



The Influence of Swedenborgian Experiences on Kant's Thought

Omidreza Janbaz¹ , Mahdi Shojaian Fard² 

Submitted: 2024.05.25

Accepted: 2024.08.28

Abstract

The conventional interpretation of Kant's critical philosophy, which emphasizes his response to Hume's empiricism and delineates the limits of knowledge, overlooks this crucial point that Kant's entire thought cannot be fully examined without considering his concern for conceptualizing the noumenal world and its relation to the phenomenal world. Contrary to the tenets of the Enlightenment, Kant grappled with Swedenborg's mystical experiences, realizing that the phenomenal indeterminacy of the object of such experiences does not negate their possibility of existence and significance. This recognition compelled Kant to integrate the formulation of the noumenal world and its connection to the phenomenal world within his critical system. Despite strong denials, one could argue that the influence of Swedenborg's thought on the overall structure and some of Kant's ideas and concepts is notable enough to raise questions about the similarities between his system and that of the great Swedish mystic. This inquiry, using a hermeneutic approach, invokes Swedenborgian teachings, concepts, and terminologies in comparison with elements of critical philosophy, highlighting both similarities and differences. Among the notable similarities are the distinctions and correlations between the phenomenal and noumenal worlds, the subjectivity of the concepts of space and time, the proportionality of actions to the moral law as a primary condition for attaining the highest good, and the concept of the kingdom of ends. While these parallels may reflect the depth of the influence of Swedenborgian experiences on the Kantian system or the possibility of a shared origin, they do not undermine the originality of Kant's philosophy.

Keywords

Emanuel Swedenborg, Kant, mystical experiences, pre-critical period, noumenon

© The Author(s) 2025.





1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasuj, Iran. (Corresponding Author) (Janbaz@yu.ac.ir)

2. M.A. Student of Philosophical Logic, Department of Philosophy and Logic, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (m.shojaianfard@modares.ac.ir)



تأثیر تجربیات سوئدنبِری بر اندیشه کانت

امیدرضا جانباز^۱ , مهدی شجاعیان فرد^۲ 

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۷

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵

چکیده

خوانش مرسوم از فلسفه نقادی کانت، با تأکید بر واکنش به تجربه‌گرایی هیوم و ترسیم حدود شناخت، از این مهم غفلت می‌کند که کلیت اندیشه کانت را نمی‌توان بدون دغدغه توجیه و تلاش برای مفهوم‌پردازی جهان نومنال و نحوه ارتباط آن با جهان پدیداری مطالعه کرد. آشنایی با تجربیات عرفانی سوئدنبِری در دوره پیشانقدی، صرف نظر از تعالیم دینی، کانت را، بر خلاف اقتضای روشنگری، در این کشمکش قرار داد که عدم تعین پدیداری متعلقات چنین تجربیاتی امکان وجود و نقش تعیین‌کننده‌شان را نفی نمی‌کند. اهمیت این معنا کانت را بر آن داشت تا صورت‌بندی جهان نومنال و بررسی ارتباط آن با جهان پدیداری را در طرح نظام نقادی خود بگنجانند. با تمام سرسختی‌ها در انکار، می‌توان ادعا کرد که بیننده تأثیر گسترده تجربیات و ساختار اندیشه سوئدنبِری بر نظام نقادی را گواهی می‌دهد. نشانه‌های تأثیرپذیری ساختار کلی و برخی ایده‌ها و مفاهیم نظام کانت از بینش‌های سوئدنبِری تا به حدی است که اتهام مشابهت نظام وی با اندیشه‌های عارف بزرگ سوئدی را برانگیخت. خوانش هرمنوتیکی این جستار آموزه‌ها و مفاهیم و اصطلاحات سوئدنبِری را در مقایسه با عناصر فلسفه نقادی فرامی‌خواند، و ضمن نشان دادن وجوه شباهت، بر تفاوت آنها تأکید می‌کند: تمایز و تطابق جهان پدیداری و جهان نومنال، سوژکتیو بودن ایده زمان و مکان، عدم امکان بازنمایی امر نومنال، تناسب کمالی میان افعال و قانون اخلاق به مثابه شرط اصلی تحقق خیر برین، و ملکوت‌گایات از جمله این شباهت‌های احتمالی است، که اگرچه عمق تأثیرگذاری تجربیات سوئدنبِری بر نظام کانتی و یا هم‌منشأ بودن آنها را نشان می‌دهد، اما اصالت نظام وی را مخدوش نمی‌سازد.

کلیدواژه‌ها

امانوئل سوئدنبِری، کانت، تجربیات عرفانی، دوره پیشانقدی، امر نومنال

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، ایران. (نویسنده مسئول) (Janbaz@yu.ac.ir)

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد منطق فلسفی، گروه فلسفه و حکمت و منطق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

(m.shojaianfard@modares.ac.ir)

مقدمه

کانت را نظریه‌پرداز اصلی روشنگری می‌دانیم. روشنگری در ذات خود رویگردانی از هر چیزی است که تن به وضوح و روشنی عقل نمی‌دهد. کانت با نگارش فلسفه نقادی تنها اموری را دارای ارزش بحث و احترام می‌داند که آزمون عقل محض را تاب بیاورند، تا جایی که حتی دین نیز نمی‌تواند از چنگ نقادی عقل بگریزد:

دین از طریق تقدس خود و قانون به واسطه ابهت خود معمولاً می‌خواهند خود را از نقد معاف کنند. اما با این کار شک موجهی علیه خود به وجود می‌آورند و نمی‌توانند احترام دوستانه‌ای را بطلبند که عقل فقط برای چیزی قائل است که قادر باشد در مقابل بررسی آزاد و آشکارش تاب آورد (کانت، ۱۴۰۰، ۳۵، پاورقی).

این بیان در بادی امر، ضمن مرزگذاری میان دریافت‌های واضح عقل و تجربیات عرفانی^۱، دومی را از محدوده روشنگری بیرون می‌راند. در نتیجه، انتظار می‌رود کانت، به عنوان فیلسوف شاخص روشنگری، هر گونه اعتنا به تجربیات عرفانی و موجودیت‌های غیرحسانی را یکسره رد کرده باشد. از همین منظر، بیان صریح کانت که «باید دانش را انکار می‌کردم تا جا برای ایمان باز شود» (کانت، ۱۴۰۰، ۵۶)، تنها امیدوار کردن خدمتکارش و تملقی سیاست‌ورزانه برای جلوگیری از اذیت و آزار متولیان کلیسا تعبیر شده است^۲ (Heine 2007, 87). با این همه، نه تنها برخی عناصر معرفت‌شناختی کانت، از جمله ایده‌های استعلایی و محدودیت دانش بشری، جا را برای برداشت‌های ماورایی و عرفانی باز گذاشته‌اند، بلکه مباحث نقدهای دوم و سوم و مواجهه با تجربیات سوئدنبیگ رابطه وثیق‌تر و وسیع‌تری از توجه او به این دست تجربیات را نشان می‌دهند.

مهم‌ترین انگاره در این خصوص امر نومنال است، که کانت از همان سال‌های اولیه، اگرچه نه با این اصطلاح، درگیر آن بوده است، چنان که رد پای حضور و تأثیر این انگاره بر امور فنومنال را می‌توان در آثار پیشانقدی از جمله تاریخ طبیعی جهان^۳ دنبال کرد:

در سکوت گسترده طبیعت و گنگی حواس، قوه پنهان شناخت روح جاودان به زبان بی‌زبانی سخن می‌گوید و مفاهیم بسط‌یافته‌ای به [ما] عرضه می‌دارد که اگرچه احساس می‌شود، لیکن وصف‌ناشدنی است.^۴ (Kant 2009, 160)

با این حال کانت، تا پیش از آشنایی با سوئدنبیگ (۱۷۶۲)،^۵ چندان اعتنایی به تبیین مسئله تجربیات عرفانی نداشت؛ گویی پس از مواجهه با تجربیات سوئدنبیگ است که او بیشتر با مسئله توصیف ماهیت جهان نومنال و ارتباط آن با جهان فنومنال درگیر می‌شود و به طور اخص پیگیر نشان دادن نحوه تأثیر جهان نومنال بر سوژه و جهان او می‌شود.

اما اگر چنین است، پس چرا کانت در دوره نقادی به صورت صریح و گسترده به این تجربیات نپرداخت و تنها به اشاراتی بسنده کرد. در این زمینه دو پاسخ مرتبط احتمالی می‌توان داد: اول، ماهیت این تجربیات چنان نبود که درخور بیان در پروژه نقادی کانت باشد، پروژه‌ای که قصد داشت هر گونه امر ناشناختنی برای عقل را بیرون راند. دوم، اگرچه تعجب‌برانگیز است، اما کانت با فضایی روبرو بود که این مباحث موجبات دست انداختن و تمسخر را فراهم می‌آورد، بنابراین شاید بتوان گناه این کار را بر روحیه محافظه‌کارانه کانت گذاشت. چنان که خواهد آمد، برخی دلیل به سخره گرفتن^۶ تجربیات سوئدنبیگ در بیننده^۷ را نتیجه وجود چنین فضایی می‌دانند. برای مثال، پامکوئست^۸ مدعی است که در فضای روشنگری، رویکرد و تجربیات کسی مثل سوئدنبیگ مذمت می‌شد. از این رو کانت برای حفظ اعتبار خویش، هر گونه تأثیرپذیری را منکر شد و خود نیز او را مورد تمسخر قرار داد. از نامه کانت به مندلسون

نیز چنین برمی آید که در واقع او با استهزاء تجربیات و اندیشه‌های سوئدنبِری در بیننده سعی دارد خود را از فضاحت نزد هم‌قطاران‌ش دور نگه دارد (Palmquist 2019, 18-19). شاید همین امر سبب شک کانت نسبت به این تجربیات در نامه به مندلسون شده باشد:

به راستی ذهن من نسبت به این موضوع در کشمکش است. درباره گزارش‌های روح نمی‌توانم خودم را از شیفتگی نسبت به آنها و از این گمان رها سازم که حقیقتی در اعتبارشان وجود دارد. صرف نظر از امور بی‌معنا در این داستان‌ها و خیال‌پردازی‌ها و انگاره‌های نامعقولی که به بنیادهای عقلانی چنین گزارش‌هایی آسیب می‌زند و ارزشمندی آنها را تضعیف می‌کنند. (Kant 1900, 162)

در بیننده، کانت گاه انتقادات گزنده‌ای نسبت به چنین تجربیاتی دارد، که کانت‌پژوهان درباره چرایی آنها هم‌رأی نیستند. مانولسکو^۹ در اواخر مقدمه روشنی‌بخش‌اش بر ترجمه این اثر، بر خلاف ظاهر گزنده این انتقادات و مفسرانی که موضع کانت را در جهت نفی چنین تجربیاتی دانسته‌اند و یا حمل به ترس از مسخره شدن کرده‌اند، می‌نویسد: «این که کانت باورمند به اسرار نهانی باشد، و یا شاید حتی پیرو سوئدنبِری، پذیرفتنی‌تر از اتهام ترس او از مسخره شدن است» (Manolesco 1969, 19). کاسیرر بیان می‌دارد اگر ارتباطی بین افکار سوئدنبِری و افکار کانت وجود نمی‌داشت، وی هیچ گاه زمان و توان خویش را برای مطالعه اسرار آسمان^{۱۰} هدر نمی‌داد تا صرفاً اندیشه‌های سوئدنبِری را استهزا کند؛ دیدگاه سوئدنبِری برای کانت کاریکاتوری از تمامی متافیزیک‌های فراحسی بود، و دقیقاً به جهت انحراف و اغراق تمامی وجوه متمایز آن بود که کانت خودش را در موضعی قرار داد تا جلوه‌گر چنین متافیزیکی باشد (Cassirer 1983, 79-80).

با شواهد پامکوئست، می‌توان ادعا کرد که فلسفه کانت در نهایت نوعی عرفان انتقادی را منعکس می‌کند (Palmquist 2019, 43)،^{۱۱} چنان که رد پای آن را می‌توان تا آخرین اثر کانت دنبال کرد. با این همه، استرسون بیان می‌دارد تأثیر فلسفی اندیشه سوئدنبِری با کانت شروع می‌شود و با او نیز به پایان می‌رسد. پس از کانت تأثیر سوئدنبِری تنها در برخی موارد از جانب رمانتیسم و ایدئالیسم نمایان می‌شود. حتی در مورد شلینگ نیز تأثیر سکولار شده اندیشه سوئدنبِری بیشتر به واسطه ادبیات و هنر است تا فلسفه آکادمیک، شاید این بیشتر انعکاسی از نوع ارزیابی خود کانت باشد (Esterson 2017, 181). هرچند می‌توانست خوانش تاریخ اندیشه به نحو دیگری ادامه یابد.

ما در این جستار، نخست بحث می‌کنیم که اندیشه کانت از همان آغاز با کشمکشی در مواجهه با تجربیات عرفانی همراه بود، و شواهد تاریخی تأثیر عمیق سوئدنبِری بر کانت را نشان می‌دهد. از این رو، پس از آن به بررسی چندوچون تأثیر اندیشه سوئدنبِری بر نظام و مفاهیم کانت می‌پردازیم. در گام بعد، صورت‌بندی اولیه کانت نسبت به تجربیات سوئدنبِری در بیننده را بحث می‌کنیم. در واپسین گام، تبیین دوره نقادی کانت از امکان چنین تجربیاتی را از نظر می‌گذرانیم.

۱. مواجهه کانت با تجربیات عرفانی

کانت تا ۱۷۶۲، هنگام درخواست شارلوت فون کنولوخ^{۱۲} برای اظهار نظر راجع به داستان‌های اعجاب‌انگیز شایع درباره ارتباط سوئدنبِری با ارواح، به طور جدی با تجربیات عرفانی مواجه نشد. وی پس از تحقیقاتی در پاسخ به همین نامه می‌نویسد:^{۱۳}

شک دارم هرگز کسی در من ردی از میلِ باور به اعجازها یا سستی در تسلیم سهل‌انگارانه به زودباوری دیده باشد. تا این حد مسلم است که صرفِ نظر از افسانه‌های بسیاری از پدیده‌ها^{۱۴} و اعمالی که از قلمرو ارواح شنیده‌ام، همواره این داستان‌ها را در معرض آزمون عقل سلیم^{۱۵} قرار داده‌ام و مایل بودم به چنین داستان‌هایی با شک و تردید بنگرم. نه به دلیل این که در مورد عدم امکان آنها بینشی به دست آورده باشم، هرچند ما دربارهٔ روح اندک می‌دانیم؛ حتی در مجموع، ما به آسانی شواهد کافی بر تأیید آنها نمی‌یابیم. ... این مدت‌ها موضع بود تا این که با داستان‌های سوئدنبی آشنا شدم. (Kant 1900, 155)

پرس و جوهای کانت از سوئدنبی به میانجی‌گری یک دوست صورت می‌گیرد، امری که منجر می‌شود در آخر نامه به کنولوخ، با افسوس بنویسد کاش بی‌واسطه^{۱۶} با این مرد بزرگ گفت‌وگو می‌کرد (Kant 1900, 159). در این بین، کانت نامه‌ای به سوئدنبی می‌نویسد و وی آن را محترم می‌شمارد، لیکن نامهٔ پاسخ به دست کانت نمی‌رسد. نهایتاً مقرر می‌شود سوئدنبی پاسخ به پرسش‌های کانت را در یک کتاب منتشر کند^{۱۷} (Kant 1900, 156)، که این هیچ‌گاه محقق نمی‌شود.

سپس کانت کتاب *اسرار آسمان* را، که بر مبنای تجربیات ماورایی سوئدنبی در رؤیاست، می‌خواند، و با نگارش کتاب *بیننده*، پاسخی متافیزیکی به چنین تجربیاتی می‌دهد، مبنی بر این که از جهت جهان‌شمول نبودنشان و مشکلات شناختی در اعتبار آنها شک دارد. در کتاب گاهی انتقادات کانت تبدیل به حملات تندی علیه سوئدنبی می‌شود، به گونه‌ای که *اسرار آسمان* را کتابی پر از مزخرفات می‌پندارد (Kant 1992, 347). در نتیجه شاهد یک کشمکش در نگاه کانت هستیم، چنان که مندلسون نیز اشاره می‌کند: «ژرف‌اندیشی تمسخرآمیزی که این اثر کوچک با آن نوشته شده است، گاه خواننده را مردد می‌کند که آیا آقای کانت قصد دارد متافیزیک را استهزا کند یا بینندهٔ ارواح را باورپذیر سازد» (Johnson 2002, 123).

اوتینگر^{۱۸} دلیل این که چرا کانت در اثرش چنان با ستایش بر سوئدنبی ارج می‌نهد و سپس با اتهامی وی را تنزل می‌دهد، این می‌داند که کانت در تلاش است تا از تعصبات خرافی پرهیز کند (Swedenborg 1955, 629). مانولسکو در مقدمه‌اش بر ترجمهٔ *بیننده*، علت این که چرا کانت ناگهان در این اثر، بر خلاف لحن موافقش در سراسر نامه به کنولوخ، نسبت به سوئدنبی سوءنظر پیدا می‌کند، در این می‌داند که عارف سوئدی ذوق بی‌صبرانهٔ فیلسوف آلمانی را برای نگارش کتابِ خلف وعده‌شده چنان کور کرد که برای تلافی چنین بی‌مهری‌ای *بیننده* را نوشت. مانولسکو در عین حال معتقد است که در بادی امر نمی‌توان این علت روان‌شناختی را بازشناسی کرد (Manolesco 3, 1969). با این حال، بر خلاف وجود نگاه مغرضانهٔ برخی از صفحات *بیننده*، کانت در فصل‌های اول و دوم سعی دارد حتی پاسخ همدلانه و همراه‌تری برای چنین تجربیاتی ارائه دهد.

در ابتدای بخش دوم *بیننده*، کانت سه روایت ذیل را با رویکردی بی‌طرفانه نقل می‌کند و از سوئدنبی به عنوان نجیب‌زاده‌ای یاد می‌کند که بیست سال از زندگی خویش را صرف ارتباط با ارواح کرده تا در ازای در اختیار گذاشتن اطلاعاتی از این جهان به ارواح، از جهان دیگر اطلاعاتی کسب و اکتشافات خود را ثبت کند. وی بی آن که در تجربیات خویش شک کند یا آنها را فریب بداند، بدون هیچ ابایی آنها را برای همگان بازگو می‌کند. بررسی سه روایت پیش رو از این جهت نظر کانت را جلب می‌کند که اکثریت آنها را به عنوان شواهدی بر قدرت‌هایی خارق‌العاده معتبر می‌دانستند. اگرچه به زعم کانت برای فیلسوف هیچ ننگی بدتر از زودباوری و فریب خوردن از اشتباه همگانی نیست، در مواجهه با چنین داستان‌هایی دو مشکل موجب استیصال فیلسوف می‌شود: «نمی‌تواند بدون

هیچ اغماضی به برخی از آنها شک کند، و بدون این که مسخره شود، به برخی از آنها باورمند شود»، که اولی در شنیدن چنین روایت‌هایی، و دومی در بازگویی آنها برای دیگران به وجود می‌آید (Kant 1992, 340-41). سوئدنبِگ تجربیات بصری خود را به سه دسته تقسیم می‌کند که تنها مورد آخر را به کرات تجربه کرده است: ^{۱۹} اولی در رهایی روح از بدن، و حالتی میان رؤیایی و بیداری است که ارواح را می‌بیند و احساس می‌کند؛ ^{۲۰} دومی جابه‌جایی روح است که او در امتداد جاده‌ای، بدون هیچ انحرافی، ساعت‌ها قدم می‌زند و در همان حین مکان‌های مختلفی از جهان روح را به وضوح مشاهده می‌کند؛ ^{۲۱} سومی در خلال بیداری و زندگی روزمره، ارواح را درک می‌کند ^{۲۲} و اغلب داستان‌هایش نیز از این نوع اخیرند (Kant 1992, 348). سه تا از مهم‌ترین این داستان‌ها از قرار ذیل‌اند:

۱. در سال ۱۷۶۱، شاهزاده خانمی، مشکوک به چنین تجربیاتی، برای آزمودن قدرت روحانی سوئدنبِگ، وی را استخدام می‌کند. پس از مدتی، شاهزاده خانم بدبین او را برکنار می‌کند. ولی پس از چند روز سوئدنبِگ اطلاعاتی از شوهر متوفی شاهزاده به او می‌دهد که به غایت موجب حیرتش می‌شود (Kant 1900, 93).

۲. داستان بعدی مربوط به مادام مارتویل است که از سوئدنبِگ درخواست می‌کند تا اطلاعاتی در مورد اسناد مالی شوهر متوفی‌اش به او بدهد. چند روز بعد سوئدنبِگ با کمال خونسردی به مادام اطلاع می‌دهد که شوهر را ملاقات کرده و به او جای اسناد را گفته است. در نهایت شگفتی، سوئدنبِگ جای اسنادی را که تا آن زمان از نظر همگان پنهان بود، نشان می‌دهد (Kant 1900, 157).

۳. آخرین رویداد داستان مشهور استکهلم است، که نظر کانت را بیش از همه جلب می‌کند: «این رویداد به نظر من بیشترین بار اثبات را دارد و ادعا نسبت به موهبت خارق‌العاده سوئدنبِگ را فراتر از هر گونه امکان شکی قرار می‌دهد» (Kant 1900, 158)، زیرا بر خلاف سایر تجربیات نقل‌شده، مورد اخیر با دقت بیشتری گزارش و در میان مردم شایع‌تر شده است: در سال ۱۷۵۹، فردی به نام ویلیام کاستل سوئدنبِگ را به یک مهمانی دعوت می‌کند. حدود ساعت شش، سوئدنبِگ مهمانی را با نگرانی و رنگ‌پریدگی ترک می‌کند. هنگامی که از وی مسئله را جويا می‌شوند، پاسخ می‌دهد که لحظاتی پیش آتش‌سوزی مهلکی در استکهلم، محل زندگی او، رخ داده است (در حالی که وی پنجاه کیلومتر از آنجا فاصله داشته است). ساعت هشت، ناگهان سوئدنبِگ در میان جمعیت حاضر می‌شود و با خوشحالی فریاد می‌زند که آتش سه خانه مانده به منزل وی خاموش شده است. این داستان به گوش فرماندار می‌رسد و سوئدنبِگ مورد بازپرسی قرار می‌گیرد. در کمال صداقت، تمام داستان آتش‌سوزی در استکهلم را نقل می‌کند. هنگامی که فرستاده فرماندار برای صحت این خبر به استکهلم می‌رود، داستان نقل‌شده، حتی زمان مهار آتش، را منطبق بر واقعیت می‌یابند (Kant 1900, 158-159).

کانت این پرسش احتمالی را مطرح می‌کند که چه امری باعث شده است او به کار تحقیرآمیز پرسه زدن حول داستان‌هایی بپردازد که هر انسان عاقلی در مواجهه با آنها شک می‌کند. او چنین پاسخ می‌دهد:

خیر، حتی باید آنها را مورد بررسی فلسفی قرار دهم. همچنان که فلسفه‌ای که ما پیش‌تر به کار می‌بردیم به همان اندازه قصه‌ای از اتوپای متافیزیک بود، هیچ اشکالی نمی‌بینم که به هر دو اجازه حضور دهم. به هر حال، چرا باید فریب اعتماد کورکورانه به تظاهر عقل، بیش از باور بی‌مبالات به داستان‌های اغواکننده معتبر باشد؟ (Kant 1900, 95)

از چنین پرسش و پاسخی چنین برمی آید که گویی دغدغه فلسفه نقادی، که پس از این اثر بسط می یابد، افزون بر نقد متافیزیک پیشین، با توجه به همین تجربیات عرفانی و سعی در تبیین نقادانه آنها صورت گرفته است. چنان که پروژه کانت، در تمامیتش، هر دو ساحت را منعکس می کند. تز کارل ویلمنز^{۲۳} را می توان شاهدهی بر این مدعا دانست. او در نامه ای به کانت^{۲۴} گروهی را با نام استقلال خواهان^{۲۵} معرفی می کند که خود را عارف می دانند. در نظر وی آنها آموزه های کانتی را به عرصه عمل آورده اند، هرچند در وهله نخست دشوار بتوان متوجه این امر شد؛ چراکه آنها دارای نوعی اخلاق محض و معتقد به وحی باطنی بر مبنای قانونی درونی هستند که خدا مؤلف آن است. نزد ایشان کتاب مقدس تأییدی تاریخی به حساب می آید که اصل آن در درون ایشان قرار دارد. به زعم شاگرد ناخلف کانت، اگر آنها را فیلسوف می دانستیم، کانتی های واقعی ایشان بودند. ویلمنز آنها را افرادی عامی معرفی می کند که اگرچه به مناسک مذهبی اعتنایی ندارند و برای خود جایگاه خاص مذهبی قائل نیستند، در اخلاق روزمره رفتار موجهی دارند (Kant 1996b, 292-3). در عین حال، کانت در اعتراض به این انتساب، آفت چنین فرقه گرایی ای را در تضاد با روح کلی نگرانه دین می داند؛^{۲۶} چنین انشعابات می معلول نادیده گرفتن ایمان دینی محض (ایمان عملی عقل) و رفتن زیر یوغ ایمان کلیسایی است (کانت ۱۳۹۹، ۱۰۶).

سوی بیزاری کانت از تفسیر فوق، چنان که از یادداشت های هردر^{۲۸} برمی آید، کانت امکان چنین تجربیاتی را می پذیرد. زیرا ادراکات وسیعی از این نوع به ابدان و مرز شناختی ما - خصوصاً بینایی - کاملاً نزدیک اند. این امور ناشناختنی با اثرگذاری بر دستگاه شناختی ما از طریق بدنمندی دریافتی را برای ما به ارمغان می آورند؛ هرچند چنین دریافتی به جهت غیرمستقیم بودنش توأم با خطای شناختی است، اما نباید همه آنها را دور انداخت. بر این اساس کانت می نویسد:

هنگامی که امکان موردی سرآمد^{۲۹} خود را محقق نشان دهد، نباید از روی تکبر رد شود و [در عین حال] زودباوری احمقانه روا نیست. ... شاید سوئدنبی خیلی چیزها می دید، اما تأثیر بدن او را وادار کرد امور دیگری را تصور کند. شاید حتی بتوان آنها را نیز نگه داشت، نه این که همه آنها را دور انداخت: دقیقاً همان طور که مشاهدات تا حدی نادرست را می زداییم تا بتوانیم راحت تر زمینه خطا را کشف کنیم. معرفت اندک نفس، بصیرت به امر ناممکن (در رؤیای عمیق) را مانع می شود تا امر ممکن را فرض بگیرد؛ نفس تنها از طریق اتحاد با بدن، نه خارج از آن، شناخته می شود. بنابراین، احساس تحریف شده، با تخیل آمیخته شده است و برای رد همه اینها، باید نفس یا موقعیت پس از مرگ را انکار کرد - اشباح ۹۹ از ۱۰۰ ما را فریب می دهند، از این رو تمایل داریم امکان اکثریت آنها را باور نکنیم: اما یکسره همه آنها را رد نکن! آنها را دروغ خطاب نکن بلکه اثبات نشده بدان! (Johnson 2002, 73-75)

کانت در نامه به مندلسون بیان می دارد، اگرچه تجربیات سوئدنبی را بدون خطا نمی داند، لیکن سعی کرده است تا در برابر قائلین به عدم امکان آنها بایستد. زیرا به نظر کانت در تجربیات سوئدنبی اتفاقی مهم هرچند ناروشن رخ می دهد. در پایان نامه، وی نتیجه ای همچون دوره نقادی می گیرد که این مرزهای تحمیلی عقل و تجربه ما را ملزم به شناخت در چارچوب آن می کند. در عین حال، کانت قدرت های سوئدنبی را نهایتاً نوعی ابداع شاعرانه می داند که حتی نمی توان امکان آنها را اثبات کرد - و امکان خود را تنها از این جهت دارد که هیچ عدم امکانی نمی توان از این مفهوم نتیجه گرفت (Kant 1999, 92).

چنان که ملاحظه شد، کانت از همان آغاز با مسئله تجربیات عرفانی درگیر بود، اما به نحو خاص و تاریخی، مواجهه با تجربیات سوئدنبی لزوم تبیین این ساحت را برجسته ساخت. در ادامه تأثیر آموزه های سوئدنبی بر کانت

را بررسی می‌کنیم، که از نظر گلدمن، «نقطه تحول قطعی، نه فقط در تفکر کانت، بلکه در ایدئالیسم آلمانی به طور کلی است»^{۳۰} (گلدمن ۱۴۰۱، ۱۰۹).

۲. تأثیر آموزه‌های سوئدنبِری بر کانت

در این بخش بحث می‌کنیم که نه تنها (الف) نظام کانتی در کلیتش متأثر از مواجهه با سوئدنبِری است، بلکه (ب) ایده‌ها و برخی از مفاهیم نظام او را می‌توان در رابطه با این تأثیرگذاری تحلیل و بررسی کرد.

الف. تأثیرپذیری نظام کانتی از آموزه‌های سوئدنبِری: کانت در بیننده سعی دارد تجربیات سوئدنبِری را از زوایای مختلف، گاه موافق و گاه مخالف، بررسی کند. خوانش مرسوم اغلب مرز قاطعی میان دوره نقادی با دوره پیش از آن ترسیم می‌کند. اما نگاه دقیق‌تر همپوشانی حداکثری این دو دوره را روشن می‌سازد. پامکوئست نه تنها آثار نقادی بلکه آثار پیشانقدی و پسانقدی، خصوصاً بیننده و منتشره پس از مرگ، را برای فهم نظام کانت در کلیتش دارای اهمیت می‌داند. وی با ارجاع به دو بخش اصلی بیننده، بخش اول «نتیجه‌گیری نظری» و بخش دوم «نتیجه‌گیری عملی»، ساختار آن را شاهدهی بر جرقه‌های اولیه‌ی تمایزگذاری مهم میان عقل نظری و عملی دوره نقادی می‌داند (Palmquist 2019, 19).

چنان که عنوان فرعی بیننده نشان می‌دهد،^{۳۱} می‌توان ادعا کرد کانت به واسطه تبیین متافیزیکی رؤیاهای سوئدنبِری، به تمایز میان امر نومنال و فنومنال رسیده است. همچنین در آخر بیننده شاهد مبحث مهمی از نقد دوم هستیم، جایی که کانت نتیجه می‌گیرد با خصلت اخلاقی انسان سازگارتر است که انتظار جهان آخرت را بر تمایلات^{۳۲} اصیل نفس مبتنی بدانیم، تا این که بالعکس رفتار اصیل را بر مبنای امید به جهان دیگر استوار کنیم، خصلتی که «بساطت آن می‌تواند بسیاری از فراروی‌های سفسطه‌آمیز را کنار بگذارد»؛ و تنها همین متناسب با انسان در هر موقعیتی است که خودش را درمی‌یابد، چراکه مستقیماً او را به سوی غایات واقعی خود هدایت می‌کند (Kant 1992, 359).

ب. تأثیرپذیری مفاهیم و اصطلاحات کانتی از ایده‌های سوئدنبِری: اگرچه نباید کانت را وام‌دار تمام آموزه‌های سوئدنبِری دانست، لیکن می‌توان برخی از آنها را نقطه عزیمت قابل اعتنایی برای مفاهیم نظام کانتی برشمرد. مانولسکو بر آن است که ایده‌های سوئدنبِری عمیقاً بر دیدگاه کانت درباره نفس، دوگانگی ذهن و ماده، نومنال و فنومنال و غیره تأثیر گذاشته است (Manolesco 1969, 8). ما به تاسی از وی نکاتی را با بسط و تغییر در اینجا ذکر می‌کنیم.^{۳۳}

۱. **ایده زمان و مکان.** سوئدنبِری در *اسرار آسمان* می‌نویسد: «انسان نمی‌تواند بدون ایده زمان و مکان بیندیشد، این دو ایده تقریباً به هر چیزی که او می‌اندیشد چسبیده‌اند. اگر ایده زمان و مکان از آدمی سلب می‌شد، نمی‌دانست به چه می‌اندیشد و به سختی درمی‌یافت که می‌اندیشد» (Swedenborg 1998, 5059). این بیان بسیار شبیه زمان و مکان کانتی است که صورت شهود حسی و اصول پیشین و امکان‌بخش شناخت هستند و صرفاً از طریق آنها اشیاء برای ذهن پدیدار می‌شوند (کانت ۱۴۰۰، ۱۰۳).

۲. **شریعت باطنی و ظاهری.** می‌توان تقسیم سوئدنبِری میان شریعت باطنی و ظاهری را مبنایی برای تمایز کانتی امر نومنال و فنومنال، و تلاش برای وحدت بخشیدن میان آنها ارزیابی کرد. در نظر سوئدنبِری، شریعت باطنی موسی نماینده حقیقتی منطبق بر طبیعت فرشتگان است. در عین حال، شریعت ظاهری هارون نماینده

حقیقتی منطبق بر طبیعت انسان‌هاست. حقیقت منطبق بر فرشتگان برای بیشتر انسان‌ها فهم‌ناشدنی است؛ همان گونه که از این حقیقت آشکار می‌شود در آسمان^{۳۴} چیزهایی دیده و گفته می‌شود که چشم و گوش زمینی انسان هرگز ندیده و نشنیده است. زیرا امور روحانی و انتزاعی فرشتگان از مظاهر سخن و ایده‌های برآمده از حواس انسان دور هستند. ایده‌های اندیشه باطنی انسان، اگرچه فراتر از امور مادی است، لیکن با همین امور پایان می‌یابند و همان جا برای ما پدیدار می‌شوند. بنابراین حقیقت ایمان و ماهیت کیفی آن در اندیشه انسان به شریعت ظاهری که هارون نماینده آن است تنزل می‌یابد (Swedenborg 1998, 5059).

۳. **ایده مطابقت.**^{۳۵} در نظام الهیاتی سوئدنبِری، مطابقت نقش اساسی برای توجیه اثرگذاری جهان روحانی بر جهان طبیعی ایفا می‌کند، چراکه موجودیت‌های جهان طبیعی تنها در مطابقت با جهان روحانی تحقق می‌یابند، بدین معنا که آنها معلول عالم روحانی هستند و به واسطه استمرار علتشان وجود دارند. علت عالم روحانی باید ذیل غایت خیری قرار بگیرد (وگرنه نظمی شکل نمی‌گیرد و به تبع آن چیزی محقق نمی‌شود) که از جانب خدا است. هنگامی که معلول را به‌خودی‌خود بنگریم، علت است، و علت به‌خودی‌خود غایت است، و غایت خیر در آسمان است، که از خدا نشئت می‌گیرد. بنابراین ایده مطابقت تمام موجودیت‌های جهان را ذیل امری الهی یا خدا قرار می‌دهد، و تمام آنچه هست مستمراً از خداوند نشئت می‌گیرد (Swedenborg 1998, 4098).

به طور مشابه، کانت نیز سعی دارد جهان فنومنال را در راستای جهان نومنال فهم کند. او در استدلال بر وجود آزادی استعلایی به رغم ضرورت طبیعی، روابط نمودها را در امتداد علت معقولی تبیین می‌کند که تضمین‌کننده آزادی است. این علت معقول

در علت خود از طریق نمودها تعیین نمی‌شود، اگرچه معلول‌های آن نمودار می‌شوند، و به این ترتیب می‌توانند از طریق نمودهای دیگر تعیین شوند. بنابراین چنین علت معقولی همراه با علت خود بیرون از سلسله است؛ اما معلول‌های آن در درون سلسله شروط تجربی [حسی] یافت خواهند شد. بنابراین، معلول می‌تواند در ارتباط با علت معقول خود به عنوان امر آزاد منظور شود. (کانت ۱۴۰۰، ۵۲۹)

کانت، در عین تطبیق دو جهان، سعی دارد تمایز میان آن دو را حفظ کند، و با این که سوئدنبِری نیز صریحاً از دو جهان^{۳۶} سخن می‌گوید که آدمی به هر دو تعلق دارد (Swedenborg 1998, 1958)، اما نزد کانت، سوئدنبِری همچون ایدئالیستی است که با نفی ماده، انسجام پدیدارها را در ارتباط با جهان روحانی می‌بیند (Kant 1992, 351).

۴. **جامعه ارواح و ملکوت غایات.**^{۳۷} نزد سوئدنبِری ارواح و فرشتگان تنها زمانی وجود دارند که در پیوند و هماهنگی با اکثریت شکل‌دهنده جامعه باشند، زیرا هیچ کس زندگی‌اش جدا از زندگی دیگری نیست:

در مورد نوع بشر نیز همین گونه است: هیچ انسانی، مهم نیست کیست یا چیست، نمی‌تواند زندگی کند (یعنی تحت تأثیر خیر، اراده عملی، و تحت تأثیر حقیقت یا اندیشه قرار گیرد) مگر این که به وسیله فرشتگانی که با او هستند با بهشت و به وسیله ارواح همراه وی با عالم ارواح، بلکه با جهنم پیوند داشته باشد. زیرا هر انسانی در حالی که در جسم زندگی می‌کند، در عین حال در جامعه‌ای از ارواح و فرشتگان است، هرچند کاملاً از آن بی‌خبر است و اگر از طریق جامعه‌ای که در آن است با آسمان و با عالم ارواح پیوند نداشت، لحظه‌ای نمی‌توانست زندگی کند. (Swedenborg 1998, 347-)

بنابراین هر انسانی به جامعه روحانی تعلق دارد، اگرچه به واسطه بدنمندی به این امر آگاه نیست. اما تنها تعلق داشتن به چنین اجتماعی است که زیستن را ممکن می‌کند. پیوند با چنین جامعه و خیری است که موجب قضاوت بهشتی یا دوزخی بودن اعمالش می‌شود، پیوندی که همواره برقرار است و هیچ گاه قطع نمی‌شود (Swedenborg 1998, 4169).

در تناظر با همین عبارات، می‌توان صورت‌بندی کانت از مفهوم ملکوت‌غایات را در نظر گرفت. کانت ملکوت را نظام موجودات معقولی می‌داند که از طریق قوانین مشترک متحد شده‌اند.

از آنجایی که قوانین غایات بر حسب اعتبار کلی خود تعیین می‌یابند، ... می‌توانیم به یک کل از تمام غایاتی که به نحو نظام‌مند [با یکدیگر] در ارتباط‌اند بیندیشیم ... یعنی ملکوتی از غایات که مطابق اصول فوق امکان‌پذیر است. چون همه موجودات عاقل تحت چنین قانونی قرار دارند تا هر یک از آنها با خود و دیگران هرگز نه به مثابه وسیله صرف، بلکه همواره توأمان به مثابه غایتی در خود رفتار کنند. اما از این امر اتحاد نظام‌مند موجودات عقلانی از طریق قوانین عینی مشترک، که یک ملکوت است، به وجود می‌آید، که می‌توان آن را ملکوت غایات (البته صرفاً ایدئال) نامید ... یک موجود عاقل تنها زمانی به عنوان یک عضو متعلق به ملکوت غایات است که قوانین کلی را در آن وضع می‌کند، اما در عین حال تابع این قوانین است. هنگامی که به عنوان قانون‌گذار تابع اراده دیگری نیست و به عنوان حاکم به آن تعلق دارد؛ موجودی عاقل باید همیشه خود را قانون‌گذار در ملکوت غایات بداند که از طریق آزادی اراده ممکن است، چه به عنوان عضو یا به عنوان حاکم. (Kant 1996a, 83)

باید توجه کرد که واضع قانون کانتی، تابع امر آسمانی نیست و بدون نیاز به هیچ امری، کاملاً مستقل و به واسطه منبع لایزال درونی خویش وضع قانون می‌کند، اما در عین حال قانونی را وضع می‌کند که دیگران نیز مستقلاً همان را وضع می‌کنند. پس از این جهت با یکدیگر مشترک‌اند و ملکوتی از غایات را شکل می‌دهند. «در نتیجه هر موجود معقول باید چنان عمل کند که به واسطه قواعد^{۳۸} خویش در هر زمان عضو قانون‌گذار ملکوت جهان‌شمول غایات باشد» (Kant 1996a, 87).

۵. ارتباط زمان و مکان با امور روحانی. سوئدنبگ با تمایزگذاری میان زمان و مکان طبیعی و روحانی، که اولی در واقع انعکاسی از حالتی است که در ساحت دیگری، جهان ملکوتی، فهم می‌شود و از حقیقت و عشق الهی ناشی می‌شود، نتیجه می‌گیرد ایده‌های فرشتگان هیچ زمان و مکانی ندارند، بلکه به جای اینها حالاتی وجود دارد و ایده‌های جهان طبیعی در تمایز از عالم روحانی به نحو زمانی و مکانی درک می‌شود (Swedenborg 1998, 5060). کانت در رساله افتتاحیه^{۳۹} ۱۷۷۰ صورت‌های زمان و مکان را شروط شناخت حسی، نه ابزار شهود عقلی، می‌داند. در نظر او امر نومنال نمی‌تواند از طریق بازنمایی حسی دریافت شود. از این رو مفهوم امر نومنال عاری از تمام آن چیزی است که به واسطه شهود منفعل انسان داده می‌شود. اما، شهود الهی، مستقل از هر اصلی، نمونه‌اعلی^{۳۹} و از این رو کاملاً معقول است (Kant 1992, 389).

۶. ایده‌هایی در باب خیر برین. در جایی سوئدنبگ می‌نویسد: «رستاخیز در انسان آغازی بی‌پایان دارد که پیوسته به سوی کمال روانه است، نه فقط در زیست این جهانی، بلکه در زندگی ابدی دیگر؛ لیکن هرگز به چنان کمالی نمی‌تواند برسد که امکان قیاس آن با الوهیت باشد» (Swedenborg 1998, 5547). نزد سوئدنبگ خیر مراتبی دارد و در بالاترین مرتبه از لطف الهی ناشی می‌شود که اراده و عمل انسان را قوام می‌بخشد.^{۴۰}

مشابه این نظر بیان کانت است که ابژه ضروری اراده را خیر برین معرفی می‌کند و تناسب کمالی میان افعال و قانون اخلاق را شرط اصلی تحقق خیر برین می‌داند. این تناسب به گونه‌ای است که هیچ موجود حسّانی‌ای دارای آن نیست و به اقتضای آن هر عملی آزاد و اخلاقی تلقی می‌شود. انسان تنها در صورتی می‌تواند این تناسب را پیش گیرد که رو به سوی لایتنهای^۱ داشته باشد، و تنها با فرض این پیشروی، آرمان خیر برین از حیث عملی امکان‌پذیر می‌شود (کانت ۱۴۰۱، ۲۲۲).

۷. **ذهن درونی و بیرونی.** سوئدنبِری در حقیقت مسیحیت انسان را دارای دو ذهن می‌داند، ذهن درونی یا روحانی که وظیفه تفکر و اراده^۲ ناب را بر عهده دارد، و ذهن بیرونی یا زمینی که تنها از طریق بدن و جسمانیت می‌اندیشد. از نگاه سوئدنبِری، خیرخواهی برای دیگری و هر عمل نیکی در صورتی بر مبنای حسن نیت حقیقی است که منشأ آن ذهن روحانی باشد، و اگر ناشی از امری بیرونی باشد فقط روگرفتی از حسن نیت است و نه ماهیت حقیقی آن (Swedenborg 2010, 421). در نظر وی، تحقق انسانیت انسان، و هر فعل او، از طریق بدنمندی‌اش، به موجب اراده خیر است.

در نقد دوم، کانت قانون اخلاقی را بر مبنای صورتی فراحسی از جهان فاهمه در جهان پدیداری جاری می‌داند، بی آن که مکانیسم آن را مختل کند. موجودات معقول از جهت طبیعت حسی تحت قوانین مشروط و دگرآیین‌اند، ولی از جهت طبیعت فراحسی‌شان، مستقل از هر شرط تجربی و خودآیین‌اند. این قانون خودآیین اخلاق، از آن جهت که تنها در عقل دریافت می‌شود، نمونه‌ای عالی است و طبیعت حسی روگرفتی از آن است. از آنجا که طبیعت حسی معلول ممکن ایده‌های فراحسی است بستر تعیین اراده است. زیرا قانون اخلاق ما را بر حسب ایده‌ها به طبیعت عقل عملی محض منتقل می‌کند، که اگر قوه‌ای فیزیکی متناسب با آن یافت شود، خیر برین را پدید می‌آورد و از این طریق اراده را متعین می‌سازد و صورت کلی موجودات معقول را به جهان پدیداری می‌آورد (کانت ۱۴۰۱، ۱۲۱).

ضمن این تشابهات، باید در نظر گرفت که تفاوت‌های جدی نیز در این بین وجود دارد. برای مثال، در همین مورد اخیر، باید این تفاوت را در نظر داشت که در رأی سوئدنبِری این نه من معقول بلکه وساطت امر الهی است که باعث تحقق فعل انسان می‌شود (Swedenborg 2009, 29). پامکوئست متذکر می‌شود، کانت که برخی ایده‌ها در بیننده را قبل از مطالعه اثر سوئدنبِری پرورانده بود، پس از مطالعه اسرار آسمان با دقت بیشتری به آنها اندیشید و در بازنگری چنان آنها را دگرگون ساخت که در غیر این صورت بیشترین شباهت را با آموزه‌های سوئدنبِری پیدا می‌کرد (Palmquist 2019, 36). با وجود این، شباهت چنان بسیار است که در جایی خود کانت نیز فلسفه خویش را مشابه با اندیشه‌های سوئدنبِری می‌بیند:

متأسفانه سیستم سوئدنبِری بسیار شبیه به فلسفه من است. غیرممکن نیست که نظرات عقلانی‌ام به خاطر چنین قرابتی پوچ تلقی شود. در مورد [چنین] قیاس زننده‌ای، می‌گویم یا باید بصیرت و حقیقت بیشتری را برای بنیان نوشته‌های سوئدنبِری به نسبت برداشت‌های اولیه قائل شوم، یا این که صرفاً تصادفی است وقتی با سیستم من همانند می‌شود. (Sewall 1910, 30-31)

استرسون بیان می‌دارد سوئدنبِری نسبت به تأثیرپذیری از یهودیت ترس داشت.^۳ چنین ترسی در مورد کانت نیز صادق است. به زعم او، حمله کانت به اسرار آسمان، نه به دلیل آموزه جاودانگی نفس یا تجدد حیات، بلکه به دلیل تکیه بیش از حد سوئدنبِری بر متن عهد عتیق بود، که کانت آن را «گنجاندن اشتباه یهودیت»^۴ در تفسیری مسیحی-

عرفانی می‌داند (Esterson 2017, 215). استرسون کانت را همچون سوئدنیبرگ از متفکران قرن هجدهمی می‌داند که اگرچه تلاش دارند کار خود را در تقابل با آموزه‌های یهودیت نشان دهند، لیکن این تلاش با متن آثارشان در تضاد است:

مفاهیم جهان معنوی سوئدنیبرگ با سیستم فلسفی کانت هماهنگ است ... در مورد یهودیت، برخی از شدیدترین انتقادات او نیز در زمینه‌هایی است که با اندیشه خودش همپوشانی دارند. مثلاً سیدنی اکسین^۴ این روند را مستدل نشان می‌دهد که کانت بر عدم امکان شناخت دقیق جهان معنوی یا زندگی پس از مرگ تأکید می‌کند، اما یهودیان را به خاطر تمرکز نظام اخلاقی خود بر دغدغه‌های زندگی دنیوی به جای آخرت مورد انتقاد قرار می‌دهد. (Esterson 2017, 218-219)

با این اوصاف، چنان که استرسون نیز اذعان دارد، باید تشابه اندیشه این دو را نه صرفاً در تأثیرپذیری کانت، بلکه به جهت بهره‌مندی از آبخوری واحد دانست. در مجموع، کانت در مواجهه با تجربیات سوئدنیبرگی وضعیت تصدیق‌کننده‌ای دارد که می‌خواهد چه به لحاظ فلسفی و چه دینی آنها را به وجه فلسفی تبیین کند.

۳. تبیین کانت از تجربیات سوئدنیبرگی

کانت در آغاز بیننده^۶ بیان می‌کند بسیاری از مفاهیم حاصل استنتاج‌های نهانی هستند که در جریان تجربه ساخته می‌شوند. هرچند هیچ نوع آگاهی از این مفاهیم در تجربه وجود ندارد، لیکن با چسبیدن به مفاهیم دیگر خود را بازتولید می‌کنند. کانت آنها را مفاهیم مبهم^۷ می‌نامد که حاصل استنتاج‌های^۸ درونی و عدم تمییز روشن میان مفاهیم تجربی و استنتاج است. در واقع مکانیسم آنها این گونه است که چون همواره در ساحت عقل (نومنال) هستند، هرگز نمی‌توان از آنها به نحو مستقیم آگاهی تجربی کسب کرد، بلکه خود را به مفاهیم پدیداری دارای مصداق در خارج می‌چسبانند و کاربرد زبانی چنین مفاهیمی که با مفاهیم تجربی آمیخته شده‌اند، به دلیل دارا بودن نوعی شباهت خصیصه‌ای، منجر به معنا^۹ یافتن چنین مفاهیم یا عباراتی می‌شود (Kant 1992, 308). اساساً زبان روح برای کانت راهی برای ارتباط بی‌واسطه با ایده‌هاست، لیکن همواره با آمیختگی با پدیده‌های زبانی معمول به مثابه امری خارجی بازنمایی می‌شود (Kant 1992, 349).

در فصل دوم از بخش اول کتاب بیننده^{۱۰} ابتدا استدلال می‌کند که به هر حال نمی‌توان به نحو مستقیم با تجربیات عرفانی مواجه شد:

و بنابراین چیزی را که در مقام روح می‌اندیشم، در مقام انسان به یاد نمی‌آورم؛ و برعکس، وضعیت من در مقام یک انسان هرگز در بازنمایی^{۱۱} در مقام یک روح دخیل نمی‌شود. افزون بر این، هر قدر هم که بازنمایی‌های جهان روح واضح و مشهود باشند، همچنان برای آگاه ساختن من در مقام یک انسان کافی نیستند؛ زیرا تا جایی که حتی بازنمایی خود (نفس) در مقام روح از استنتاج^{۱۲} به دست آمده است، و برای هیچ انسانی یک مفهوم تجربی شهودی نیست. (Kant 1992, 325)

با این حال کانت بر آن است که این تمایز مانع اثرگذاری غیرمستقیم آنها نمی‌شود:

اما نیازی نیست این ناهمگونی میان بازنمایی‌های روح و آنچه به زندگی جسمانی انسان تعلق دارند مانعی در نظر گرفته شود که از تمامی احتمالات آگاه شدن ما از تأثیرات نشئت گرفته از جهان روح^{۱۳} به جد جلوگیری می‌کند، آگاهی‌ای که گهگاه حتی در زندگی کنونی [ممکن است رخ دهد]. (Kant 1992, 326)

به نظر کانت، این تأثیر غیرمستقیم می‌تواند به آگاهی شخصی انسان وارد شود و به پیروی از قانون تداعی ایده‌ها^{۵۴} تصاویر مرتبط با آنها را تهییج کند و بازنمایی‌هایی را برانگیزاند که مشابه حواس ما هستند. درست است که اینها همان مفاهیم روح نیستند، ولی نمادی^{۵۵} از آنها هستند (Kant 1992, 326). این استدلال مبتنی بر این پیش‌فرض است که سوژه بازنمایی‌کننده جوهر واحدی متعلق به و عضو هر دو جهانی است که با یکدیگر مرتبط‌اند. هرچند کانت در جایی دیگر می‌گوید ما در زیستن خویش توأمان از طریق قوانین فیزیکی با موجودات دیگر در تعامل هستیم و این مانع از آن می‌شود که حکم کنیم آیا اساساً قوانین ناظر بر روح یا جهان روحانی‌ای وجود دارد که جدا از ماده یا جسم بیندیشیم (Kant 1992, 357).

امکان این امر وقتی می‌تواند به نحو معقول توضیح داده شود که مفاهیم والاتر عقل^{۵۶} که تقریباً مشابه مفاهیم روح‌اند، برای نشان دادن روشن خود، ردای جسمانی بر تن کنند. از همین طریق خصیصه‌های اخلاقی الوهی در قالب‌های خشم، حسادت، شفقت و غیره بازنمایی می‌شوند و شاعران فضایل و رذایل را از طریق فاهمه تشخیص می‌بخشند. چنان که هندسه‌دان با خطوط زمان را نشان می‌دهد، در حالی که زمان و مکان تنها با روابطشان و تنها به نحو قیاسی^{۵۷} و نه کیفی^{۵۸} با هم در ارتباط‌اند، و فیلسوف با مراقبت تمام از در هم نیامیختن مفاهیم، ابدیت الهی را در مشابهت با زمان نامتناهی بازنمایی می‌کند. از این رو نامحتمل نیست که ادراکات روح با برانگیختن تصاویر متناظر خود در تخیل ما بتوانند وارد آگاهی ما شوند، بدین طریق ایده‌های تأثیرگرفته از روح خود را با پوشش نشانه‌های زبانی متداول نشان می‌دهند (Kant 1992, 326-7).

البته کانت در ادامه بیان می‌دارد که چنین پدیده‌هایی چندان رایج نیستند تا همگان از آن بهره‌مند باشند، بلکه تنها از آن افراد استثنایی هستند که به اندام‌هایشان^{۵۹} درجه بالایی از حساسیت اعطا شده است تا تصاویر متخیله را منطبق بر وضعیت درونی نفس، و با حرکت هماهنگ، تشدید بخشند. ایشان این کار را بیشتر از افراد دارای ساختار معمول^{۶۰} یا آنچه متداول است انجام می‌دهند. چنین افرادی در لحظاتی خود را در معرض هجوم اشیای بیرونی می‌بینند و آنها را حضور طبایع روحانی در نظر می‌گیرند که خود را بر حواس جسمانی ایشان حاضر می‌کنند. اگرچه چنین رخدادی صرفاً توهم متخیله محسوب می‌شود، اما از نوعی است که علت آن تأثیر روحانی واقعی است. تأثیراتی از این قبیل بی‌واسطه دریافت نمی‌شوند، زیرا تنها از طریق تصاویر متخیله که به آنها شباهت دارند و ظاهری از احساسات را به خود گرفته‌اند می‌توانند خود را به آگاهی نشان دهند. لیکن این تأثیرات به ندرت مفید هستند، زیرا نمی‌توان عناصر حقیقی آنها را از توهمات خام پیرامونشان تشخیص داد. چنین وضعیتی حاکی از نوعی عارضه است، زیرا تغییری در تعادل عصبی به وجود می‌آورد که حتی برای نفس مدرک روح نیز غیرطبیعی است. تعجب‌برانگیز نیست که بیننده روح تحت تأثیر آنها، دست‌کم از جهت تصاویر توأم با تجلیاتش، رؤیاپرداز خارق‌العاده‌ای به حساب آید. تصاویر مغشوش وهمی و کاریکاتوری عجیب با فریب حس وارد دستگاه شناختی می‌شوند، هرچند که مبتنی بر تأثیر حقیقی روح هستند، اما تشخیص این تأثیر حقیقی از فریب‌ها همواره دشوار است. کانت بر آن است که بر فرض هم که کسی بتواند تعادلی ایجاد کند و دریافتی شهودی از جهان دیگر حاصل کند، باز هم باید چیزی از فاهمه را، که لازمه فهم این جهان است، از دست بدهد (Kant 1992, 328).

در پایان همین فصل، کانت به قیاس تشبیه در تعلیل این که چرا به دریافت‌کنندگان فرضی چنین شهودی غبطه نمی‌خورد، به ماجرای تیکو براهه اشاره می‌کند، که اگرچه به اسرار آسمان‌ها واقف بود، اما بر اثر عارضه نابینایی نسبت به ادراکات این جهانی دچار مشکل شده بود:

دغدغه من آن است که شخصی دارای فاهمه‌ای استوار و اندکی فراست، به آنها بفهماند که ارابه‌ران تیکو براهه در پاسخ به او چه گفت، هنگامی که وی ادعا کرد می‌تواند کوتاه‌ترین مسیر را در شب به وسیله ستارگان طی کند: «سرور گرامی، شما ممکن است فهم کاملی از آسمان‌ها داشته باشید، لیکن اینجا بر روی زمین شما یک احمق هستید». (Kant 1992, 329)

کانت در فصل سوم^{۶۱} سعی دارد از موضع تقلیل‌گرایانه فیزیولوژی و روان‌شناسی تجربی تبیین این امور را ترسیم کند. در آغاز وی این پرسش را مطرح می‌کند که نفس چگونه تصویر امر درونی را در نسبتی کاملاً متفاوت، خارج از خود در میان اشیاء حسّانی، فرامی‌نهد. پاسخ او این است که افزون بر وضوح شیء، ما مکان آن را نیز در حسیات خود مندرج می‌کنیم، هرچند شاید در تمامی موارد همواره با دقت نظر نباشد. با این حال، باید شرط خارجی شدن آنها مهیا باشد. نفس در بازنمایی آنچه درمی‌یابد، با فرانهادن ابژه احساس، آن را در موضعی قرار می‌دهد که با بسط خطوط مختلف شیء، که حاکی از جهت تأثیر است، همگرا می‌شوند (تمرکز خیالی)^{۶۲}. از این رو اگر کسی جهت چنین خطوطی را بگیرد که پرتوهای نور وارد چشم می‌شوند و آن را به عقب بسط دهد، نقطه تقاطع به مثابه نقطه تابشی دیده می‌شود. این نقطه، که نقطه بصری^{۶۳} خوانده می‌شود، در نظر به تأثیرگذاری اش نقطه واگرایی است (Kant 1992, 331). کانت در باب فرآیند شنوایی نیز چنین سخن می‌گوید و امکان این نوع تبیین را برای سایر حواس نیز قابل بسط می‌داند.

افزون بر این، مکانیسم ارتعاش بافت‌های عصبی ما نیز ممکن است منجر به فرانهادن تصاویری خیالی^{۶۴} در خارج شود. کانت به منظور تبیین این فرآیند دو نوع فرآیند ارتعاش سیستم عصبی را متمایز می‌سازد: یکی حرکت عصب‌ها در تصاویر متخیله و دیگری حرکت آنها در حسیات. حرکت در اولی در درون مغز رخ می‌دهد و در دومی در بیرون آن. از آنجا که در بیداری تمرکز خیالی ممکن است همچون حسیات انگاشته شود، بر خلاف رؤیا، تشخیص آنها از امر خارجی دشوار می‌شود. در توضیح کانت این امر می‌تواند به واسطه یک عارضه، بر اثر یک حادثه یا بیماری، تشدید شود. از این رو تعجب‌آور نیست که فرد چیزی را ببیند که دیگران توانایی آن را ندارند، و نزد کانت، بیشتر داستان‌های ارواح از این دسته‌اند (Kant 1992, 333-34).

نتیجه این ملاحظات تبیین‌های پیشین را خجالت‌آور جلوه می‌دهد. اما کانت این ملاحظات را تنها پاسخ‌های دم‌دستی رایج می‌داند که بر خلاف تبیین‌های گیج‌کننده نیمه‌عقلانی، رضایت‌بخش هستند. در عین حال آنها موقعیت‌های هجویی را به دست می‌دهند که خواه موجه یا ناموجه هر نوع تبیینی را طرد می‌کند. زیرا ارائه تفسیر جدی از این خیال‌پردازی‌ها شک و تردیدهایی را برمی‌انگیزد. اما این رویه نباید مانع تبیین فلسفی این دست تجربیات شود. اگرچه شیوه رایج در مواجهه با چنین تجربیاتی طرد و حذف افراد مدعی است، لیکن کانت چنین تجربیاتی را درخور توجه متافیزیکی می‌داند (Kant 1992, 335).

کانت در فصل چهارم یک «نتیجه‌گیری نظری بر اساس ملاحظات بخش اول»^{۶۵} به دست می‌دهد. وی فاهمه را همچون ترازویی در نظر می‌گیرد تا تبیین‌های خود را، فارغ از هر تعصبی، بسنجد. او حتی سعی دارد نظری

مخالف را به مثابه نظر خود در نظر گیرد تا در نقطه‌ای تعادل ترازوی فاهمه را به دست آورد. در نهایت نزد کانت اموری دارای اهمیت و احترام هستند که با پیمودن مسیر صداقت جای خود را در ذهنی باثبات و گشوده به هر بحثی پیدا کند (Kant 1992, 336): لیکن ترازوی فاهمه همواره بی‌طرف نیست، یکی از کفه‌های آن امید به آینده است که مزیتی مکانیکی دارد، که به رغم ضعف -زدوده‌ناشدنی- دلایل، به جهت قرار گرفتن آنها در جانب مناسب، نظوروزی‌های سنگین‌تر را بی‌وزن نشان می‌دهند. کانت داستان‌های روح و نظوروزی‌های پیرامون ماهیت آنها را در صورتی دارای وزن قابل توجه می‌داند که به سنجۀ امید درآیند، هرچند در سنجۀ نظوروزی، وزنی بیش از هوای تهی نخواهند داشت (Kant 1992, 337). کانت پذیرش عامۀ باور به چنین داستان‌هایی را در امید به زندگی پس از مرگ می‌داند. بر این اساس، فیلسوفان ایده‌عقلانی ارواح را وارد تعالیم خود کردند و کانت کار خود را تنها با چنین تمایلاتی هم‌راستا می‌داند، زیرا در غیر این صورت درباره چگونگی و نحوه حضور چنین اموری در این جهان سخنی نگفته است، زیرا از آنها بی‌اطلاع است. در عین اقرار به نادانی و شک وی به حقایق چنین داستان‌هایی، کانت با احتیاط برای آنها اعتباری قائل است و همچنین استدلال‌های فصل دوم را به اندازه‌ای نیرومند می‌داند که جدیت و بلا تکلیفی نسبت به چنین داستان‌هایی برای او ایجاد می‌کنند؛ لیکن آنها را دلایلی موجه برای دفاع از چنین نگرشی نمی‌داند که خواننده را مطمئن سازد (Kant 1992, 338).

کانت در پایان این بخش مسئله محدودیت شناخت بشری را برای ادراک ارواح مطرح می‌کند، مبنی بر این که احساسات ما هیچ داده‌ مثبتی برای اندیشه ما از جانب ماهیات روح به ارمغان نمی‌آورند، و نظریۀ ارواح را تنها جهل ضروری ما نسبت به موجوداتی فرضی اعلام می‌کند و کل موضوع ارواح را بی هیچ نگرانی‌ای برای کاهش دامنه پژوهش نظری خود کنار می‌گذارد؛ زیرا باید به چنین امور فراتر از توان بشری، که منجر به آرزویی بیهوده می‌شوند، با میانه‌روی پاسخ داد (Kant 1992, 339).

۴. تجربیات فراطبیعی در دوره نقادی

در این بخش به برخی از مباحث نمایانگر تجربیات عرفانی و فراطبیعی در دوره نقادی اشاره می‌کنیم، دوره‌ای که به زعم پامکوئست، نه تنها کانت همچنان درگیر مسائل عرفانی-الهیاتی است، بلکه این مباحث در کانون نظام اندیشه او قرار دارند. در خصوص مسائل فراطبیعی سه رویکرد مطرح است: نخست، فرد، بدون وساطت سنن دینی، مدعی دریافت مستقیم این امور است؛^{۶۶} دوم، فرد بر مبنای نشانه‌هایی، مبتنی بر آیین و مناسک دینی، مدعی کسب تجربیاتی از این دست است؛^{۶۷} سوم، فرد، اگرچه درون سنن دینی، لیکن بی‌واسطه‌تر از اعمال مذهبی، مدعی ارتباط با موجودی فراشخصی^{۶۸} یا خداست. اگرچه کانت چنین تجربیاتی را در وجه کلی انکار می‌کند، اما در قلب فلسفۀ انتقادی او اعتراف به اعتبار آنها نهفته است (Palmquist 2019, 50-51).

در وهله نخست، به نظر می‌رسد کانت در نقد اول چندان به تجربیات عرفانی به نحو مستقیم نمی‌پردازد، لیکن بحث کانت ذیل ایده‌های افلاطونی^{۶۹} می‌تواند نقض چنین برداشتی دانسته شود، جایی که او با افلاطون در نحوه رسیدن به ایده‌ها، متمایز از تألیف‌های تجربی، و جای داشتن آنها در عقل عملی و قلمرو آزادی هم‌دل است؛ حتی سعی دارد اصطلاح ایده نزد افلاطون را بهتر از او بفهمد و تبیین کند. هرچند در مواردی نمی‌تواند با او همراه باشد، چنان‌که در پاورقی می‌نویسد «نمی‌توانم در استنتاج عرفانی این ایده‌ها، یا در اغراق‌هایی شریک باشم که از طریق آنها، او به ایده‌ها تجسد بخشید» (کانت ۱۴۰۰، ۳۶۸-۳۶۹). پامکوئست در این زمینه بیان کانت را نه استدلال و

قضاوتی علیه ایده‌های افلاطونی، بلکه توصیفی می‌داند (Palmquist 2019, 53). در عین حال، تمپل بیان مشابه کانت در سخنرانی درباره اخلاق^{۷۰} را به منظور نفی آنها تلقی می‌کند (Temple 1994, 111). در نظر وایهینگر، اگرچه کانت اغلب تجربیات عرفانی را همچون هذیان می‌داند (Vaihinger 1892, 512-13)، لیکن در نقد اول این تجربیات جزمی برای کانت به ایده‌های ناب، لیکن عملی، مبدل می‌گردد.

از جمله شواهد قابل‌اعتنا در خصوص توجه کانت به تجربیات عرفانی در دوره نقادی می‌توان به مفاهیم و اصطلاحاتی نظیر اراده آزاد، ملکوت غایات، ارگانسیم‌های سازوار و صدای خدا^{۷۱} اشاره کرد. چنان که در نقد دوم، شرط تعیین اراده آزاد، از طریق قانون اخلاقی، عدم مشارکت و حتی پس زدن هر امر حسی است (کانت ۱۴۰۱، ۱۵۸). در بنیان‌گذاری، ملکوت غایات دلالت بر اجتماع موجودیت‌های معقولی دارد که در عین تبعیت از قوانین، به مثابه عضوی از ملکوت، در عین این که در مقام قانون‌گذاری تابع اراده هیچ کسی نیستند، اما هر یک خود و دیگران را هرگز نه به مثابه وسیله صرف، بلکه همواره توأمان به مثابه غایتی در خود می‌بینند، و بدین طریق اتحاد نظام‌مند موجودات عقلانی را فراهم می‌آورند (Kant 1996a, 83). در نقد سوم، سراسر طبیعت، خصوصاً موجودات سازوار، این داور را برای ما محقق می‌سازد که گویی، فارغ از علل کور فاعلی، به نظامی از غایات تعلق دارند و طبیعت از جانب خویش قوه‌ای دارد که ما را به سوی غایتی فراحسی هدایت می‌کند (کانت ۱۳۸۳، ۳۴۲).

کانت اصطلاح صدای خدا را برای ارتباط انسان با خدا به کار می‌برد، که تنها از طریق عقل عملی و مواجهه بی‌واسطه با «عقل قانون‌گذار اخلاقی»^{۷۲} امکان‌پذیر است (Palmquist 2019, 64). در عین حال، رابطه اخلاقی بین خدا و انسان «فراتر از مرزهای اخلاقی، و کاملاً برای ما درک‌ناپذیر است» (Kant 1996a, 602)؛ حتی نمی‌توان گفت «به طور اخلاقی قطعی هست که خدایی وجود دارد»، بلکه صرفاً این که «به طور اخلاقی مطمئن هستم ...» (کانت ۱۴۰۰، ۷۰۹). همچنین در نزاع دانشکده‌ها بیان می‌دارد اگر خدا واقعاً با آدمی سخن گوید، به دلیل محدودیت دستگاه شناختی‌اش، هرگز نمی‌تواند امرنامتناهی را دریابد و از امور دیگر تشخیص دهد. با این حال، می‌توان تشخیص داد که صدایی - هر چقدر مقهورکننده - جایی که ضدیتش با قانون اخلاقی، به آسانی قابل ردیابی است، از جانب غیرخداست^{۷۳} (کانت ۱۳۹۹، ۱۲۳). همچنین، به جهت خودمتناقض بودن، اثبات تجربه فراطبیعی شنیدن صدای خدا محال است. «زیرا ایده خدا تنها در عقل قرار دارد» و هیچ برهان و امر نومنالی نمی‌توان برای آن متصور شد؛ و اگر آن را تجربه طبیعی تلقی کنیم، راهی جز توجیه آن از طریق معجزه نداریم، که برای ما، به جهت نداشتن چنین تجربه‌ای از طریق فاهمه، قانع‌کننده نیست (کانت ۱۳۹۹، ۱۱۶).

در سخنرانی درباره اخلاق، یکی از تفاوت‌های فقه (قوانین جمعی) با اخلاق در قواعدی دانسته می‌شود که منحصرماً مرتبط با رابطه شخص با خداست (Kant 1997, 74). به نظر پامکوئست، کانت در سخنرانی‌هایی درباره آموزه فلسفی دین،^{۷۴} تصور خدای بی‌زمان را تنها وقتی ممکن می‌داند که تعامل خدا با ما به طریق «یک عمل»،^{۷۵} که همواره در همه زمان‌ها بسط می‌یابد، صورت گیرد. سخن از ماهیت چنین تعاملی درک‌ناپذیر است، لیکن امکان دارد (Palmquist 2019, 63).

در پایان باید اشاره کنیم که در نظر کانت، نخستین بار که با امر اخلاقی مواجه می‌شویم، نمی‌توانیم از حیرت در مقابل آن دست بکشیم: «همان چیزی که انسانیت را در ایده‌اش به کرامتی برمی‌کشد که هرگز نمی‌توانستیم درباره انسان همچون ابژه تجربه تصور را داشته باشیم». و نقطه اوج این حیرت غلبه اخلاقیات بر طبیعت حسانی ماست،

که در عین فهم‌ناپذیری متکی بر عقل عملی است که پای در جهان فراحسی دارد، و کانت عذر کسانی را که آن را به مثابه امری فراطبیعی در بیرون محقق می‌دانند می‌پذیرد (کانت ۱۳۹۹، ۱۱۷).

نتیجه‌گیری

کانت، در مقام فیلسوف، از همان سال‌های اولیه فعالیت خود، حتی از نگارش تاریخ طبیعی جهان، درگیر اموری بود که در پیشگاه عقل تاب‌آوری آنها دشوار بودند، لیکن او هیچ‌گاه آنها را طرد نکرد. به عنوان فردی پرورش‌یافته با آموزه‌های مذهبی، بی‌شک او همواره دلمشغولی‌های اخلاقی و ورای طبیعی داشت، لیکن ظاهر قضیه چنین است که مکاتبه با کنولوخ و آشنایی با تجربیات سوئدنی‌گرایی بود که اندیشه فلسفی او را به خود جلب کرد. در نظر کانت، بر خلاف ادعاهای فریبکارانه عرفانی-ماورایی زمانه‌اش، تجربیات سوئدنی‌گرایی صداقتی را جلوه‌گر بود که ارزش مذاقه و پژوهش داشتند. پس از آن، کانت *اسرار آسمان* را مطالعه کرد، کتابی که منجر به تلاش وی در تدارک پاسخی درخور عقل بشر در بیننده شد. بیننده نقطه عطف فلسفه نقادی است، زیرا در این اثر با بررسی این دست امور از منظر نظری و علمی، شاهد شکل‌گیری بذره‌های فلسفه تکامل‌یافته کانت پیش از دوره سکوت و تأمل وی هستیم. در نتیجه، بی‌وجه است که فلسفه کانت را چنان ترسیم کنیم که صرفاً با بیداری از خواب جزمی به واسطه شکاکیت هیوم شکل گرفت و نقد اول را نگاشت. سپس به خواب رفت و دو نقد بعدی را نوشت، یا این که به تدریج برای او نقایص و کاستی‌های اندیشه‌اش مشخص شد و بعد از *نقد عقل محض* لازم دید مقتضیات عرصه عقل عملی را ترسیم کند و چون قافیه‌اش به تنگ آمد نقد سوم را نگاشت.

در این جستار ما با ادعای تأثیر آموزه‌های پرقدرد سوئدنی‌گرایی بر برخی از عناصر فلسفی نظام نقادی کانت همراه شدیم. گاه این ادعا تا آنجا پیش می‌رود که فلسفه کانت را به روگرفت یا در نهایت سویه فلسفی منظرگاه عرفانی سوئدنی‌گر متهم می‌کند. اما منصفانه این است که فلسفه او را برآمده از همان آبشخوری بدانیم که آموزه‌های عارف سوئدی از آن تغذیه کرده است. کانت تلاش کرد مدعیات عرفانی را از جنبه‌های مختلف فلسفی بررسی کند. او با نگاه نقادانه خود چه در نامه‌ها و چه در بیننده نشان داد که وظیفه فیلسوف، فارغ از هر گونه تعصب، واکاوی فلسفی هر امر قابل‌اعتنایی است. اما اهمیت تبیین تجربیات عرفانی چنان نزد کانت جلوه‌گر شد که در سراسر دوره نقادی، اگر نه دیگر با نام سوئدنی‌گر، باقی ماند. در این دوره کانت عمیقاً درگیر نحوه توجیه حضور ساحت معقول در جهان پدیداری شد که فلسفه عملی و نقد سوم او شاهد آشکاری بر این مدعا هستند.

کتاب‌نامه

- راسل، برتراند. ۱۳۸۸. *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه نجف دریابندری. نسخه دیجیتال.
 کانت، ایمانوئل. ۱۳۸۳. *نقد قوه حکم*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
 کانت، ایمانوئل. ۱۳۹۹. *نزاع دانشکده‌ها*. ترجمه سیده معصومه موسوی. تهران: شب‌خیر.
 کانت، ایمانوئل. ۱۴۰۰. *نقد عقل محض*. ترجمه بهروز نظری. تهران: ققنوس.
 کانت، ایمانوئل. ۱۴۰۱. *نقد عقل عملی*. ترجمه سید مسعود حسینی. تهران: نشر نی.
 گلدمن، لوسین. ۱۴۰۱. *کانت و فلسفه معاصر*. ترجمه پرویز بابایی. گیلان: مؤسسه انتشارات نگاه.

Bibliography

- Cassirer, Ernst. 1983. *Kant's Life and Thought*. Translated by James Haden. New Haven and London: Yale University Press.
- Esterson, Rebecca Kline. 2017. *Secrets of Heaven: Allegory, Jews, the European Enlightenment and the Case of Emanuel Swedenborg*. Boston University Theses & Dissertations. Massachusetts: Boston University.
- Goldmann, Lucien. 1401 SH. *Immanuel Kant*. Translated by Parviz Babaei. Gilan: Negah Publication. [In Persian]
- Heine, Heinrich. 2007. *On the History of Religion and Philosophy in Germany and Other Writings*. Translated by Terry Pinkard. New York: Cambridge University Press.
- Johnson, Gregory R. 2002. *Kant on Swedenborg: Dreams of a Spirit-Seer and Other Writings*. Translated by Gregory R. Johnson and Glenn A. Magee. West Chester, PA: Swedenborg Foundation.
- Kant, Immanuel. 1383 SH. *Critique of Judgment*. Translated by Abdolkarim Rashidian. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Kant, Immanuel. 1399 SH. *The Conflict of the Faculties*. Translated by Sayyede Masumeh Mousavi. Tehran: Shabkhiz. [In Persian]
- Kant, Immanuel. 1400 SH. *Critique of Pure Reason*. Translated by Behrouz Nazari. Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Kant, Immanuel. 1401 SH. *Critique of Practical Reason*. Translated by Sayed Masoud Hosseini. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Kant, Immanuel. 1900. *Dreams of a Spirit-seer. Illustrated by Dreams of Metaphysics*. Translated by Emanuel F. & Frank Sewall. London: S. Sonnenschein.
- Kant, Immanuel. 1969. *Dreams of a Spirit Seer*. Translated by John Manolesco. New York: Vantage Press.
- Kant, Immanuel. 1992. *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Translated by David Walford & Ralf Meerbote. New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1996a. *Practical Philosophy*. Edited by Mary J. Gregor. New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1996b. *Religion and Rational Theology*. Translated by Allen W. Wood & George Di Giovanni. New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1997. *Leaures on Ethics*. Translated by Ralf Peter Heath. New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1999. *Correspondence*. Edited by Arnulf Zweig. New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 2009. *Universal Natural History and Theory of the Heavens*. Translated by Ian Johnston. Virginia: Richer Resources Publications.
- Palmquist, Stephen R. 2019. *Kant and Mysticism: Critique as the Experience of Baring All in Reason's Light* (Contemporary Studies in Idealism). New York: Lexington Books.
- Russell, Bertrand. 1388 SH. *A History of Western Philosophy*. Translated by Najaf Daryabandari. Digital Edition. [In Persian]
- Sewall, Frank. 1910. *Swedenborg and the Sapientia Angelica*. Montana: Kessinger Publishing.
- Swedenborg, Emanuel. 1955. *The Letters and Memorials of Emanuel Swedenborg, vol. 2*. Translated by Alfred Acton. Bryn Athyn, Pa.: Swedenborg Scientific Association.

- Swedenborg, Emanuel. 1998. *Arcana Coelestia*. Translated by John Clowes. West Chester, PA: Swedenborg Foundation.
- Swedenborg, Emanuel. 2009. *Heaven and Its Wonders and Hell*. Translated by John C. Ager. West Chester, PA: Swedenborg Foundation.
- Swedenborg, Emanuel. 2010. *True Christianity*, vol. 1. Translated by Jonathan S. Rose. West Chester, PA: Swedenborg Foundation.
- Temple, Dennis. 1994. "Kant's Vision of the Moral Hero and the Laws of Arithmeric." *Ultimate Reality and Meaning* 17 (2):108-117.
- Vaihinger, Hans. 1892. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2. Stuttgart, Berlin, and Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft.

یادداشت‌ها

۱. بی‌شک مرزگذاری‌هایی میان نهاد دین و آموزه‌های آن و تجربیات عرفانی در تعریف و برداشت وجود دارد، با این حال ما در این جستار آنها را در مقوله واحدی قرار دادیم، اگرچه بحث ما بیشتر در خصوص تجربیات سوئدنیبرگی است.
۲. چنان‌که هاینریش هاینه به نقل از کانت می‌نویسد: «لمپ پیر [خدمتکار کانت] باید خدایی داشته باشد، وگرنه انسان بینوا نمی‌تواند سعادت داشته باشد - البته مردم باید در این دنیا سعادتمند باشند - عقل عملی همین را می‌گوید - خوب من چه می‌دانم؟ شاید بتوانیم اجازه دهیم عقل عملی وجود خدا را تضمین کند» (Heine 2007, 87).

3. Universal Natural History and Theory of the Heavens

۴. راسل این برداشت کانت از کیهان را حاصل خیالبافی او می‌داند (راسل ۱۳۸۸، ۵۳۰).
۵. چنان‌که نامه کانت به شارلوت فون کنوبلوخ در آگوست ۱۷۶۳ شاهد این تاریخ است.
۶. نمونه‌ای از هجو و تمسخر را می‌توان در کانت (1900, 97, 101) دید.
۷. منظور کتاب رؤیاهای یک بیننده روح، ترسیم‌شده توسط رؤیاهای متافیزیک است (Dreams of a Spirit Seer Illustrated by) (Dreams of Metaphysics) است.

8. Stephen Richard Palmquist

9. John Manolesco

۱۰. *Arcana Coelestia*، یا *اسرار آسمان*، اثر سوئدنیبرگ به سال ۱۷۵۰، که بر اساس تجربیات و آموزه مطابقت (Correspondence) در ۸ جلد نوشته شد.
۱۱. البته پیش از پامکوئست باید به وایهینگر (۱۸۹۲) اشاره کنیم. پامکوئست برای این منظور به این بیان وایهینگر ارجاع می‌دهد که «جهان دیگر ... جای دیگری نیست، بلکه صرفاً منظره دیگری از همین جهان است. ... [این] جهان چیزهای دیگر نیست، بلکه جهانی از همان چیزهایی است که ما به گونه‌ای متفاوت می‌بینیم. ... اما تخمیر تند بایسته عرفان سوئدنیبرگی با کانت روشن می‌شود و در شراب ناب، ملایم و در عین حال قوی نقد استقرار می‌یابد» (Vaihinger 1892, 512-13).

12. Charlotte von Knobloch

۱۳. نامه پاسخ کانت در آگوست ۱۷۶۳، سه سال قبل از نگارش بیننده (۱۷۶۶)، نگاشته شد.

14. Erscheinungen

15. sound

۱۶. مکاتبه کانت با سوئدنیبرگ به واسطه دوستی انگلیسی بود.
۱۷. اشتیاق کانت به کتاب قدری زیاد بود که تمهیدات لازم را انجام داد تا به محض انتشار به دستش برسد.
۱۸. Friedrich Christoph Oetinger - چنان‌که در نامه به سوئدنیبرگ این را بیان می‌دارد.
۱۹. این تقسیم‌بندی را کانت در بخش دوم بیننده، به نقل از سوئدنیبرگ می‌آورد.

۲۰. می‌توان گفت همان امری که در فرهنگ عامه به نام برون‌فکنی مشهور است.
 ۲۱. با تسامح می‌توان طی‌الارض در فرهنگ اسلامی را مشابه این نوع تجربه دانست.
 ۲۲. چنین امری به چشم برزخی در کرامت اسلامی نزدیک است.

23. Carol Arnold Wilmans

۲۴. این نامه در ضمیمه نسخه کمبریج نزاع دانشکده‌ها به چاپ رسیده است.
 ۲۵. Separatists، کسانی که مدعی بودند مسیحیت نه عبادت عمومی بلکه نوعی آموزه بر مبنای مسیحیت باطنی است.
 ۲۶. همین نامه دستمایه‌ای برای ویلمنز می‌شود تا ارتباط فلسفه کانت با عرفان محض را نشان دهد.
 ۲۷. ناظر به همین رویکرد است که کانت ضمن تأثیرپذیری از تجربیات سوئدنبورگی، بینش او را از آنجا که هیچ معیار کلی‌ای ندارد و هر کس بر اساس اشراق و اکتشافات شخصی خود می‌تواند مدعی تفسیری از حقیقت باشد، بر نمی‌تابد؛ وی راه خلاصی از این شیوه عرفانی تفسیر کتاب مقدس و رسیدن به تفسیر حقیقی را در این می‌داند که در جستجوی امر اخلاقی در متون مقدس باشیم و حتی چنین معانی‌ای را بر آن تحمیل کنیم که راهی جز وابسته کردن این دست متون به مفاهیم عقلانی مانند مفاهیم اخلاقی وجود ندارد (کانت ۱۳۹۹، ۹۹).
 ۲۸. هر در در سخنرانی‌های ۱۷۶۲-۱۷۶۴ کانت در دانشگاه کونیسبرگ شرکت داشت و از آنها یادداشت‌برداری‌هایی کرده است. یوهانسن در اثر جامع خود از ترجمه بیننده و نقل نامه‌های مرتبط به ماجرای سوئدنبورگ، آنها را نیز ذکر کرده است.

29. Queen

۳۰. چنان که گلدمن در همین اثرش بیان می‌دارد، نه تنها جهان معقول و محسوس کانتی، بلکه «در خود» و «در و برای خود» روح هگل، آگاهی راستین و کاذب لوکاج، هستی راستین و ناراستین هایدگر نیز متأثر از بحث کانت در بیننده است (گلدمن ۱۴۰۱، ۱۰۲).
 ۳۱. Illustrated by Dreams of Metaphysics، اقدام به تبیین متافیزیکی با خودش امکان وجود اموری متمایز از جهان پدیداری را مفروض دارد.

32. sentiments

۳۳. چنان که یوهانسن نیز، که کامل‌ترین تک‌نگاری بیننده، شامل ترجمه و ویرایش آن را نگاشته است، طی سخنرانی در سال ۱۹۸۰ از پیوندهای فکری کانت و سوئدنبورگ سخن گفته و برخی ارتباطات میان مفاهیم و اصطلاحات کانتی با ایده‌های سوئدنبورگی را نشان داده است.
 ۳۴. The Heaven، در واقع منظور ملکوت الهی است که جایگاه فرشتگان و بهشت خداوند است.

35. Correspondence

۳۶. جهان روحانی، که تنها ارواح و فرشتگان در آن ساکن‌اند، و جهان طبیعی، که محل سکونت انسان خاکی است (Swedenborg 1998, 1958).

37. kingdom of ends

38. maxims

39. archetype

۴۰. سوئدنبورگ به سه نوع بهشت بر اساس تأثیرگذاری حقایق الهی بر انسان قایل است: اولی بهشت بیرونی نام دارد، جایی که انسان با اعتقاد به خدا، بدون اهمیت چندان به تعالیم و بدون تأثیر از حقایق، زیست اخلاقی دارد. دومی بهشت برزخی است که آدمی به تدریج در اراده خویش حقایق الهی را می‌پذیرد، که از راه حافظه و سپس فاهمه، به اراده منتهی می‌شوند. آخری بهشت باطنی است که به اقتضای پذیرش خیر از جانب لطف الهی، به یکباره تحت تأثیر قرار می‌گیرد، و به اراده و عمل راه می‌یابد (Swedenborg 2009, 29).

41. ad infinitum

42. willing

43. anxiety of influence

44. the mistake of including Judaism

45. Sidney Axinn

۴۶. در فصل اول ذیل عنوان A TANGLED METAPHYSICAL KNOT, WHICH CAN BE EITHER UNTIED OR CUT AS ONE PLEASES / یک گره متافیزیکی محکم، که یا می‌توان آن را باز کرد یا در صورت تمایل بُرید.

47. surreptitious concepts

48. inference

49. meaning

۵۰. ذیل عنوان A FRAGMENT OF OCCULT PHILOSOPHY, THE PURPOSE OF WHICH IS TO REVEAL OUR COMMUNITY WITH THE SPIRIT-WORLD / قطعه‌ای از فلسفه غیبی، که هدف آن آشکار کردن اشتراک ما با جهان روح است.

51. representation

52. inferences

53. spirit-world

54. law of association of ideas

55. symbol

56. the higher concepts of reason

57. analogically

58. qualitatively

۵۹. البته منظور کانت از اندام (organs) در اینجا اندام احساس بیرونی این‌جهانی نیست، بلکه امری متعلق به مرکز احساس نفس است. در واقع، آن قسمت از مغز که معمولاً مسئول حرکت‌ها همراه با تصاویر و بازنمایی‌های مختلف نفس اندیشنده است (Kant 1992, 327).

60. sound

۶۱. ذیل عنوان ANTI-CABBALA - FRAGMENT OF ORDINARY PHILOSOPHY, THE PURPOSE OF WHICH IS TO CANCEL COMMUNITY WITH THE SPIRIT-WORLD / آنتی کابالا، قطعه‌ای از فلسفه معمولی که هدف آن لغو اجتماع با جهان روح است است.

62. focus imaginarius

63. optical

64. the images of imagination

65. THEORETICAL CONCLUSION ESTABLISHED ON THE BASIS OF ALL THE OBSERVATIONS CONTAINED IN THE FIRST PART

۶۶. همان تجربه مستقیم با ادراکات فراحسی، که عارف مدعی توان رسیدن به آن است که کانت این نوع را در بیننده نقد می‌کند.
۶۷. با این که این افراد معمولاً خود را عارف نمی‌نامند و همچنین عارف‌های زیادی جزء این دسته قرار نمی‌گیرند، بی‌شابهت به تجربه دینی نیست.

68. transpersonal

۶۹. ذیل مبحث دیالکتیک استعلایی درباره ایده‌ها به طور عام.

70. Lectures on Ethics

71. voice of God

72. morally legislative reason

۷۳. کانت در پاورقی امر به ظاهر الهی ذبح فرزند ابراهیم را مثال می‌آورد که به دلیل تعارض آن با قانون اخلاق، ابراهیم نمی‌توانست به آن اطمینان یابد.

74. Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion

75. action