه ها می باشد؛ اما تنها استعداد سوم ریشه در عقلی دارد که در خدمت خود عقل است، یعنی عقلی که حکم به قوانین بی قید و شرط می دهد. همه این استعدادها تنها به معنای سلبی خوب نیستند، بلکه استعدادهایی سمت گرفته به سوی خوبی (سرسپردگی به رعایت قانون) می باشند [در معنای اثباتی/ایجابی]. هر سه به دلیل پیوند با امکان تحقق طبیعت انسانی، اصیل هستند. در واقع، انسان می تواند دو استعداد اول [حیوانی و انسانی] را خلاف جهت غایت آن ها به کار گیرد، ولی هیچ یک را نمی تواند یکسره ریشه کن کند. ما از روی استعدادهای یک موجود، نه تنها به عناصر سازنده و لازم برای آن، بلکه به چگونگی ترکیبی پی می بریم که از موجود، آنی را می سازد که هست. استعدادهای یک موجود، زمانی اصیل هستند که در امکان وجود او نقش اساسی داشته باشند؛ ولی اگر موجود بدون آن ها بتواند وجود بیابد، استعدادهایی احتمالی هستند. سرانجام باید گفت که این جا ما تنها با آن دسته از استعدادهایی سرو کار داریم که ارتباط مستقیم دارند با قوه میل و کاربست اراده.

۲- پیرامون گرایش به شر در طبیعت انسان

منظور من از واژه گرایش (propensio) زمینه ذهنی امکان یک گرایش می باشد (عادت شهوت یا concupiscentia) تا آن جا که نوع بشر مسئول آن است. گرایش، متمایز است از استعداد زیرا هر چند گرایش می تواند درونی باشد، اما همچنین باید نه فقط درونی، بلکه اکتسابی نیز دانسته شود (درمورد گرایش خیر)؛ یا انسان بر سر خود آورده باشد (درمورد گرایش شر). ولی این جا تنها از گرایش به شر اخلاقی سخن می گوئیم. از آن جا که شر تنها

همچون یک تصمیم قطعی اراده آزاد ممکن است و اراده تنها از روی پندهای آن می تواند خیر یا شر ارزیابی شود، این گرایش به شر را باید در زمینه ذهنی انحراف پندها از قانون اخلاق بررسی کرد. پس اگر این گرایش به طور جهانشمول به بشریت اطلاق شود (همچون خصلت نوع بشر) می توان آن را گرایشی به شر در طبیعت انسان نامید. سپس می توان افزود که ظرفیت یا عدم ظرفیت اراده برخاسته از این استعداد طبیعی هنگام کاربست یا عدم کاربست قانون اخلاقی در پند، می تواند قلب خیرخواه یا قلب شرور نامیده شود.

در این ظرفیت برای شر، می توان سه درجه تشخیص داد. نخست ضعف قلب انسانی در رعایت کلی پندهای اتخاذ شده یا به بیان دیگر، ضعف طبیعت انسانی. دوم، گرایش آمیختن امر غیراخلاقی با هدف های اخلاقی انگیزه بخش (حتی هنگام انجام با خوش نیتی و زیر تأثیر پندهای خیر)، یعنی ناخالصی^۱. سوم، گرایش به کاربست پندهای شر که همان شرارت طبیعت و قلب انسان است.

درجه نخست: ضعف (شکندگی) طبیعت انسان حتی در گلایه یکی از حواریون بازتاب یافته است: چه می خواهم که انجام نمی دهم!^۲. به بیان دیگر، من خیر (قانون) را در پند اراده خود به کارمی بندم، ولی این خیر که در کامل ترین شکل عینی خود (in thesis)، تنها یک انگیزه مقاومت ناپذیر است، از نظر ذهنی (in hypothesis) هنگام دنبال کردن پند، ضعیف تر می-شود (در مقایسه با انگیزش).

درجه دوم: ناخالصی قلب انسان در آن است که هر چند پند او در ارتباط با امر خیر باشد (قصد رعایت قانون)- و شاید حتی به حد کافی قوی برای عمل کردن - ولی هنوز از نظر اخلاقی ناب نیست؛ یعنی به حد کافی و آن گونه که باید فقط قانون را همچون انگیزه تماماً کافی خود ندارد: در عوض، اغلب (و شاید هر بار) برای قاطعیت اراده انجام وظیفه، نیازمند انگیزه ای دیگر ورای آن است. به بیان دیگر، کنش های انجام شده از سر وظیفه، به طور خالص به دلیل وظیفه انجام نمی شوند.

^۱ impuritas, improbitas

^۲ Romans, VII, 15

سوم: شرارت^۱ یا فساد^۲ قلب انسان، گرایشی است به نادیده گرفتن پندهای دارای انگیزش های برخاسته از قانون اخلاق به سود پندهای ضد اخلاقی. آن را می توان انحراف^۳ قلب آدمی نیز نامید، چرا که نظم اخلاقی [ترتیب الویت ها] برای انگیزش های اختیار آزاد را معکوس می کند؛ و هرچند رفتاری قانونی و خیر می تواند همراه آن باشد، ولی ذهنیت، از ریشه فاسد است (تا آن جا که به خصلت های اخلاقی مربوط می شود) و از این رو آن فرد، شرور دانسته می شود.

گفته خواهد شد که گرایش شر در این جا به انسان در کل (از نظر رفتار) و حتی بهترین انسان ها اطلاق می شود. این درست خواهد بود اگر اثبات شود که گرایش شر در انسان، جهانشمول است؛ یا به بیانی دیگر: گرایش شر با سرشت آدمی در آمیخته است.

ولی هیچ تفاوتی از نظر هماهنگی رفتار با قانون اخلاق نیست میان انسان رعایت کننده اخلاقیات نیک^۴ و یک انسان نیک از نظر اخلاقی^۵، دستکم در این جا؛ اما رفتار اولی، اغلب و حتی هرگز، قانون را همچون تنها و قوی ترین انگیزش خود ندارد؛ در حالی که دومی همواره چنین می کند. درباره اولی می توان گفت: او از مفاد قانون پیروی می کند (یعنی رفتار او با دستور قانون همخوانی دارد)؛ ولی دومی مطابق روح قانون عمل می کند (روح قانون اخلاق در این مورد بدان معناست که قانون به خودی خود می تواند یک انگیزش باشد). هر چه به این ایمان تعلق ندارد، یک گناه است^۶ (از نظر ذهنیت). زیرا وقتی انگیزش های دیگری جز خود قانون (چون بلندپروازی، خوددوستی و بلی حتی غریزه های نیکو مانند همدردی^۷)، برای تعیین اراده رفتار قانون گرا ضروری هستند، بسیار اتفاقی خواهد بود اگر این انگیزه ها بر قانون منطبق شوند؛ زیرا به همان اندازه ممکن بود موجب سرپیچی از قانون بشوند. چون پند شخصی که براساس خیر بودن آن، کل ارزش اخلاقی فرد ارزیابی می شود، مخالف قانون بوده، آن فرد با وجود همه کارهای نیک خود، در هر حال شرور است.

^۱ wickedness- vitiositas, pravitas

^۲ corruption, corrutio

^۳ perversity, perversitas

^۴ man of good moral, bene moralus

^۵ a morally good man, moraliter bonus

^۶ Romans 23:14.

^۷ توضیح مترجم: در این جا احتمالاً منظور کانت مواردی از همدردی است که به نوعی یک قانون اخلاقی را زیرپا می گذارد.

توضیح زیر نیز در تعریف مفهوم این گرایش ضروری خواهد بود: هر گرایشی یا فیزیکی است و در ارتباط با اراده انسان همچون موجودی طبیعی؛ و یا اخلاقی است، یعنی در ارتباط با اراده او همچون موجودی اخلاقی. در معنای اول، چیزی به نام گرایش به شر اخلاقی وجود ندارد، زیرا چنین گرایشی باید از آزادی سرچشمه بگیرد. از این رو فرض یک گرایش فیزیکی (ریشه گرفته از انگیزش های آنی شهوانی) همچون پایه کاربست آزادی - خواه خیر یا شر - یک تناقض خواهد بود. از این رو گرایش به شر تنها می تواند از ظرفیت اراده برخیزد. ولی هیچ چیز جز کنش ما از نظر اخلاقی شر نیست (یعنی قادر به تحقق شر). از سوی دیگر، مراد از مفهوم گرایش، زمین ذهنی تعیین گر اراده است که بر همه کنش ها تقدم دارد و از این رو خود، یک کنش نیست. به این دلیل، مفهوم یک گرایش ساده برای شر متناقض می شد اگر فهم "کنش" در دو معنا که هر دو با مفهوم آزادی آشتی پذیرند، ممکن نبود: واژه "کنش" در کل می تواند به گونه ای کاربست آزادی گفته شود که پند درجه اول آن (در همخوانی یا مخالفت با قانون) از راه اراده دنبال شود. ولی واژه "کنش" همچنین قابل اطلاق به کاربستی از آزادی است که طی آن، خود کنش ها (که مادی هستند یعنی مربوط به موضوع های قانون شکنی) در هماهنگی با آن پند اجرا شده باشند. پس گرایش شر در معنای اول، یک کنش است (peccatum originarium) و همزمان، در مفهوم دوم، زمین رسمی هر رفتار غیرقانونی که از نظر مادی قانون را زیرپا می گذارد و انحراف نامیده می شود ((peccatum derivatum)). سرپیچی اول [شر در معنای کنش] به جای خود باقی می ماند حتی اگر از دومی [قانون شکنی] بارها پرهیز شود. شر در معنای کنش، کنش قابل فهمی است که از راه ابزارهای فقط خرد ناب و جدا از هر شرایط زمان مند، قابل درک باشد. شر در معنای انحراف، کنش قابل حس، تجربی و زمانمند (factum phenomenon) است. اولی، به ویژه هنگام مقایسه با دومی، گرایشی ساده و درونی دانسته می شود، زیرا حذف شدن نیست (چون برای چنین حذفی، پند درجه اول باید پند خیر باشد، حال آن که شر در این استعداد، پیشتر مسلم انگاشته شد). اما مهم تر از همه، زیرا با شر این پند درجه اول شر، هر چند که کنش از ما است، دیگر نمی توانیم هدف فراتری پیش روی فساد درون خود بگذاریم. این یعنی برخلاف خصلت های اساسی طبیعت ما است که می توان در آن ها هدفی را تشخیص داد. اینک درمی یابیم چرا در این بخش از همان ابتدا به سه منشاء شر اخلاقی پرداختیم و تنها براساس آن چه مطابق قوانین آزادی به زمین نهایی

کاربست یا رعایت پندهای ما و نه امور مربوط به حس پذیری (که دریافت کننده است) برمی-گردند.

۳. طبیعت انسان شرور است

"هیچ کس بدون انحراف به دنیا نیامده است" هوراس

در ادامه، گزاره "انسان شرور است"، تنها به این معنا است که فرد، ضمن خودآگاهی نسبت به قانون اخلاق، در چارچوب پند شخصی خود، انحراف گاه و بیگاه از آن را هم گنجانده است. این که بگوییم انسان طبیعت شر دارد، فقط به این معنا می تواند باشد که شر از سوی نوع انسان قابل سرزدن است، نه این که چنین خصلتی را می توان از روی کل نوع او نتیجه گرفت (یعنی انسان در کل) - که در آن صورت امری جبری می شد. بلکه از روی شناخت تجربی از انسان، داوری دیگری نمی توان درباره او داشت؛ مگر آن که شر را از نظر ذهنی از پیش ضروری برای هر انسان و حتی بهترین افراد فرض کنیم. اینک این گرایش، خود، باید امری اخلاقاً شر دانسته شود، اما نه مانند استعدادی طبیعی، بلکه همچون چیزی که انسان می تواند مرتکب شود و در نتیجه، باید حامل پندهای شر خلاف قانون باشد. سپس به دلیل اصل آزادی، این پندها باید محتمل و مانند شرایط دانسته شوند که آن هم از سوی دیگر با جهانشمولی شر همخوان نخواهد بود، مگر فرض کنیم که زمین ذهنی نهایی همه پندها به گونه ای با انسان بودن همزاد و برخاسته از آن است. آن گاه می توان آن را یک گرایش طبیعی به شر نامید. پس از این همه، ضمن یکسره مسئول دانستن انسان در برابر آن، می توان آن را شری بنیادی و درونی در طبیعت انسان انگاشت (که با این حال از خود ما بر ما می رود).

با وجود نمونه های فراوان تجربی و آشکار اعمال انسان ها در برابر دیدگان همه، نیازی به اثبات رسمی ریشه داشتن چنین گرایش فاسدی در انسان نیست. اگر بخواهیم نمونه های خود را از روی وضعیتی برگزینیم که فیلسوفان گوناگون پیشتر در آن ها امیدوار به کشف خوبی طبیعی در نهاد انسان بوده اند، یعنی از روی "وضعیت طبیعی"، آن گاه باید این پیش فرض را با صحنه های قساوت بیحد در فجایع کشتار در توفان، نیوزلند و نویگیتور آیلندز مقایسه کنیم و نیز با

قساوت پایان ناپذیر در سرزمین های شمال غربی آمریکا (که کاپیتان هیرن^۱ از آن گفت)؛ قساوت هایی که هیچ انسانی از آن ها کوچکترین بهره ای نمی برد. ما بیش از آن رذیلت های بربریت داریم که از چنین نظری برکنار شویم. ولی در صورت گرایش به این دیدگاه که طبیعت انسان در شرایط متمدنانه بهتر شناخته می شود (به دلیل رشد بهتر استعدادها)، آن گاه باید به مرثیه های سوزناک و طویل اقامه دعوا علیه بشریت گوش بسپاریم: مرثیه های خطاکاری پنهان حتی در نزدیک ترین دوستی ها، به گونه ای که محدوده اعتماد متقابل، حتی بین بهترین دوستان، دستخوش پندی عام پیرامون احتیاط در معاشرت است؛ مرثیه های استعداد نفرت نسبت به کسی که به او دین داریم و هر وام دهنده ای باید برای آن آماده باشد؛ مرثیه هایی برای خوش قلبی و خوش نیتی که چنین هشدار می دهد: "در بدبختی بهترین دوستانمان چیزی هست که چندان هم برای ما ناخوشایند نیست"؛ و برای بسیاری دیگر از رذیلت های همچنان پنهان زیر پوشش فضیلت ها؛ چه رسد به رذائل کسانی که آن ها را پنهان نمی کنند؛ زیرا ما همین قدر کسی را خوب می نامیم که همگان بدی مشابه با او را داشته باشند. و به اندازه کافی رذیلت های فرهنگ و تمدن وجود دارد (موهن تر از همه رذائل) که از رفتار انسان ها چشم برگیریم مبادا خود مرتکب انحراف دیگر، یعنی نفرت از مردم، شویم. اما اگر هنوز متقاعد نشده باشیم، کافی است به تماشای وضعیتی بنشینیم که به شکل غربی دیگران را دربردارد، یعنی وضعیت بین المللی و ملت های متمدن که با طبع بربریت در برابر یکدیگر می ایستند (آمادگی مداوم برای جنگ)؛ یعنی وضعیتی که افزون بر این، در مغز خود حک کرده و هرگز آن را کنار نمی گذارند. آن گاه، اصول اساسی جوامع بزرگ به نام کشورها را به راحتی در تناقض با بیانیه های عمومی آنان می یابیم. ولی این اصول هرگز کنار گذاشته نمی شوند و هیچ فیلسوفی تا کنون نتوانسته آن ها را با اخلاق همخوانی دهد. همچنین، متأسفانه هیچ فیلسوفی اصول بهتری پیشنهاد نکرده که با طبیعت انسان نیز وفق دهند. نتیجه آن که هزاره فلسفی امیدوار به صلح پایدار بر اساس اتحاد مردم و جمهور جهانی، همانند هزاره الهیات برای بهبود اخلاقی کل نوع بشر، یکسره همچون رؤیایی خام به سخره کشیده شده است.

^۱ به نقل از حواشی مترجمان انگلیسی، گرین و هادسون: ساموئل هیرن (۱۷۴۵-۱۷۹۲) سیاحی انگلیسی در خدمت شرکت هادسون بی بود. نوشته او با عنوان روایت یک سفر توسط پرنس ولز فوریت از طرف هادسون بی به شمال غرب در سال ۱۷۹۵ منتشر شد. کانت بی تردید گزارش کوتاه سفر هیرن را در مقدمه سفر سوم او خوانده است.

پس این شر برخلاف دیدگاه رایج نمی تواند ریشه در طبیعت شهوانی بشر و گرایش های طبیعی برخاسته از آن داشته باشد. زیرا این ها مستقیم به شر ربط ندارند (بلکه می توانند فرصت ساز سروری استعداد اخلاقی، یعنی فضیلت باشند) و ما برای وجود این شهوات نباید مسئول شناخته شویم (نمی توانیم باشیم، زیرا در نهاد ما گذاشته شده اند و ما مؤلف آن ها نیستیم). ولی در هر حال ما مسئول گرایش شر هستیم که هرچند بر اخلاق فرد تأثیری می گذارد، ولی او همچون کنشگری آزاد، میزبان این گرایش است و دربرابر سرکشی های آن مسئولیت دارد. این همه، در حالی که گرایش شر چنان در اراده ریشه دارد که ناگزیر باید گفت در طبیعت انسان نهفته است. همچنین زمین این شر نمی تواند در گونه ای فساد عقل قانونگذار اخلاق باشد؛ چنان چه گویی عقل می توانست اقتدار قانون را - که در قلمرو عقل است - بشکند و یا تعهد برخاسته از آن را انکار کند؛ این یکسره ناممکن است. خود را موجود کنشگر آزاد دانستن و همزمان، خواست معافیت از قانون مناسب چنین موجودی (یعنی قانون اخلاقی) یعنی: فرض بی نیازی از هرگونه رعایت قانون اخلاق برای رسیدن به یک هدف (آن گونه که براساس قوانین طبیعی، جبر، همان آزادی است). چنین برخوردی تناقض درونی دارد. پس هنگام جستجوی زمینی برای شر اخلاقی در انسان درمی یابیم که طبیعت شهوانی را نمی توان چنین زمینی دانست. زیرا انسان با حذف انگیزه های برخیزنده از آزادی، به یک موجود جانوری صرف فرومی کاهد. از سوی دیگر، عقل معاف شده از قانون اخلاقی که عقلی بدخیم است (و اراده ای یکسره شر) نیز نمی تواند زمین شر اخلاقی باشد. زیرا در آن صورت، مخالفت با قانون، یک انگیزه ارزیابی شده (اراده در غیاب هر گونه انگیزه نمی تواند تعریف شود)، در نتیجه، فاعل اندیشنده، موجودی ابلیس گونه تلقی می شود. هیچ یک از این ها را نمی توان به انسان نسبت داد.

اما حتی اگر شواهد تجربی، وجود چنین گرایش شری در طبیعت انسان را در زمین مخالف اراده معطوف به قانون اثبات کنند، چنین شواهدی به ما خصلت اساسی آن گرایش یا خاستگاه این تخلف را نشان نمی دهند. بلکه چون این خصلت، مناسبتی با اراده دارد - که آن نیز در برگزیدن قانون اخلاقی همچون انگیزه خود (که مفهوم آن نیز یکسره در حوزه عقل است) آزاد است (یعنی مفهومی غیر تجربی) - پس استعداد شر باید به نسبت مفهوم شر، پیشینی باشد؛ زیرا شر در چارچوب قوانین آزادی (تعهد و مسئولیت) ممکن است. این مفهوم می تواند به صورت زیر گسترش یابد:

انسان (حتی شروترین فرد) از طریق هیچ پندی قانون اخلاق را به شکل شورش پس نمی زند (به معنای نفی پیروی از آن)؛ و قانون به دلیل وجود استعداد اخلاقی در او، نیروی خود را به او وارد می کند. اگر هیچ انگیزه مخالفی در کار نباشد، او قانون اخلاق را در پند برتر خود همچون زمین تعیین گر اراده می گنجاند و در این صورت، از نظر اخلاقی، انسان خوبی به شمار می رود. ولی او به دلیل یک استعداد طبیعی دیگر که همان قدر معصومانه است، به انگیزش های طبیعت شهوانی خود وابسته شده، شهوات را نیز (براساس اصل ذهنی خوددوستی) وارد پند درونی خویش می سازد. اگر او این طبیعت شهوانی را همچون عنصری یکسره مناسب برای تعیین اراده او در پند خود جای دهد و نسبت به قانون اخلاق بی تفاوت بماند (که گذشته از هر چیز در او وجود دارد)، آن گاه، فردی شرور خواهد بود. اینک چون او هر دو را به طور طبیعی در پند خود گنجاند و مناسب تعیین اراده می یابد، در نتیجه اگر تفاوت پندها تنها به تفاوت دو انگیزش محدود می بود (محتوای پندها) - یعنی اگر تنها پرسش آن بود که انگیزه باید قانون باشد یا انگیزش آنی شهوانی - پس، فرد در آن واحد هم خوب بود و هم شرور. ولی همان گونه که در مقدمه دیدیم، این یک تناقض است. پس تفاوت میان یک انسان خوب با یک انسان شرور نمی تواند در انگیزه هایی باشد که به پند خود راه می دهد (نه محتوای پند)، بلکه بیشتر باید وابسته به ترتیب تبعیت باشد (ساختار پند)؛ یعنی او کدام یک از دو انگیزه را تابع دیگری می کند [قانون یا انگیزش آنی شهوانی]. در نتیجه انسان (حتی بهترین فرد) تنها از این نظر شرور است که نظم اخلاقی انگیزه ها را هنگام وارد کردن به پند خود، معکوس می کند. او در عمل، قانون اخلاق را همزمان با قانون خوددوستی دنبال می کند. اما سپس چون آگاه می شود که این دو با هم یک جا جمع نمی شوند و یکی باید تابع دیگری بشود، آن گاه انگیزه خوددوستی و گرایش های پیامد آن را به شرط برتر پیروی از قانون اخلاق تبدیل می کند. حال آن که برعکس، قانون اخلاق باید همچون شرط برتر و ناظر بر ارضای خوددوستی و مانند یگانه انگیزه در پند جهانشمول اراده، منظور گردد.

با این حال، کنش های فرد حتی در صورت معکوس شدن نظم اخلاقی انگیزه ها در پند فرد و از راه آن، همچنان می توانند در راستای قانون باشند، چنان چه گویی از اصول پایه ای حقیقی برخاسته اند. این امر زمانی رخ می دهد که عقل، پندها را در کل متحد سازد - وحدتی که ذاتی قانون اخلاق است - تنها برای آن که به نام خوشبختی، پندهایی را در انگیزه گرایش های خود

با هم متحد سازد که در غیر آن صورت، یک جا جمع نمی شدند (برای نمونه، راستگویی در صورت تبدیل به اصلی پایه ای، ما را از نگرانی انطباق دروغ های خود با یکدیگر و نیفتادن به دام آن ها برکنار می کند). در این صورت، جنبه تجربی آن، خوب و جنبه عقلانی آن شر است.

پس اگر گرایش معکوس ساختن نظم انگیزه ها در طبیعت انسانی وجود دارد، در انسان یک گرایش به شر نیز هست؛ و از آن جا که خود این گرایش باید سرانجام در اراده تجلی یابد که آزاد است و از این رو خطاپذیر، پس از نظر اخلاقی شر است. این شر، ریشه دار است زیرا زمین همه پندها را فاسدمی سازد؛ افزون بر این، استعدادی طبیعی و تفکیک نشدنی از قدرت های انسان است، زیرا تفکیک آن تنها از راه پندهای شخصی خیر امکان دارد و وقتی زمین ذهنی همه پندها فاسد باشد، چنین کاری انجام نمی شود. ولی در آن واحد، غلبه بر این شر باید ممکن باشد، زیرا در وجود انسان ریشه دارد که موجودی است دارای کنش های آزاد.

پس ما بر آن نیستیم که نقصان طبیعت آدمی را شرارت بنامیم و آن را به معنای دقیق کلمه، یک سمتگیری بدانیم (اصل ذهنی پندها) که شر را همچون انگیزه، عمداً به درون پند ما وارد می کند. بلکه آن را انحراف قلب می نامیم که به دلیل پیامدهایش، قلب شرور نیز نامیده می شود. چنین قلبی که شاید همزیستی داشته باشد با اراده ای در کل خیر، از ضعف طبیعت آدمی و کمبود توان برای پیگیری اصول خودگزیده ریشه می گیرد و همراه می شود با ناخالصی و شکست در تمایز انگیزه ها (حتی انگیزه کنش های قصدمند) از یکدیگر با محک اخلاق. پس اگر به حد نهایی برسد، تنها ناشی از تلاش برای سراسر کردن کنش ها در محدوده قانون بوده و نه ریشه گرفتن آن ها از قانون همچون تنها سرچشمه انگیزه. هر چند همیشه چنین قلبی همراه نمی شود با کنشی خلاف قانون یا استعداد انجام آن یعنی رذیلت، ولی، غیبت آن ذهنیتی که چنین نقصانی را راه نداده، هماهنگی خصلت ذاتی با قانون و وظیفه را موجب می شود (همان فضیلت) - به دلیل بی توجهی به نیروهای انگیزه بخش پند و صرفاً رعایت لفظ قانون - سزاوار نام انحراف ریشه دار در قلب انسان می گردد.

این تقصیر درونی^۱ که بسیار رایج است، زیرا در انسان با اولین نمود کاربست آزادی ردیابی می شود، همچنان باید از آزادی برخیزد و در نتیجه قابل انحراف باشد. تقصیر را در دو مرحله

^۱ reatus

اول آن (ضعف و ناخالصی) می توان تقصیر غیر عمد داوری نمود^۱، ولی در مرحله سوم، تقصیر عمد^۲ می شود و برای قلب انسان زیانبار است^۳، زیرا خویشتن را در مورد سمتگیری خیر یا شر خود فریب می دهد. با آن که رفتار او پیامدهای شر به همراه ندارد - که با وجود پندهای شر حتماً خواهد داشت - ولی او دلمشغول سمتگیری این رفتار نیست، بلکه فقط خود را در مقابل قانون موجه می داند. آرامش وجدان بسیاری از انسان ها (که به برآورد خود، وجدان نیرومندی دارند) از همین جا برمی خیزد وقتی طی رفتاری بی توجه به قانون و یا دستکم بدون سرلوحه قراردادان قانون، تنها به یاری بخت، پیامدهای شر به بار نمی آورند. آنان حتی شاید خود را شایسته و برکنار از خطاهای دیگران پندارند و این پرسش را هم نکنند که آیا بخت خوب یا بد اهمیتی دارد؟ یا آیا با کشف ذهنیتی در عمق طبیعت خود، ممکن بود در صورت عدم مداخله ناتوانی، تربیت و شرایط زمان و مکان و سوسه انگیز، همان رذیلت ها را انجام نمی دادند. این ناراستی که ما خود را در مورد آن فریب می دهیم و جلوی استقرار سرشت اخلاقی حقیقی در ما را می گیرد، به صورت ناراستی در بیرون و فریب دیگران گسترش می یابد. اگر قرار نیست این حالت را شرارت بنامیم، دستکم سزاوار نام بی ارزشی و عنصری از شر ریشه دار در طبیعت بشر است. این ناراستی به همان میزان که ظرفیت اخلاقی داوری انسان را منحرف و استناد درونی و بیرونی به مسئولیت را یکسره متزلزل می سازد، همان قدر هم بشریت را لکه دار می سازد. تا زمانی که این عنصر را از میان برنداریم، از رشد بذریکی جلوگیری می کند.

یکی از اعضای پارلمان بریتانیا یک بار در گرماگرم دعوایی اعلام کرد: "هر انسانی قیمتی دارد که در ازای آن خود را بفروشد". اگر این حقیقت باشد (که هر کس برای آن پاسخ خود را دارد)؛ اگر هیچ فضیلتی وجود ندارد که وسوسه ای نتواند آن را به زیربکشد؛ و اگر تسخیر ما توسط روح خیر یا شر تنها به این بستگی دارد که چه کسی نرخ بالاتری پیشنهاد و یا سریع تر پرداخت کند، آن گاه بیشک در مورد کل بشریت، گفته یکی از حواریون درست درمی آید که: "همگی گرفتار گناه هستند و هیچ کس راستوار (دارای روح قانون) نیست؛ هیچ کس حتی یک نفر"^۴.

^۱ culpa

^۲ dolus

^۳ dolus malus

^۴ پولوس رسول خطاب به رومیان ۱۰-۳: ۹

۴. پیرامون خاستگاه شر در طبیعت انسان

یک خاستگاه (خاستگاه اول) برخاستن معلولی است از علت اول، یعنی از آن علتی که خود، معلول علت دیگری از همان نوع نیست. این می تواند هم خاستگاهی در عقل باشد هم خاستگاهی در زمان. در صورت اول، توجه تنها به وجود معلول است. صورت دوم متوجه رخداد است، زیرا مانند یک رویداد به علت خود مربوط است. اگر معلولی به علتی در حیطه قوانین آزادی مربوط شود - که در مورد شر اخلاقی صادق است - آن گاه، زمین تعیین گر اراده در تولید این معلول، نه در زمان، بلکه تنها در بازنمایی عقلانی است. زیرا یک معلول در حیطه قوانین آزادی نمی تواند از هیچ گونه وضعیتی پیشینی برخاسته باشد. ولی از سوی دیگر، برخاستن از وضعیتی پیشینی همواره لازم است اگر یک کنش شر، همچون رویدادی در جهان، به علتی طبیعی منتسب شود. از این رو جستجوی خاستگاه زمانی چنین کنش هایی (چنان چه گویی معلول هایی طبیعی بوده اند) یک تناقض است. همچنین تناقض خواهد بود جستجوی خاستگاه زمانی برای شخصیت اخلاقی انسان که دستخوش شایدبودگی است؛ زیرا شکل گیری این شخصیت اخلاقی، مشروط به کاربست آزادی است. چنین زمینی (مانند زمین تعیین گر اختیار آزاد به صورت عام) باید در بازنمایی عقلانی ناب جستجو شود.

با وجود این، بررسی خاستگاه شر اخلاقی در انسان بی تردید، انواع شرح های مربوط به رواج و رشد این شر در میان همه ابناء و نسل های نوع ما را دربردارد. ناشیانه ترین این شرح ها خاستگاه شر را ارثیه والدین اول ما می داند. زیرا در مورد شر اخلاقی می توان دقیقاً با سخن شاعر پیرامون خوبی همصدا شد: "genus et provos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto." [نژاد و نیاکان و آن چه را داریم ولی نساخته ایم از آن خود نمی دانم].^۱ با این حال، باید دانست که در جستجوی خاستگاه این شر ابتدا به گرایش شر نمی پردازیم (peccatum potential) [گناه بالقوه]؛ بلکه توجه خود را به شر عملی کنش ها در ارتباط با امکان درونی آن ها می دهیم - یعنی به آن چه باید بر سر اراده بیاید تا مرتکب شر شود.

هنگام جستجوی خاستگاه عقلانی کنش های شر، هر کنشی از این قرار باید به گونه ای بررسی شود که گویی فرد از وضعیتی معصومانه یکر است به داخل آن افتاده است. زیرا رفتارهای پیشین یا علت های طبیعی تأثیرگذار بر او و علت های بیرونی و درونی هر چه باشند، کنش او

^۱ Ovid, *Metamorphoses*, XIII, 140-141

همچنان آزاد است و هیچ یک از علت‌ها تعیین‌گر آن نیستند. از این رو کنش‌ش می‌تواند و باید همچون کاربست اصیل اراده‌ی انسان ارزیابی شود. شرایط زمانی و رفتاری‌ها هر چه باشند، او می‌باید از چنین کنشی خودداری می‌کرد؛ زیرا هیچ علتی در جهان نمی‌تواند او را از کنشگری آزاد بازدارد. درست است که پیامدهای خلاف قانون کارهای اختیاری پیشین فرد، به پای او گذاشته می‌شوند. اما این، حداکثر یعنی بگوییم: انسان نیازی به این زحمت ندارد که بفهمد آیا این پیامدها آزاد هستند، زیرا حاصل کنش آزاد بوده‌اند و همین کافی است که او را مسئول آن پیامدها سازد. ولی هر قدر فرد در لحظه کنش آزاد شرور بوده باشد (تا حد شر همچون عادت یا طبیعت ثانوی شده)، همچنان وظیفه او نه تنها این بوده که فرد بهتری می‌بود، و حتی اینک، همچنان وظیفه بهترساختن خود را دارد. باید انجام چنین کاری در قدرت او باشد و گرنه، حین لحظه کنش، در معرض دستخوش ارتکاب به شر است؛ او همان قدر که استعداد خوبی دارد (که از آزادی جدایی‌ناپذیر است) همان قدر از وضعیت معصومیت وارد قلمرو شر شده است. به این دلیل نمی‌توانیم پیرامون خاستگاه زمانی این کنش پرسش کنیم. فقط باید متوجه خاستگاه عقلانی کنش‌ش باشیم تا گرایش‌ش - یعنی زمین‌ذهنی عام برای کاربست سریچی در پند خود - را در صورت وجود، مشخص یا در صورت امکان، روشن کنیم.

این همخوانی دارد با شیوه بازنمایی متن مقدس که خاستگاه شر در نوع بشر را دارای یک آغاز (زمانمند) می‌داند. این آغاز در روایت چنان آمده که امر دارای جوهر ازلی (مستقل از عنصر زمان) از نظر زمانی نیز اول رخ می‌دهد. بنا به این روایت، شر از گرایش شر همچون یک پایه آغاز نمی‌شود، و گرنه آزادی چونان خاستگاه آغازین شر، معرفی نمی‌شد. بلکه این روایت از یک گناه^۱ آغاز می‌شود (به معنای سریچی از قانون اخلاق همچون یک فرمان الهی). حکایت انسان پیش از بروز هر گرایش شر، مرحله معصومیت نامیده می‌شود. قانون اخلاق به بشریت مانند هر موجود ناخالصی که توسط امیال و سوسه می‌شود، به شکل نهی^۲ شناسانده شد (پیدایش ۱۶-۱۷:۲). اینک انسان به جای پیروی مستقیم از این قانون همچون انگیزه مناسب (تنها انگیزه بی‌قید و شرط خیر، بی‌هیچ شک بعدی)، به جستجوی انگیزه‌های دیگر رفت (پیدایش ۳:۶)؛ گویی می‌تواند تنها با قید و شرط خوب باشد (تا آن جا که این انگیزه‌ها هیچ قانونی را نشکنند). او سپس پند خویشتن را - اگر کنش‌های خود را آگاهانه برخاسته از آزادی می‌داند

^۱ sin

^۲ prohibition

– این گونه شکل داد که قانون وظیفه را دنبال کند؛ ولی نه همچون وظیفه، بلکه در صورت نیاز، در ارتباط با دیگر هدف ها. در نتیجه، او جدیت دستور را که تأثیر همه انگیزه های دیگر را کنار می زند، به پرسش کشید. سپس زیرکانه، پیروی از قانون را به یک هدف مشروط فروکاست^۱ (پیرو اصل خوددوستی). سرانجام او در پند شخصی خود، چیرگی انگیزش آنی شهوانی بر انگیزه قانون را گنجانده – و این گونه گناه اتفاق افتاد (پیدایش ۳:۶)^۲. Mutalo nomine de te fibula narrator [تنها نام ها را تغییر بده، آن گاه داستان درباره تو خواهد بود]^۳. از این همه آشکار می شود که ما روزانه بر همین اساس عمل می کنیم و از این رو "در وجود آدم اول، همه گناه کرده اند"^۴ و همچنان می کنند. با این فرق که در وجود ما گرایش درونی سرپیچی، پیشاپیش مسلم انگاشته شده، ولی در اولین آدم، فرض تقدم زمانی نه چنین گرایشی، بلکه معصومیت است. از همین رو سرپیچی او سقوط در گناه نامیده می شود. ولی در مورد ما گناه همچون محصول شرارت درونی طبیعت انسان بازنمایی می شود. این گرایش، معنایی بیش از این ندارد که اگر به دنبال شرح شر از روی آغاز زمانی آن هستیم، پس باید در دوره ای از زندگی گذشته خود به جستجوی علت هر سرپیچی عمدی پردازیم و به دوردست زمانی برگردیم که کاربرد عقل هنوز گسترش نیافته بود؛ یعنی به گرایش شر (همچون زمین طبیعی) که از همین رو، ذاتی و خاستگاه شر دانسته می شود. اما ردیابی علت شر در نمونه اولین انسان که پیشتر در خدمت کامل کار بست عقل خود تصویر شده، نه لازم و نه ممکن است. زیرا در غیر این صورت، این پیش زمینه (گرایش شر) می باید در او آفریده شده فرض گردد. بنابراین، گناه آدم به گونه ای مطرح شده که مستقیم از دل معصومیت او آمده باشد. ولی نباید برای یک خصلت اخلاقی که در برابر آن مسئول هستیم، به جستجوی خاستگاهی در زمان باشیم. هر چند چنین برخوردی ناگزیر است اگر بخواهیم به احتمال وجود این خصلت پردازیم (و

^۱ هر گونه ارج گزاری به قانون اخلاق، عملی ریاکارانه است، اگر در پند شخصی فرد، نقش برتر، به قانون همچون انگیزه خودبسنده و برتر از همه دیگر زمین های اراده داده نشود. گرایش به چنین رفتاری، فریبی درونی است؛ یعنی گرایشی به خودفریبی در تفسیر قانون اخلاق و در نتیجه برخلاف آن (پیدایش ۳:۵). از این رو انجیل، مؤلف شر را (که درون ما است) از -ابتدا- دروغگو می داند و این گونه انسان را از راه آن چه گویا زمین شر در او است، تعریف می کند.

^۲ توضیح مترجم: لازم به یادآوری است که در سفر پیدایش هیچ جا از این کنش آدم و حوا به عنوان "گناه" یاد نشده است. در متون تلمودی نیز در این مورد، واژه عبری "خط"، یعنی خطا با همان بار معنایی به کار رفته است. تفسیر این رویداد همچون "گناه" به مسیحیت باز می گردد.

^۳ Horace, Satires, I:1.

^۴ Romans V,12.

شاید متن مقدس در همخوانی با این ضعف ذهنی ما، خاستگاه زمانی برای شر تعیین کرده است).

ولی خاستگاه عقلانی این انحراف در اراده که انگیزه های فرودست تر را بر پندهای شخصی چیره می سازند - همان گرایش شر- برای ما فهم ناپذیر باقی می ماند. زیرا این گرایش نیز باید به پای ما نوشته شود، همچنین از این رو که در نتیجه، زمین نهایی همه پندهای شخصی، به نوبه خود، شامل کاربست پندی شر به عنوان پایه و اساس هست. شر تنها می تواند از فردی اخلاقاً شرور سربزند (و نه فقط از محدودیت های طبیعت ما). با این حال، گرایش اولیه (که هیچ کس جز خود انسان آن را به فساد نکشیده و او مسئول این فساد است)، استعدادی در جهت خیر است. از این رو برای ما هیچ زمین قابل فهمی به عنوان خاستگاه شر وجود ندارد. کتاب مقدس این غیرقابل فهم بودن را با تشریحی دقیق تر از شر در نوع بشر، در روایتی تاریخی [زمانمند] می-آورد^۱. این متن برای شر، جایگاهی در آفرینش جهان می یابد که نه در انسان بلکه در روحی است با منشاء ماورایی [مار در روایت آدم]. همین گونه است آغازگاه همه شرهای فهم ناپذیر برای ما (برای نمونه: از کجا شر به درون آن روح ماورایی راه یافته است؟). با این حال، سقوط انسان در شر تنها در اثر فریب خوردن، بازنمایی شده است. از این رو او از بنیاد فاسد نیست (حتی استعداد اولیه خیر دارد) و هنوز قادر به پیشرفت است. او برخلاف روح فریب دهنده، موجودی است که وسوسه تن او را از مسئولیت برکنار نمی سازد. پس، برای انسان که با وجود قلب منحرف، اراده ای معطوف به خیر دارد، امیدی باقی می ماند برای بازگشت به خیری که پیشتر از آن روی برگردانده بود.

پایان ترجمه رساله کانت

^۱ آن چه در این جا آمده، نباید به گونه ای خوانده شود که گویی تفسیر متن مقدس و رای محدوده قلمرو خرد ناب است. می توان از روایتی تاریخی استفاده اخلاقی کرد، بدون این حکم که آیا قصد مؤلف چنین است یا این تفسیر ما می باشد. به شرطی که آن معنا جدا از هر گونه شواهد تاریخی، به خودی خود، حقیقت بوده، تنها معنایی باشد که می تواند از آیه ای، چیزی برای بهتر شدن ما بیرون بکشد - وگرنه، افزونه ناموفق دیگری خواهد بود بر شناخت تاریخی ما. نباید بیهوده، بر سر یک پرسش یا سوپه های تاریخی آن وقتی که در هر حال قابل درک است، دعوا کنیم؛ زیرا در آن صورت راهی برای انسان بهتر شدن وجود نخواهد داشت. وقتی آن چه می تواند در این زمینه به ما کمک کند، فاقد شواهد تاریخی است، باید آن را بدون چنین شواهدی فهمید. آن شناخت تاریخی که هیچ محمل درونی معتبر برای همه انسان ها ندارد، حاشیه ای به شمار می رود و هر کس آزاد است آن را آموزنده بداند [زیرنویس از کانت].