

غایت‌مندی به‌مثابه اصل بنیادی پیوند عقل و فاهمه

هادی سالاری*

یوسف نوظهور**

چکیده

کانت برای فهم جهان شئونی قائل است و هر شأنی را ناظر به قوه‌ای منحصر در نفس انسان می‌داند که عبارتند از قوه شناخت، قوه میل و قوه لذت و الم. هر یک از این قوا متعلق به منبع شناختی است که قانون‌گذار قوه تحت خود است؛ یعنی فهم، عقل و حکم. همچنین هر یک از این قوا، هرچند از حیث کارکرد متفاوت و متمایز از دیگری است ولی اصلی وحدت‌بخش همه آنها را به یکدیگر پیوند زده است. کانت درصدد است رابطه‌ی فهم و عقل را به واسطه‌ی قوه حکم و اصل بنیادین آن؛ یعنی اصل غایت‌مندی^۱ توجیه کند. در این مقاله نشان می‌دهیم که با توجه به نقشی که این اصل در اندیشه کانت ایفا می‌کند، قوای شناختی آدمی را نمی‌توان همچون جزیره‌هایی مستقل از هم در نظر گرفت، بلکه به نوعی می‌بایست یکپارچگی آنها را تأیید کرد.

کلیدواژه‌ها: غایت‌مندی، قوه حکم تأملی، قوه حکم تعینی، حکم زیباشناختی، حکم ذوقی، حکم غایت شناختی.

۱. مقدمه

کانت در فرآیند طراحی فلسفه استعلایی خویش، در گام نخست بدنبال یافتن و فهم اصول کلی حاکم بر شناخت طبیعت است. این اصول، مبادی پیشینی معرفت ما از اعیان هستند که تحت عنوان «مقولات یا مفاهیم پیشینی فاهمه» و «اصول پیشینی فاهمه» در نقد اول مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. او به دقت و به تفصیل ابتدا به استنتاج متافیزیکی مقولات

* کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، salarihadisarv@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، nozohour1212@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۱/۲۵

پرداخته و سپس «استنتاج استعلایی» آنها را مد نظر قرار می‌دهد تا نشان دهد که چرا این مبادی پیشینی و مقدم بر تجربه به اعیان تجربی قابل اطلاق هستند و لذا اعتبار عینی دارند. به طور کلی می‌توان گفت که در *نقد عقل محض*، کانت فرآیند منطقی معرفت نظری را تبیین نموده است که با عطف نظر به طبیعت به مثابه دستگاه عظیم و مکانیکی شکل می‌گیرد. به همین جهت او در آغاز پیش‌گفتار *نقد سوم*، *نقد قوه حکم* خاطر نشان می‌سازد:

آن (نقد) فقط به توانایی ما برای شناختن اشیا به نحو پیشین عنایت دارد و بنابراین خود را صرفاً به قوه شناخت، با قطع نظر از احساس لذت و الم و قوه میل مشغول می‌کند: و از قوای شناختی هم توجه خود را فقط به فهم، موافق با اصول پیشین آن، با قطع نظر از قوه حکم، و عقل (به مثابه قوایی که آنها هم به شناخت نظری متعلقند) معطوف می‌دارد (کانت، ۱۳۸۸: ۵۵).^۲

کانت در آغاز مقدمه *نقد قوه حکم* به تقسیم بندی فلسفه به دو وجه یا دو جزء قایل است که یک وجه فلسفه نظری و دو دیگر فلسفه عملی را در برمی‌گیرد که هر یک ناظر به مفهوم و اصول خود است. بر این اساس وجه نظری به مفهوم طبیعی ناظر است و وجه عملی به مفهوم آزادی. کانت باریک بینی خود را گسترش می‌دهد تا بین امر عملی که ناظر است به مفهوم طبیعی و امر عملی که ناظر است به مفهوم آزادی تفاوتی قایل شود. بر همین مبنا اگر علیت اراده تنها ناظر به حوزه مفهوم اختیار یا آزادی ایجاب گردد، این امر ناظر به وجه عملی عقل است؛ و چنانچه سبب علیت اراده ناظر به حوزه مفهوم طبیعی باشد، این امر به وجه نظری عقل برمی‌گردد. بر همین اساس وجه نخست را که ناظر به حوزه مفهوم آزادی یا اختیار است، کانت اصول آن را از حیث اخلاقی عملی (morally-practical) می‌داند. دو دیگر که ناظر است به حوزه مفهوم طبیعی، اصول آن از لحاظ تکنیکی عملی (technically-practical) و این امر، یعنی علیت اراده که ناظر به حوزه مفهوم طبیعت است، سبب تشکیل جزئی مستقل در تقسیم فلسفه نمی‌تواند باشد بلکه؛ به حوزه عقل نظری برمی‌گردد.

بر این اساس می‌توان گفت فاهمه با توجه به مفاهیم پیشینی و کلی و قلمرو عقل نظری، حوزه قانونگذاری خاص خود را دارد. اما از دیگر سو، در قلمرو عقل عملی و ناظر به وجه اراده و اختیار و آزادی، با حوزه قانونگذاری دیگری مواجه می‌شویم که *نقد دوم* یا *نقد عقل عملی* عهده‌دار تبیین مفاهیم و بنیادهای آن است. در اینجا، وظیفه اصلی قانونگذاری

بر عهده خود عقل است. بر اساس این قانون که در قالب «امر مطلق» صورت‌بندی می‌شود، نحوه‌ی ایجاب و تعیین اراده به نحو کلی معین می‌شود.

بنابراین کانت این دو حوزه و قلمرو را مشخص می‌کند که هر یک، حوزه خاص قانونگذاری خود را دارد؛ این دو اگرچه در قانونگذاری یکدیگر را محدود نمی‌کنند، اما از جهت عملکردشان در جهان محسوس یکدیگر را محدود می‌کنند؛ چرا که مفهوم طبیعت متعلق خود را در مقام پدیدار به واسطه شهود تصور می‌کند و مفهوم اختیار بدون وساطت شهود با شیء فی نفسه در مقام متعلق خود مواجه است. البته هیچ یک شناختی نظری از متعلق خود در مقام شیء فی نفسه ندارند، که ایده آن باید در مقام بنیادی فوق محسوس مبنای امکان تجربه قرار گیرد.

از اینرو می‌توان گفت در اندیشه کانت شکافی میان این دو حوزه وجود دارد؛ عرصه‌ای که متعلق شناخت نظری نیست یعنی نه مفاهیم فهم از آن جهت که متوجه به متعلقات خود است قادر به شناخت آن است و نه قوانین عقل؛ چرا که این قوانین ناظر به واقعیت عملی است و تنها از جهت واقعیت عملی مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. اما به هر صورت، بنا بر نظر کانت حوزه‌ی مفهوم آزادی یا اختیار با توجه به مقصودی که در قوانینش وجود دارد باید در جهان محسوس اثر داشته باشد و به واسطه‌ی این اثربخشی در هماهنگی با آن قرار گیرد. «بنابراین باید مبنای وحدتی میان فوق محسوس، که در شالوده طبیعت قرار گرفته، با محتوای عملی مفهوم اختیار موجود باشد» (کانت، ۱۳۸۸: ۶۸).

کانت در جستجوی ارتباط و پیوند میان این دو جزء فلسفه که می‌بایست یک کل واحد را تشکیل دهند، به بررسی قوای شناختی می‌پردازد. او معتقد است که در قوای شناختی علاوه بر فهم و عقل قوه دیگری نیز وجود دارد که می‌تواند نقش میانجی فهم و عقل باشد؛ یعنی قوه‌ای که می‌تواند عامل این انتقال و گذار باشد. بر همین اساس او به سه قوه شناخت یعنی عقل و فهم و حکم قائل می‌شود و از آنجا که دو قوه دیگر یعنی عقل و فهم اصول قانونگذاری خود را دارند، این قوه نیز در وضعیت مشابه حتی بنا به فرض و تشبیه می‌تواند دارای اصل قانونگذار خود باشد. از طرفی دیگر کانت از سه قوه نفس نیز سخن به میان می‌آورد: قوه شناخت، قوه میل، قوه لذت و الم، که هر یک تحت قانونگذاری یک منبع شناختی قرار دارد؛ بدین ترتیب که فهم برای قوه شناخت، عقل برای قوه میل و حکم برای قوه لذت و الم قانونگذاری می‌کند.

کانت معتقد است که قوه حکم واسطه دو قوه دیگر است؛ به این معنا که این قوه نیز به واسطه اصل خود امکان این پیوند را فراهم می‌کند و آن عبارت است از اصل غایت‌مندی. اما پیش از آن که وارد این بحث شویم که توضیح، تبیین، وظیفه و نقش کارکردی اصل غایت‌مندی در نظر کانت چگونه است به نحو بسیار مجمل‌نگاهی می‌افکنیم به مفهوم و معنای غایت‌مندی در نزد فاهمه که حوزه‌ی عقل نظری است و اخلاق که حوزه‌ی عقل عملی است.

۲. بحث غایت‌مندی در نقد عقل محض

همانطور که در مقدمه مطرح شد نقد عقل محض به تمامی در باب امکان معرفت نظری بحث می‌کند؛ یعنی اینکه چگونه معرفت عینی به نحو بنیادی شکل می‌گیرد. در اینجا اصول فهم، اصولی قوام‌بخش (constitutive) به معرفت ما هستند. کانت بر همین اساس، معنای غایت‌مندی طبیعت را ناظر به چنین اصولی بررسی می‌کند؛ یعنی در چارچوب عقل نظری و اصول قوام‌بخش آن. بنابراین او معتقد است که غایت‌مندی در طبیعت باید بر بنیادها و قوانین کلی طبیعت مبتنی باشد و تأکید می‌کند: «نظم و هدفمندی در طبیعت باید دوباره بر پایه بنیادهای طبیعت و بر طبق قانونهای طبیعت توضیح داده شود» (A773-B801)^۳

در نظر کانت برای تبیین طبیعت، هیچ اصل و فرضیه متافیزیکی قابل قبول نیست، حتی اگر دور از ذهن‌ترین دلایل فیزیکی ارایه شود باز هم بهتر از آن است که دلایل متافیزیکی برای این امر بیاوریم. او می‌گوید: «حتا غریب‌ترین فرضیه‌ها، اگر فقط گیتیانه [= فیزیکی] باشند، تحمل‌پذیرتر خواهند بود از یک فرضیه فراگیتیانه، یعنی توسل به یک آفریننده خدایی، که بدین خاطر در پیش فرض شود. زیرا چنین فرضیه‌ای یک اصل خرداژگهان [= عقل کاهل] خواهد بود؛ و آن اینکه: همه علتها را که واقعت عینی آنها را، دست کم به لحاظ امکان آنها باز از راه تجربه ممتد می‌توان آموخت، به یکباره کنار گذاریم، تا در یک مینوی محض که برای خرد بسیار راحت بخش است، بیارامیم» (A774-B802).

بنابراین، ما نمی‌توانیم در توضیح غایت‌مندی طبیعت از ایده محضی که کارمان را راحت کند، استفاده کنیم بلکه چنان که آمد باید این تبیین بر مبنای قوانین و بنیادهای طبیعی صورت گیرد و این امر می‌تواند در این صورت سبب شناخت درست از غایت و بنیاد غایت‌مندانه طبیعت باشد.

بنابراین چنانکه گفتیم، در نظر کانت ما این اجازه را نداریم اگر توضیحی فیزیکی مربوط به طبیعت نداریم پای بنیادهای متافیزیکی را به میان بکشیم. کانت بر این امر دو دلیل می‌آورد» یکی از بهر آن که خرد از راه این فرضیه‌ها به هیچ روی دورتر برده نتواند شد، بلکه بعکس، سراسر پیش روند کار خود را قطع می‌کند» (A774-B802). و دو دیگر بیانگر این است که با توجه به چنین اجازه‌ای یعنی استفاده از مبنای متافیزیکی، همه حاصلی که ناظر به تجربه است و در پارادایم خود معنا دارد، از دست می‌رود

زیرا اگر توضیح طبیعی در اینجا یا آنجا برای ما دشوار باشد، ما پیوسته یک مبنای توضیحی تراگذرنده در دست داریم که آن بازجویی را از سر ما باز می‌کند، و بدین سان پژوهش ما به وسیله بینش پایان نمی‌پذیرد، بلکه به وسیله فهم‌ناپذیری کامل یک اصل که دیگر از پیش چنان برانداشیده شده که می‌بایستی مفهوم نخستینیه مطلق را در خود بگنجانند، قطع می‌گردد (A774-B802).

بر این اساس می‌توان خاطر نشان ساخت که کانت در فرآیند پرهیز از بنیاد نهادن ایده‌های محض در مقام فرضیه همچون غایت و هدف در بنیادهای طبیعی عقل نظری تأکید می‌ورزد، اگرچه خود ایده‌های محض در وضعیت دیگر می‌توانند کارکردی دیگر داشته باشند. یعنی در واقع کانت کارکردی تنظیمی (regulative) برای آنها قائل می‌شود. به عبارت دیگر «او می‌خواهد از استفاده غیرمجاز از ایده‌ها در مقام اصول قوام بخش اجتناب کند» (caygill, 1995:238). به همین ترتیب کارکرد وحدت‌بخشی ایده‌ها در شکلی تنظیمی مورد نظر قرار می‌گیرد، یعنی «اصولی برای جهت‌گیری فاهمه با توجه به تمامیت دانش» (caygill, 1995:238).

۳. غایت در اخلاق

همانطور که پیشتر اشاره شد وجه عملی عقل ناظر به حوزه مفهوم آزادی است. به همین جهت همه تلاش کانت در نقد دوم و همچنین کتابهای پیرامون این موضوع در جستجوی امر مطلق است. در اینجا غرض نحوه استنتاج و بحث از روند چنین موضوعی نیست که خود، بحث دراز دامن و پیچیده‌ای است، بلکه به نحو بسیار مجمل معنای غایت در این روند، مورد نظر است.

بنا به نظر کانت مفهوم غایت، به بنیاد خود-تعیینی اراده برمی‌گردد؛ یعنی «آنچه احکام عملی [مربوط به امر] غایت‌شناختی را برای کانت می‌سازد، ارعاشان به یک غایت است. بنیاد خود-تعیینی (self-determination) اراده یک غایت است» (Caygill, 1995: 389). بطور کلی امر مطلق اطاعت از قانون را امر می‌کند. بنابه نظر کانت فرمان امر مطلق یابه طور کلی امر کردن همواره به همراه یک بایداست تا به قانون کلی تبدیل شود. تعبیر کانت در این باب چنین است؛ چنان عمل شود که گویی اراده انسان یک قانون عمومی است در اینجا مسئله این است که چنین امری به چه طریقی و ناظر به چه بستری امکان این را طرح می‌کند که در مقام یک قانون عملی اطاعت از قانون را الزام کند؟ کانت معتقد است آنچه که مبنای چنین امری قرار می‌گیرد، باید خود یک غایت باشد. این غایت ناظر به شرایط موقت جزئی تعیین نمی‌گردد؛ بلکه غایتی ناظر به انسان به طور کلی است و به واسطه عقل معین می‌شود و از آن جهت که ناظر به کل است، نمی‌تواند نسبی باشد، بنابراین غایتی مطلق است، یعنی

انسانیت را نه به منزله غایتی برای افراد (به طور ذهنی)، یعنی به عنوان چیزی که افراد خود در واقع امر به عنوان غایت برمی‌گزینند، بلکه به عنوان غایتی عینی که در مقام قانون باید برترین شرط محدودکننده همه غایات ذهنی باشد [در نظر می‌گیرد و] به آنها اجازه می‌دهد که آنچه می‌خواهند باشند. از این رو آن اصل [، که انسانیت باید غایتی مستقل باشد، نه از تجربه بلکه] از عقل محض برمی‌خیزد (کانت، ۱۳۳۲)°.

بنابراین در نظر کانت انسان که خود تابع امر مطلق است، به عنوان غایت در مقام بنیاد امر مطلق و خود-تعیینی اراده قرار می‌گیرد.

۴. غایت‌مندی در مقام اصل استعلایی قوه حکم

پیش از اینکه به این بحث نزد کانت بپردازیم باید اشاره کنیم که ارسطو نخستین فیلسوفی است که صراحتاً از معنای غایت سخن می‌گوید. ما اینجا اجمالاً اشاره‌ای به او می‌کنیم تا در تفاوت با معنای استعلایی که کانت مد نظر دارد، قدری به معنای متافیزیکی در نزد ارسطو اشاره کرده باشیم. او در کتاب دوم سماع طبیعی یا درباره طبیعت (فیزیک) فصل دوم به دو معنی از طبیعت اشاره می‌کند. معنی نخست، صورت است و معنی دیگر ماده. او می‌پرسد وظیفه عالم طبیعی شناخت کدام معنی است؟ و اینکه آیا هر دو معنی می‌تواند موضوع یک

علم واقع شوند؟ و در پاسخ معتقد است از آنجا که به صناعاتی که از طبیعت تقلید می‌کند صورت و ماده آنها تحت علم واحد قابل شناختند؛ پس طبیعت نیز باید به هر دو معنی شناخته شود.

علاوه بر این، ارسطو وجهی دیگر از شناخت را که همانا غایت می‌باشد مندرج تحت همان علم می‌داند: «بعلاوه، شناسایی «آنچه یک شیء برای آن است» (that for the sak of which) یعنی غایت، به همان علمی تعلق دارد که شناسایی وسایل متعلق به آن است، و طبیعت، غایت است» (ارسطو، کتاب دوم، فصل دوم: ۱۹۴b). بدین ترتیب ارسطو غایت را به «آنچه یک شیء برای آن است» تعریف می‌کند. بنابراین می‌توان استنباط کرد که ماده و صورت در جهت تحقق غایت و یا به عبارتی غایت صورتی کمال یافته در انتهای مسیر تغییر است.

از اینرو غایت و یا به عبارتی فرآیندی که امری را غایت‌مند نشان می‌دهد، می‌تواند در مقام علت آن امر یا شیء فهمیده شود. بنابراین ارسطو در سماع طبیعی معنایی از غایت بنا می‌کند که در مقام علت رخ می‌نمایاند. چنین است که غایت در یکی از معانی چهارگانه علت گنجانده می‌شود. و علت غایی یا غایت در طبیعت در مقام علت قوام بخش شیء در نظر گرفته می‌شود.^۶ اما این در نظر کانت با توجه به پارادایم متفاوت معنایی استعلایی به خود می‌گیرد که در ادامه به این امر پرداخته خواهد شد.

همانطور که در مقدمه اشارتی رفت کانت سه قوه شناختی را از هم تمیز می‌دهد؛ یعنی عقل و فهم و حکم که قوه حکم واسطه میان عقل و فهم قرار می‌گیرد. او وظیفه قوه حکم را به طور کلی چنین بیان می‌کند: «قوه به اندیشه درآوردن جزئی در مقام محتوا تحت کلی» (caygill, 1995: 352). همچنین او دو نوع حکم را مشخص می‌کند: نخست حکم تعیینی (determinant) که کارکرد آن در چارچوب قوانین استعلایی فهم است؛ بدین معنا که کلی پیشاپیش داده شده و جزئی نیز در دست است و به واسطه حکم تعیینی، جزئی ذیل آن کلی قرار می‌گیرد. دو دیگر حکم تأملی (reflective) است که بر خلاف حکم تعیینی که در آن هر دو سوی موضوع وجود دارد، در اینجا تنها جزئی در دست است و باید به واسطه حکم تأملی کلی برای آن پیدا شود. آنچه مورد نظر کانت است حکم تأملی است. او در جستجوی اصلی است که نقطه مرکزی قوه حکم تأملی است. «برای این کار محتاج اصلی است که نمی‌تواند از تجربه به عاریت گرفته‌شود، زیرا نقش آن عبارت است از برقراری وحدت کلیه

اصول تجربی تحت اصول تجربی عالی‌تر و بنابراین ایجاد امکان تبعیت منتظم آنها» (کانت، ۱۳۸۸: ۷۳).

پیش از این، به فراخور بحث مطرح شد که قوانین کلی طبیعت فقط به نحو کلی شناخت نظری ما را قوام می‌بخشند. اما مسئله در اینجا این است که قوانین تجربی و جزئی از آن جهت که جزئی‌اند، نامتعیین‌اند. بنابراین نیاز به اصلی داریم که بتواند موافقتی را میان آنها حاصل آورد و چنان وانمود شود که آنها فرآورده و عرضه داشت فهمی نظام‌مند از قوانین تجربی هستند. بدین ترتیب ما با توجه به قوه حکم تأملی به اصلی می‌رسیم که طبیعت را چنان می‌نمایاند که پراکندگی قانونهای تجربی آن را با فرض و امکان چنین امری متحد می‌سازد؛ چنانکه گویی حاصل و مربوط به فهم ماست.

چنین اصلی چنانکه پیش از این نیز آوردیم، یک اصل استعلایی است؛ چرا که منشأ آن برگرفته از مفاهیم تجربه نیست. کانت تأکید می‌کند اهمیت راجع بودن مفهوم اصل غایت‌مندی به اصلی استعلایی، با تأمل و تعمق در اوامر و دستورهای قوه حکم برای شناخت طبیعت به نحو پیشینی قابل درک است. البته چنانکه بارها او مورد تأکید قرار می‌دهد، این اصل مستلزم شناخت طبیعت به نحو کلی نیست بلکه صرفاً قوانین را در یک نظم طبیعی قرار می‌دهد. دستورهایی که کانت مطرح می‌کند:

طبیعت اقصر فاصله را طی می‌کند (*lex parsimoniae*)؛ در عین حال جهش انجام نمی‌دهد، نه در سیر تغییراتش نه در ترکیب صور نوعاً مختلف (قاعده پیوستگی در طبیعت *lex continui in natura*)؛ تنوع عظیم قوانین تجربی طبیعت در عین حال وحدتی است تحت چند اصل اندک (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*) و غیره (کانت، ۱۳۸۸: ۷۶).

کانت تأکید می‌کند اگر به شیوه روانشناختی برای به دست آوردن بنیاد این قضایا بکوشیم، به بیراهه رفته‌ایم. چرا که آنها برای توضیح چرایی امور نیستند، بلکه به جهت بیان چگونگی امور مورد امعان نظر قرار می‌گیرند؛ یعنی بایستگی نحوه داوری ما را می‌نمایانند.

۵. اصل غایت‌مندی در مقام بنیاد به‌مثابه امکان علم

بطور کلی

بخش بنیادی در روش استعلایی کانت عبارت است از «اعتبار بخشیدن» به مفاهیم بنیادی [از راه] مبارزه [برای آن] که آنها را درون وضع یقینی ای که مورد نیاز است قرار دهد تا موقعیت ممکن را همچون عنصری از واقعیت پدیداری بسازد. بنابراین در سطح فاهمه، مفهوم ابژه پدیداری (یا موقعیت ابژکتیو) را نشان داده‌است تا اضافه‌کردن مفاهیم مقوله‌ای را ضروری سازد (buchdahl, 1996:40).

بنابراین، اندیشیدن در باب امکان تجربه به طور کلی، ناظر به چنین ساختاری است؛ یعنی کانت می‌خواهد وضعیت ابژکتیویته آن را با شکلی خود-ساخته شده (self-wrought) نشان دهد. بدین ترتیب قوانین، ناظر به اطلاق مقولات شکل می‌گیرند که در اینجا قوه حاکمه تحت این قوانین، شکلی تعینی پیدا می‌کند که واسطه قرار گرفتن جزئیات ذیل قوانین است: مثلاً در باب اینکه هر تغییری نیاز به علت دارد «به مفهومی نیاز است که حاوی اندیشیدن به یک رابطه زمانی (temporal nexus) معین بر حسب یک قاعده کلی است. چنین مفهومی از ارتباط قاعده‌مانند از نظر کانت همان مفهوم علیت است» (buchdahl, 1996:42).

کار قوه حکم تعینی در اینجا عبارت است از فراهم آوردن شرایط پیشین برای فاهمه به جهت دریافتن چیزی همچون حضور عینی سلسله‌وار آن چیز در زمان. اما از دیگر سو، با گوناگونی شناخت تجربی روبرویم؛ به این معنا که آنها علاوه بر شرط زمانی صوری به انحاء مختلف تعین دارند که سبب شکل‌گیری قوانین نوعاً متفاوتی می‌گردند؛ که اگرچه بدلیل محدودیت قوه شناسایی ما، ضرورت چنین قوانینی قابل درک نیستند اما به هر حال ما ناگزیریم به این گوناگونی قوانین در شناخت تجربی طبیعت بیندیشیم و آنها را در مقام امری امکانی (contingent) در نظر آوریم. در اینجا «امکانی» بدین معنا است که برای فاهمه به نحو پیشین شناخته نمی‌شوند.

به هر روی، در اینجا نیازمندیم که امکان وحدتی را در نظر آوریم که بستر امکان این امر را فراهم سازد؛ یعنی امکان وحدت تجربه تحت یک اصل؛ چرا که اگر چنین وحدت ممکن را در نظر نگیریم یا به عبارتی دیگر فرض نگیریم باید پیوستگی نظام تجربی را به مثابه فرآیندی منسجم و منظم از شناخت نیز از دست بدهیم. ولی عملاً چنین نیست؛ چرا که قوه حکم امکان فرض چنین اصلی را به طور پیشین در مقام ملاک و معیار نظم طبیعت به کار می‌گیرد، حتا اگر به تمامی شناختنی نباشد؛ اما راه تأمل در آن گشوده است. به همین ترتیب کانت تأکید می‌کند:

همانطور که وحدت قانون در یک ترکیب، که ما آن را یقیناً متناسب با یک مقصود ضروری (یک نیاز) فهم، اما در عین حال فی نفسه امکانی، می‌شمیریم، به مثابه غایت‌مندی اعیان (در اینجا اعیان طبیعت) متصور می‌شود. همین طور هم قوه حاکمه که بالنسبه به چیزهای تابع قوانین ممکن (اما نه هنوز مکشوف) تجربی، صرفاً تأملی است باید در باب طبیعت درباره این چیزها بر طبق یک اصل غایت‌مندی برای قوه شناخت ما [...] تفکر کند (کانت، ۱۳۸۸: ۷۸-۷۹).

چنین مفهوم استعلایی از غایت‌مندی طبیعت نه مربوط به مفهوم طبیعت است و نه مربوط به مفهوم آزادی. به عبارت دیگر می‌توان گفت چنین اصلی کارکردی قوام بخش ندارد، بلکه در مقام یک اصل تنظیمی قرار دارد، که غرض از آن در نسبت با اعیان طبیعت، فراهم آوردن امکان انسجام تجربه در یک ساختار منسجم است. بنابراین، این اصل راه شناخت نظمی طبیعی را هموار می‌کند به جهت آنکه قوانین تجربی در یک ساختار قابل فهم اندیشیده شوند. بر همین مبنا لازم است آن را در مقام اصلی پیشین در بنیاد اندیشیدن به طبیعت همچون امری وحدت بخش به قوانین تجربی، درک کنیم. یعنی

قوه حاکمه این هماهنگی طبیعت با قوه شناسایی ما را برای تأمل خویش درباره‌ی طبیعت، موافق با قوانین تجربی آن، به نحو پیشین پیش فرض می‌گیرد، در حالی که فاهمه آن را از لحاظ عینی امکانی می‌شناسد و فقط قوه حاکمه است که آن را به مثابه یک غایت‌مندی استعلایی (مربوط به قوه شناسایی شناسنده) به طبیعت نسبت می‌دهد (کانت، ۱۳۸۸: ۸۰).

کانت به طور مکرر تأکید می‌کند که چنین اصلی از نظر فاهمه امری امکانی محسوب می‌شود و تشخیص چنین اصلی در خود قوه حکم است و نمی‌تواند برای طبیعت قانونگذاری کند؛ بلکه چنین قانونگذاری ناظر به خود قوه حکم است. بنابراین مسلم است که این اصل که اندیشیدن درباره امکان طبیعت از جهت قوانین جزئی را فراهم می‌کند اصلی ذهنی (سوژکتیو) است. این اصل در مقام هماهنگ کننده قوا، طبیعت را از نظر قوانین جزئی به واسطه بنیادی غایت‌مند با فهم (از نظر شناخت) همراه و هماهنگ می‌کند. بطور کلی بنظر می‌رسد برای کانت تأمل و بحث در این مسئله «تلاشهای تازه‌ای هستند برای فراهم کردن یک [بنیاد] عقلانی برای موقعیت‌های مشترک علم» (buchdahl, 1996:45).

آنچه اینجا بیش از هر چیزی برجسته است کوشش کانت برای وحدت بخشی به یکنواختی‌های تجربی (empirical uniformities) در مقام قوانین است این نیاز فاهمه است تا بتواند در قوانین جزئی یک نظم طبیعت را دریابد، بطوری که مکرر گفته شده چنین چیزی برای فاهمه امری امکانی است. در نظر کانت این مسئله به فعالیت نظری عقل و کارکرد تنظیمی آن راجع است و همانطور که گفته شد مبتنی بر اصل حکم تأملی ناظر به وحدت کثرات بررسی می‌شود. این موضوع علاوه بر اینکه نقش وحدت بخشی در فلسفه کانت دارد از طرف دیگر همچنین به پاسخ گفتن به مسئله هیوم مربوط است. کانت پیش از این نیز تأکید کرده است که «وحدت طبیعت... [امری] به راستی خارجی و اتفاقی برای طبیعت چیزها نیست» (k564) (buchdahl,1996:46).

این نشان می‌دهد که این امر در فهم سوپژکتیو ریشه دارد یعنی مبنای امکان چنین وحدتی از جانب سوژه است. علاوه بر این کانت تلاش می‌کند از چنین مبنایی یک بنیاد عقلانی برای مفهوم خدا بدست آورد. همانطور که مطابق این در باب یک حکم غایت‌شناختی چنین امکانی را درمی‌یابد. البته کانت

مصر است که ما به یک چنین خدایی نباید شخصیت بخشیم (k563) که [گویی] او مفهومی قوام بخش می‌دهد به جهت اینکه او می‌خواهد تا برای آن کارکرد یک ضرورت روش‌شناختی را حفظ کند. این خدا همچون نویسنده جهان تلقی شده (k31,566) که به واسطه ما نیاز می‌شود؛ چرا که وحدت نظام‌مند طبیعت هیچ‌گاه کامل نیست؛ فرآیندهای تئوری‌پردازی بطور نامحدود قابل گسترش هستند؛ ما با وجود این می‌خواهیم پیش برویم "چنانکه گویی" آنها کامل بوده‌اند؛ چنانکه گویی تمامی نسبت چیزها در جهان بنیادشان را در یک چنین بودنی داشته‌اند (k556) به عبارت دیگر این خدا قدرت پیش برنده روش‌شناختی دارد (بنگرید به k533 برای همان نکته) (buchdahl,1996:47).

بنابراین بطور کلی کانت تلاش می‌کند تا مبنای امکان یک وحدت در قوانین جزئی به مثابه یک نظم طبیعت که در اصلی سوپژکتیو بنیاد دارد را آشکار سازد و از اینرو مبنای امکان وحدتی فراگیر نیز فراهم می‌آید.^{۸۷}

۶. حکم زیباشناختی

کانت پیش از اینکه به تبیین معنای استتیک در نقد قوه حکم پردازد، در نقد نخست خود آن را در معنای حسیات استعلایی مورد بحث قرار می‌دهد. در واقع این مطلب به قسمت نخست آموزه‌ی استعلایی عناصر یا «بن پارشناسی ترافرازنده» مرتبط است. جایی که در آن، از برابری استهلاک و شهود و صورت‌های پیشین آن یعنی زمان و مکان بحث می‌شود. البته آنجا کانت در پانویس به طور مختصر ضمن نقدی که به تلقی باوم گارتن از امر زیباشناختی دارد، اشاره‌ای به معنای دیگر این واژه می‌کند: «آلمانیها تنها کسانی‌اند که اکنون [۱۷۸۷-۱۸۷۱] واژه Asthetik [=حسیک] را برای اطلاق به چیزی به کار می‌برند که دیگران آن را سنجش‌پسند می‌خوانند» (36B).

به هر حال آنچه اینجا مراد ماست، تلقی کانت در نقد سوم و در راستای بحث مورد نظر این مقاله است. می‌توان به طور کلی در نسبت با غایت‌مندی گفت که کانت:

حکم زیباشناختی را بر غایت‌مندی سوژکتیو یا غایت‌مندی بدون غایت یا توافق صورت با هماهنگی سوژکتیو خیال و فهم بنا می‌کند. به علاوه آگاهی از چنین غایت‌مندی‌ای توسط کانت در مقام لذت (pleasure itself) تعریف شده است که به واسطه توافق خیال و فهم پدید آمده است (Caygill, 1995:200).

به این ترتیب حکم زیباشناختی مبنایی ذهنی دارد و به هیچ مفهومی مبتنی نیست، اما به جهت آن که هماهنگی تصور و فهم به واسطه قوه حکم تأملی امکان‌پذیر است، می‌تواند در مقام اصل و به عنوان مبنایی کلی برای لذت در مواجهه با صورت یک ابژه در آن هویدا گردد. به این جهت کانت اعتبار کلی برای این حکم قائل است و آن را حکم ذوقی می‌نامد. بنابراین حکم به زیبایی چیزی یک حکم ذوقی است. او برای حکم ذوقی چهار ملاحظه کمیت، کیفیت، نسبت و جهت را در نظر می‌گیرد. در اینجا به اجمال به این ملاحظات چهارگانه نگاهی می‌کنیم.

۱.۶ کیفیت

در یک حکم ذوقی، ملاحظه کیفیت برمی‌گردد به این که تصور صرف یک ابژه می‌تواند رضایت و خشنودی حاصل آورد. کانت در تبیین این مسئله بین مطبوع و زیبا و خیر تمایز قائل می‌شود. او امر مطبوع را چنین تعریف می‌کند: «چیزی است که در دریافت حسی،

خوشایند حواس واقع می‌شود» (کانت، ۱۳۸۸: ۱۰۲). او معتقد است که داوری یک ابژه که ما آن را مطبوع می‌نامیم بر علاقه مبتنی است و آن علاقه آمیخته به میلی است که آن را برمی‌انگیزاند. بدین ترتیب رضایت و لذت معطوف به امر مطبوع، به احوال و تمایل شخص برمی‌گردد.

از طرفی دیگر، آن چیزی که خوشایندی آن به واسطه عقل وابسته به مفهومی محض باشد، در نظر کانت متوجه به امر زیبا نیست؛ بلکه او آن را خیر می‌نامد. در امر خیر همواره «مفهوم غایتی و در نتیجه نسبت عقل با اراده (لااقل ممکن)، و بنابراین رضایتی از وجود عین یا فعلی، یعنی نوعی علاقه مضمون است» (کانت، ۱۳۸۸: ۱۰۴).

کانت میان رضایت مرتبط با سه امر تفاوت قائل شده و صراحتاً به وجوهی مرتبط می‌کند یعنی مطبوع را به تمایل، خیر را به احترام و امر زیبا را به خوشایندی ارجاع می‌دهد و مورد اخیر را یگانه رضایت آزادانه می‌داند؛ چرا که آن دو (یعنی مطبوع و خیر) بنا به دلایل پیش گفته، یعنی تمایل به ابژه و قانون عقل برای میل امکان برگزینش آزادانه؛ یعنی مواجهه بی علاقه برای خود را مانع می‌شوند. به هر حال «کیفیت یک حکم ذوقی نه به علاقه در امر مطبوع (ذوق) مربوط است و نه به عقل (استتیک) [بلکه] آن حکمی است که، جدا از هر علاقه‌ای رضایت می‌بخشد» (caygill, 1995: 55).

۲.۶ کمیت

ما در بررسی حکم ذوقی بر حسب کیفیت دریافتیم که حکم ذوقی در باب امر زیبا فاقد هرگونه علاقه است. از همین رهگذر کانت راه را به سوی ملاحظه دوم هموار می‌کند. بنابراین، او تأکید می‌کند که رضایت از ابژه‌ای فاقد هرگونه علاقه یا تمایل است؛ یا به عبارتی دیگر ناظر به احوال خصوصی شخص و بنابراین امری شخصی نیست، بدین جهت در مقام داوری می‌تواند رضایتی را حاصل کند که اعتبار کلی دارد. بنابراین، شخص در مقام داوری

نمی‌تواند مبنای این رضایت را در هیچ گونه شرایط خصوصی که فقط شخص او به آنها وابسته باشد، پیدا کند و بنابراین باید آن را مبتنی بر چیزی بداند که بتواند آن را در هر شخص دیگری نیز پیش فرض بگیرد (کانت، ۱۳۸۸: ۱۱۰).

۳.۶ نسبت

ما در دو ملاحظه پیش دریافتیم که مشاهده و حکم ما درباره امر زیبا فاقد علاقه شخصی است و بدین سبب در مقام کمیت می‌توان مدعی اعتبار کلی شد. اما مسئله در اینجا این است که آنچه سبب لذت و رضایت می‌گردد، چیست؟ یعنی اینکه چه وجهی از امر زیبا مورد نظر قرار می‌گیرد. یا به تعبیر دیگر امر زیبا به صورت یک ابژه به چه نحو برای ما ظهور دارد. کانت آن را چنین تعریف می‌کند: «نسبت چنین حکمی بر شکل غایت‌مندی در یک ابژه ... جدا از نمایش یک غایت مشتمل است» (caygill, 1995: 55). بنابراین، کانت در جمله‌های متفاوت تأکید می‌کند که غایت‌مندی در امر زیبا یک غایت‌مندی صوری است. به عبارت دیگر صورتی از غایت‌مندی که هیچ غایتی را نمی‌نمایاند.

۴.۶ جهت

این بحث ناظر است به رضایت و لذتی که ما در مواجهه با امر زیبا متوجه آن می‌شویم. کانت معتقد است که ما «زیبا را چیزی می‌دانیم که نسبت ضروری با رضایت داشته باشد» (کانت، ۱۳۸۸: ۱۴۵). اما اینکه نمی‌توان ادعا کرد که ضرورت رضایت از یک ابژه را همه درک کنند، به دلیل آن است که ضرورتی ابژکتیو نیست؛ یعنی ضرورتی نظری نیست و همانطور که کانت مطرح می‌کند ضرورت عملی نیز نیست؛ که همچون قاعده‌ای ناظر به موجودات مختار به اراده عقلی برگردد. کانت ضرورت حاصل از یک حکم زیباشناختی را ضرورتی نمونه وار می‌نامد. «یعنی ضرورت موافقت همگان با حکمی که نمونه‌ای از قاعده کلی، که قادر به بیان آن نیستیم تلقی می‌شود» (کانت، ۱۳۸۸: ۱۴۶). البته او معتقد است که حسی مشترک در مقام مبنا برای طلب توافق همگانی وجود دارد، اما مشروط به این که به نحوه درستی مورد ارجاع واقع شود؛ چرا که مطابق با نظر کانت احکام ذوقی بر اصلی عینی مبتنی نیستند.

۷. حکم غایت‌شناختی

همانطور که پیشتر اشاره شد ارسطو به تفصیل به مسئله غایت پرداخته است. در واقع از نظر او علت غایی یا بخاطر آن، هم تغییر طبیعی را در بر می‌گیرد و هم برای کنش انسانی

کاربرد دارد. این امر؛ یعنی نحوه فهم و توضیح امور با واسطه این نوع از طرز تلقی، تمام قرون وسطی تا پیش از دوره‌ی جدید را در بر می‌گیرد.

اما در آغاز دوره جدید است که بر اساس تغییر پارادایم و تغییر موقعیت، نظام فکری دیگری رقم می‌خورد. چنانکه گالیه علت‌های چهارگانه ارسطویی را مورد رد و نفی قرار می‌دهد. همچنین دکارت در فرآیند فلسفه خود، علت غایی را به نفع علت فاعلی مصادره می‌کند.

اما چنانکه بارها مورد بحث واقع شده‌است، کانت در بخش زیادی از مباحث خود به جهت توضیح فرآیند مکانیکی طبیعت به شکل محدودی به این مسئله اشاره کرده است. اما به صورت بسط یافته در قسمت دوم کتاب *تقد قوه حکم* به این موضوع پرداخته‌است و در آنجا نقد حکم غایت‌شناختی را مطرح کرده‌است. بحث او در نقد سوم، سه بخش با عناوین تحلیل، دیالکتیک و روش‌شناسی را در بر می‌گیرد (Caygill, 1995:388).^۹

کانت در بخش نخست وجه اول غایت‌مندی را مورد بحث قرار می‌دهد که همانا داوری ذوقی است. ما در مواجهه با امر زیبا با تصویری که یک غایت‌مندی بدون غایت را می‌نمایاند ولذتی که از این امر کسب می‌شود، روبرو هستیم. اما از سوی دیگر، موضوع مورد بحث ما، یعنی حکم غایت‌شناختی، مطابق بخش دوم کتاب *تقد قوه حکم* است، آنجا که شاهد تلاش کانت هستیم در جهت تبیین وجهی از امور که به واسطه تبیین مکانیکی امکان‌پذیر نیست. این وجه دوم از اصل بنیادی و استعلایی غایت‌مندی یعنی غایت‌شناسی است؛ چه بسا این امر «دامنه علم طبیعی مطابق با اصل دیگر، یعنی [مطابق با] علل غایی را گسترش می‌دهد. در عین حال، مانع اصلی ماشین‌سازیم علیت طبیعی نمی‌شود» (Caygill, 1995:389). بر همین اساس کانت تلاش می‌کند به جهت روشن‌تر شدن موضوع، این مسئله را مورد بررسی قرار داده و به جدا سازی حکم‌های مربوط به غایت‌شناسی دست یازد.

۸. غایت‌مندی عینی صوری

نوعی از غایت‌مندی، غایت‌مندی عینی است. این نوع غایت‌مندی را کانت با ارایه مثالی توضیح می‌دهد. فی‌المثل از راه‌های گوناگونی بر پایه یک اصل به پاسخ یک مسئله دست می‌یابیم، یا اینکه همه شکل‌های هندسی را مبتنی بر یک اصل ترسیم می‌کنیم.

طبق مثال خود کانت، یک دایره را در نظر آوریم که شکلی ساده دارد، اما این شکل ساده امکان به نتیجه رساندن بسیاری از مسایل هندسی را در خود دارد. فی‌المثل اگر بدنبال ترسیم مثلثی باشیم که قائم‌الزاویه‌ای با قاعده معلوم باشد، به راههای مختلفی این امر قابل تحقق است، اما دایره به عنوان مکان هندسی مناسب جهت ترسیم کلیه مثلث‌ها با شرایط مورد نظر، امکان همه پاسخ‌ها را در خود جمع کرده‌است.

در واقع این غایت‌مندی صرفاً عقلی و قطعاً به جهت استقلالش عینی است، اما به لحاظ امکان‌ش صوری است. بر همین اساس، غایت‌مندی بدون غایت است. این نوع غایت‌مندی ناظر به اصول تألیفی پیشین است و با انتظام و غایت‌مند بودن امور تجربی تفاوت دارد. این امری است که در معنای امکان ریشه دارد.

این امر، یعنی غایت‌مندی ریاضیات بی‌شبهت به غایت‌مندی ذهنی مربوط به امر زیبا نیست، اما این نوع غایت‌مندی را نمی‌توانیم زیبا بنامیم؛ چرا که غایت‌مندی در امر زیبا حاصل هماهنگی قوه متخیله و فاهمه است. بر همین اساس:

از طریق یک داوری زیباشناختی نیست که این خواص را غایت‌مند می‌یابیم، یعنی از طریق یک داوری فاقد مفهوم که یک غایت‌مندی صرفاً ذهنی را در بازی آزاد قوای شناختی ما آشکار می‌سازد، بلکه از طریق یک داوری عقلی بر طبق مفاهیم است که یک غایت‌مندی عینی، یعنی تناسبی با انواع غایات (بی‌نهایت متنوع) به روشنی معلوم می‌شود (کانت، ۱۳۸۸: ۳۲۱).

به همین ترتیب، غایت‌مندی ریاضیات، همانطور که ناظر به معنای زیبا در زیباشناسی نیست به معنای زیبای عقلی نیز آن را نمی‌توان زیبا نامید؛ چرا که زیبایی از معنای مشخص و متعین خود خارج می‌شود. البته کانت پیشتر مطرح کرده‌بود یک چنین امری در شکلی از شهود مکان ریشه دارد، مثلاً شکلی از دایره‌ی شهودی که به واسطه‌ی فاهمه مبتنی بر اصلی مورد نظر قرار می‌گیرد که وحدت آن اصل در مقام مفهومی بنیادی «به صورتی از شهود (مکان) اطلاق می‌شود که در من به عنوان تصویری، که مع هذا پیشین است، یافت می‌شود» (کانت، ۱۳۸۸: ۳۱۸).

۹. معنای غایت در طبیعت یعنی غایت‌مندی عینی و مادی

به نظر کانت، هنگامی می‌توانیم مفهومی از غایت‌مندی عینی و مادی به دست آوریم که آنچه متعلق دآوری ما است، رابطه علت و معلول باشد به طرزى که «در مبنای علیت علت، ایده معلول را به مثابه شرط امکان این علیت قرار دهیم» (کانت، ۱۳۸۸: ۳۲۲).

بنابراین، غایت‌مندی در طبیعت به دو معنا دریافت می‌شود: غایت‌مندی برونی و غایت‌مندی درونی. در مورد نخست، امری است که در خدمت امری دیگر است و به این جهت غایت‌مندی‌ای که از آن استنباط می‌شود نسبی است و به همین سبب با احکام شرطی مورد استفاده قرار می‌گیرد و مورد دوم به موجوداتی نسبت داده می‌شوند که زنده یا سازمند (organized) هستند. چنین موجوداتی در طبیعت، غایتی مطلق هستند و در مقایسه با نوع اول بیانگر غایتی نسبی نیستند و بر همین اساس به واسطه احکام مطلق غایت‌شناختی قابل بیان هستند.

در مورد نخست، یعنی غایت‌مندی نسبی، باید گفت این نوع غایت‌مندی، همچون وسیله‌ای است که کاربرد غایت‌مندان‌های برای امور دیگر دارد. کانت این نوع از غایت‌مندی را سودمندی و مناسبت می‌نامد. وی برای این نوع غایت‌مندی بر مبنای سودمندی مثالی مطرح می‌کند.

فی‌المثل رودخانه‌ها را در نظر آوریم که به جهت رشد گیاهان رسوباتی را می‌سازند که در بسیاری از مواقع این‌ها را به درون خشکی رسوب می‌دهند و طغیان آب آنها را در کرانه‌هایی می‌پراکند که سبب حاصلخیزی زمین می‌گردد. این امر حایز نوعی سودمندی برای انسان‌هاست و نمی‌تواند به نحو مطلق غایت‌مندی طبیعت به حساب آید یا اینکه اموری در طبیعت هست که با اشیای دیگر تناسب دارند فی‌المثل مناسبتی که خاکهای ماسه‌ای برای رشد درختان کاج دارند؛ چرا که دریا هنگام عقب‌نشینی این ماسه‌ها را فراهم آورده‌است که برای کشت انواع دیگر گیاهان نامناسب است. بنابراین، اگر این رسوبات ماسه‌ای غایتی طبیعی برای رشد جنگلهای کاج محسوب شوند به طور قطع باید قبول کرد که ماسه نیز غایتی نسبی است که به وسیله جزر و مد دریا فراهم می‌آید.

بدین ترتیب، سلسله‌ای از غایات پدید می‌آید. و غایت‌مندی‌ای عینی که بر مناسبت استوار باشد، نمی‌تواند غایت‌مندی مطلق و لافسه باشد و این سلسله نشانگر نوعی غایت‌مندی نسبی و عرضی است. بر همین اساس

غایت‌مندی خارجی (مناسبت چیزی برای چیزهای دیگر) را نمی‌توان یک غایت طبیعی خارجی شمرد، مگر به این شرط که وجود موجودی که این چیز از نزدیک یا دور با آن متناسب است لافسه‌غایتی از طبیعت باشد؛ اما چون این امر را نمی‌توان از طریق مشاهده‌ی صرف طبیعت محرز کرد نتیجتاً غایت‌مندی نسبی، گرچه فرضاً نشانه‌هایی از غایات طبیعی به دست دهد، باز هم هیچ‌گونه حکم غایت‌شناختی مطلق را توجیه نمی‌کند (کانت، ۱۳۸۸: ۳۲۵).

کانت می‌گوید چیزی در مقام یک غایت طبیعی حتی در شناخت تجربی مبتنی بر علت و معلول آن بایستی که مفاهیم عقل را در بنیادش از پیش فرض بگیرد؛ چرا که «این [خصلت] امکانی صورت آن در کلیه قوانین طبیعی تجربی بالنسبه به عقل مبنایی است برای این که علیت آن چنان تلقی شود که گویی فقط از طریق عقل ممکن است» (کانت، ۱۳۸۸: ۳۲۶) به جهت اینکه «عقل قوه‌ی عمل بر طبق غایات (یک اراده) است؛ و عینی که فقط به وسیله‌ی این قوه ممکن تصور می‌شود فقط به مثابه غایت ممکن تصور می‌شود» (کانت، ۱۳۸۸: ۳۲۶).

او تأکید می‌کند چیزی را که به عنوان یک غایت طبیعی در نظر می‌گیریم می‌بایست هم در مقام علت خود و هم در مقام معلول خود باشد، فی‌المثل درختی را تصور کنیم که بر اساس یک قانون طبیعی، درختی دیگر تولید می‌کند، این درخت که خود محصول آن نوع است، در عین حال خودش را همچون فردی از آن نوع به وجود آورده و استمرار می‌دهد. همچنین یک درخت همچون یک فرد نیز خود را به وجود می‌آورد؛ یعنی آنچه را که ما تحت معنای رشد می‌فهمیم در نظر کانت باید بر مبنای یک زایش در نظر آوریم، البته با معنایی جدا از فرآیندها و قانون‌های مکانیکی؛ چرا که «گیاه نخست به ماده‌ای که جذب می‌کند، کیفیتی نوعاً ویژه می‌بخشد که مکانیسم طبیعت خارج از آن قادر به فراهم آوردنش نیست و سپس گیاه، توسط ماده‌ای که از نظر ترکیب محصول خود اوست، به خود شکل می‌بخشد» (کانت، ۱۳۸۸: ۳۲۸). این فرآیندی است که در ساختار یک موجود سازمند است. و این درخت مورد مثال، هر جزء خود را به طرزى به وجود می‌آورد که نگهداشت یک جزء در گرو نگهداشت جزء دیگر است.

بدین ترتیب، برگ‌های یک درخت و خود درخت در نسبتی متقابل این محافظت و نگهداشت را نسبت به یکدیگر دارند. و درخت که ضامن تغذیه برگ‌ها هست و برگ‌ها نیز که فرآورده درخت هستند، در نگهداشت درخت می‌کوشند؛ چه اینکه رشد درخت هم در

گرو عمل برگ‌ها بر روی شاخه‌هاست. بر این اساس یک موجود سازمند، خود سامان است و مبتنی بر نیروی شکل‌دهنده، خود را سازمان می‌بخشد. در نظر کانت مورد اخیر متعلق یک حکم غایت‌شناختی قرار می‌گیرد.

کانت در این تقسیم‌بندی با توضیحات خود در صدد این است که مفهوم غایت طبیعی را به کامل‌ترین شکل روشن کند. به عبارت دیگر او در تقسیم‌بندی و توضیحات خود ما را مهیای درک مفهوم غایت طبیعی می‌کند. به موازات چنین منظوری کانت ما را برحذر می‌دارد از اینکه نباید از چنین مقدماتی نتایجی اشتباه بدست آوریم. او معتقد است هر مفهومی باید در چارچوب و زیر ساخت خود در یک کل معنادار قابل استفاده باشد. یعنی اگر که ما در چارچوب علم طبیعی مفهوم خدا را وارد کنیم تا غایت‌مندی را در طبیعت توجیه کنیم و در چرخشی دیگر برای اینکه بتوانیم اثبات کنیم خدایی وجود دارد، پای غایت‌مندی را به میان بکشیم، این نشانگر نوعی عدم انسجام و دور است و به همین جهت ما را به کل متقن نمی‌رساند؛ چرا که بی‌ملاحظه، مفاهیمی را از علمی به علم دیگر وارد کرده‌ایم. بنابراین

اصطلاح غایت طبیعت به قدر کافی از این اختلاط پیشگیری می‌کند تا علم طبیعت و موقعیتی که طبیعت برای داوری غایت‌شناختی درباره اعیانش فراهم می‌کند، با شناخت خدا و بنابراین با استنتاج الهیاتی اعیان مزبور آمیخته نشود. اختلاط این اصطلاح با اصطلاح «غایت الهی در انتظام طبیعت» را نباید بی‌اهمیت شمرد یا به این بهانه که سرانجام باید به استنتاج این صورت غایت‌مند طبیعت از یک خالق خردمند عالم رسید نباید اصطلاح اخیر را برای روحی پارسا شایسته‌تر دانست؛ بر عکس، باید با دقت و فروتنی به اصطلاحی که چیزی بیش از آنچه می‌دانیم نمی‌گوید، یعنی به اصطلاح غایت طبیعت، بسنده کرد (کانت، ۱۳۸۸: ۳۴۳).

ما از فهم درست مفهوم غایت طبیعی چنانکه پیشتر در تقسیم‌بندی و توضیح کانت آمد، به یک موجود سازمند رسیدیم یا به عبارت دیگر غایت طبیعی ناظر به یک موجود سازمند است یک چنین فهمی ما را بدین امر رهنمون می‌شود که طبیعت در مقام یک کل لاجرم از قاعده غایات پیروی می‌کند. اما پرسشی اینجا مطرح است غایت تحقق یک چنین نظامی از طبیعت چیست؟ پاسخ کانت یک غایت واپسین است اما مسئله اینجاست که یک موجود سازمند چنین غایتی نیست؛ چرا که غایت‌مندی درونی در یک موجود سازمند به امکان چنین موجودی برمی‌گردد بی‌آنکه به وجود آن مرتبط گردد بدین معنا که در

غایت‌مندی درونی از چرایی این امر سخن می‌رود که متعلق مفهوم غایت طبیعی چرا دارای این صورت یا آن صورت است بی آنکه در باب چرایی وجود چنین اشیایی پرسشی مطرح گردد. به همین جهت یک غایت واپسین که غایت وجودش را در خود دارد مورد نظر قرار می‌گیرد و این غایت نیز ناگزیر اقتضای یک غایت‌نهایی را دارد (دلوز، ۱۳۹۴: ۱۱۷).

کانت در روش‌شناسی قوه حکم غایت‌شناختی مفصل بحث می‌کند یک غایت‌نهایی چه چیزی نمی‌تواند باشد و در نهایت یک غایت‌نهایی چیست؟ کانت به صراحت می‌گوید: «این غایت‌نهایی نمی‌تواند چیزی جز انسان (هر موجود ذی‌عقلی از جهان) تحت قوانین اخلاقی باشد» (کانت، ۱۳۸۸: ۴۳۱). موجودی که غایت وجودش را در خود دارد یعنی یک وجود نامشروط.

این تمایل کانت است که غایت‌شناسی را به سمت و سوی یک غایت‌شناسی اخلاقی ببرد. همانطور که در بحث غایت به اجمال به این مسئله پرداخته شد که بنیاد خود-تعیینی اراده، خود یک غایت است، یعنی انسان. اگرچه غایت‌شناسی طبیعی و غایت‌شناسی اخلاقی بنظر متضاد بیانند اما

کانت تلاش کرد تا آنها را در یک غایت‌نهایی از آزادی انسان متحد کند که خودش را در قانونگذاری قوانین اخلاقی و طبیعی می‌پروراند. به این لحاظ غایت‌شناسی می‌تواند با بازی یک نقش تعیین‌کننده در فلسفه نقدی مشاهده شود، نه تنها حوزه‌ی دانش طبیعی را همانقدر در مقام اصل و کنشی تنظیمی که چونان منشایی برای احکام اخلاقی غایت بی‌واسطه (end-directed) گسترش می‌دهد اما بیش از همه در یکی کردن حوزه‌های ضرورت طبیعی و آزادی عملی (caygill, 1995: 389).

۱۰. نسبت خیر اعلا و غایت‌مندی

این بحث در نظر کانت که در هر فرصت ممکن به آن می‌پردازد مستلزم تحقق خیر اعلا (highest good) است؛ که از عناصر اندیشه کانت است؛ چرا که سخن از یک غایت‌نهایی تحت قوانین اخلاقی مطرح است. به این معنا که خوشبختی یا نیکبختی انسان چونان واپسین غایت طبیعت به مثابه نتیجه‌ی نهایی فهم این امر که انسان در واقع در مقام غایت‌نهایی تحت قوانین اخلاقی شناخته می‌شود، به چه نحو محقق خواهد شد؟ کانت در نقد نخست نیز به این امر پرداخته است؛ یعنی «خیر اعلا در نقد عقل محض در مقام ترکیب خوشبختی و شایستگی خوشبخت بودن توصیف می‌شود» (caygill, 1995: 224).

خیر کامل یعنی تحقق خیر اعلا برای کانت شایستگی خوشبخت بودن به معنای ترکیب اخلاقی با خوشبختی است. او تأکید می‌کند:

برای خرد ما، نیکبختی به تنهایی به هیچ روی نیکی فرآراسته را تشکیل نمی‌دهد. خرد اینگونه نیکبختی را تأیید نمی‌کند (هر چند هم که گرایش ما این را آرزو کند)، مگر آنکه نیکبختی با شایستگی خوشبخت بودن، یعنی با نیک رفتاری اخلاقی یگانه شده باشد (A814-B842).

کانت در نقد دوم به نحو مبسوطی در این باب بحث می‌کند یعنی خدا در مقام اصل موضوعی شرط امکان خیر اعلا یعنی ترکیب اخلاقی و خوشبختی مورد بحث قرار می‌گیرد. به همین سان او در نقد سوم نیز از عالیت‌ترین خیر فیزیکی به مثابه واپسین غایت طبیعت یعنی خوشبختی در هماهنگی با اخلاقیات بحث می‌کند که همانا تحقق خیر اعلا است. از همین رو در نظر او این بحث نیازمند در نظر گرفتن علتی اخلاقی در مقام شرط تحقق آن خواهد بود. کانت تأکید می‌کند «ما باید علتی اخلاقی برای جهان (یک صانع جهان) را بپذیریم تا برای خود هماهنگ با قانون اخلاقی، غایتی نهایی قایل شویم» (کانت، ۱۳۸۸: ۴۳۳). بر همین مبنا اقتضای تحقق خیر اعلا پذیرش صانع جهان در مقام اصل موضوع عقل عملی است. برای اینکه خوشبختی در ترکیب و تناسب با شایستگی خوشبخت بودن یعنی اخلاقیات ضرورت یابد. مسئله‌ای که ما باید در اینجا به آن قدری متفاوت بنگریم این است که در واقع کانت خود نیز به این امر واقف است که هیچ مبنایی برای اثبات یک چنین مفهومی به جهت نظری ممکن نیست. ما در اینجا اگر بخواهیم قدری غیر کانتی اما مبتنی بر تفکر او سخن بگوییم باید پرسیم که به واقع کدام خدا؟! خدایی که کانت همواره از آن سخن می‌گوید بر ساخته خود عقل است (که کارکردهای ساختاری در چارچوب فلسفه‌اش دارد). بنظر می‌رسد در اینجا ما مجازیم که قدری صریح‌تر در بیانی غیر معمول بگوییم که این انسان است که خدا شده یا به عبارت دیگر این خداست که انسان شده است که در ساحت آزادی خود موافق با قوانین طبیعت که برآمده از خود انسان است امکان شرط خیر اعلا است و اگر در نسبت با غایت‌مندی مورد ارزیابی قرار گیرد باید گفته شود غایت‌مندی با تعیین پذیر کردن زیر لایه فوق محسوس یا نومی‌نال مبنای امکان چنین تحقق‌ی خواهد بود.^{۱۰}

۱۱. نتیجه‌گیری

آنچه در فرآیند بحث این مقاله مورد نظر قرار گرفته است بحث از کارکردهای قوه حکم تأملی و اصل بنیادی آن یعنی اصل غایت‌مندی در اندیشه کانت است تا نشان داده شود که او چگونه مقدمات بحث خود را که هر یک محتوایی مفصل و به اعتباری مستقل دارد، پیش می‌برد تا به نتیجه بحث خود ره یابد که همانا نشان دادن مبنای امکان‌گذر از قلمرو طبیعت به قلمرو آزادی است تا به یک وحدت در کل دست یابد. بر همین اساس نخست به پرهیز از استفاده قوام‌بخش از این مفهوم در بنیادهای طبیعت در آموزه‌ی استعلایی روش و یا روش‌شناسی استعلایی یا ترافرازانده در نقد اول اشاره شد تا به کارکرد این اصل استعلایی موافق کارکرد تنظیمی‌اش در نقد سوم تأکید شود. همچنین اینجا اشاره می‌شود که کانت در بحث دیالکتیک استعلایی در کتاب *نقد عقل محض*، به کار بردن اصول غایت‌شناختی برای فلسفه و علم طبیعی را محدود کرده و اعلام می‌کند که آنها در مقام اصول قوام‌بخش فاهمه نیستند. نقش آنها صرفاً در مقام اصل تنظیمی (نظام‌بخش) برای عملکرد عقل پذیرفته می‌شود (Kraft, 1996:77).

از دیگر سو به نحو اجمال به معنای غایت در اخلاق اشاره شد تا هنگامی که از معنای غایت نهایی سخن می‌رود معنای روشن‌تری از پیش‌زمینه‌ی بحث داشته باشیم. همچنین به نقش تنظیمی این اصل در وحدت بخشی به قوانین تجربه پرداخته شد تا نشان داده شود که کانت چگونه جستجوگر وحدت در اجزای فلسفه‌ی خود است. همانطور که وحدت بخشی در نقد اول را به واسطه‌ی ایده‌های عقل دنبال می‌کند و به تبع این امر، او خواهان یک وحدت فراگیر است.

مطابق روند بحث می‌توان گفت که قوه حکم تأملی دارای دو نوع حکم زیباشناختی و حکم غایت‌شناختی است که هر کدام نمایانگر وجهی از غایت‌مندی هستند. اما به طور کلی باید گفت حکم زیباشناختی نمایانگر یک غایت‌مندی اصیل است. در این نوع حکم، هر گونه غایتی اعم از عینی یا ذهنی رد می‌گردد. در واقع حکم زیباشناختی نشانگر غایت‌مندی‌ای ذهنی است که مبتنی بر توافق آزاد قوا است. در این نوع غایت‌مندی، به معنای دقیق کلمه، صورت یک ابژه مورد تأمل واقع می‌شود و همانطور که مطرح شد هر غایتی را رد می‌کند. به همین جهت زیبایی یک ابژه را نمی‌توان بر حسب وجودش یا نفعش یا هرگونه کمالی و یا هرگونه علاقه عملی مورد داوری قرار داد. بر همین مبنا حکم زیباشناختی تنها نشانگر صورتی محض از یک غایت‌مندی ذهنی است. اما در حکم

غایت‌شناختی، شکلی دیگر از غایت‌مندی نمایان می‌شود. ما در این شکل، با غایت‌مندی عینی و همچنین مادی که غایت معینی را می‌نمایاند، روبه‌رویم. ما در اینجا با مفهوم غایت طبیعی که مبتنی بر نسبت کثرت امور با وحدت غایی است، مواجهیم که البته به نحو تجربی قابل تقریر است. در اینجا تأمل در باب یک ابژه، مثل حکم زیباشناختی مبتنی بر صورت آن ابژه نیست، این تأمل ناظر است به ماده‌ی یک ابژه و یک حکم غایت‌شناختی به اصولی که جزئی است باز نمی‌گردد، تنها هنگام استفاده و کاربردش ناظر به اصول جزئی است.

یک حکم غایت‌شناختی نیز مبتنی است بر توافق قوا؛ یعنی توافق عقل و متخیله و فاهمه که البته فاهمه ادعای قانون‌گذاری ندارد. مبتنی بر این نظر، باید گفت مفهوم غایت طبیعی از ایده‌های عقلی مشتق می‌شود که دارای متعلقی است که این وجه تمایزش از ایده‌ها است و از آن جهت که متعلق خود را تعیین نمی‌بخشد از فاهمه متمایز می‌شود. در واقع می‌توان گفت که مفهوم غایت طبیعی خیال را مجاز می‌کند تا درباره‌ی متعلقش به طرز نامتعیین به تأمل پردازد و بر این اساس فاهمه می‌تواند مفاهیم را بر طبق ایده‌های عقلی دریابد. به این ترتیب است که یک چنین مفهوم تأملی یعنی غایت طبیعی امکان این را فراهم می‌کند که همه قوا در یک هماهنگی و توافق آزاد قرار گیرند.

بنابراین، مطابق این تفسیر غایت‌مندی صوری مربوط به زیباشناختی در مقام تمهید و آماده کردن زمینه‌ای می‌شود برای درک حکم غایت‌شناختی؛ به این معنا که غایت‌مندی صوری مربوط به امر زیباشناختی در مقام تمهید و آمادگی برای درک مفهوم یک غایت است. به عبارت دیگر تأملی بی مفهوم، مقدمه‌ای برای درک مفهوم تأمل قرار می‌گیرد.

بدین ترتیب اگر این تفسیر را ناظر به علایق عقل در نظر بگیریم به وجهی دیگر، می‌توان گفت حکم تأملی امکان انتقال از قوه شناخت به قوه میل و همچنین تبعیت قوه شناخت از قوه میل را فراهم می‌کند، به همان طریق که غایت‌مندی انتقال از طبیعت به آزادی و تحقق آزادی برای طبیعت را فراهم می‌کند (دلوز، ۱۳۹۲: ۱۰۵-۱۱۲).

در انتها باید تأکید شود که اینجا یک موقعیت دشوار کانتی است؛ چرا که کانت از بزرگترین کسانی است که مدرنیته را در شکل بنیادی آن صورت‌بندی کرده است و مدرنیته به تمامی در فهم سوژه بنیاد دارد. بر همین مبنا کانت نمی‌پذیرد که چیزی بیرون از سوژه قرار بگیرد؛ یا به عبارت دیگر ساحت فهم سوژه دوپاره یا چند پاره باشد. حتی خدا در مقام یک فرض روش‌شناختی برآمده از رویکرد غایت‌شناسانه در فهم سوژکتیو بنیاد دارد. بر همین اساس می‌توان گفت که مبنای امکان گذر از ساحت طبیعت به آزادی بر پایه‌ی اصلی

استعلایی که اصلی سوپژکتیو و مختص به حکم تأملی است، مورد بحث قرار می‌گیرد، تا مبنای امکان تحقق غایت نهایی، همانطور که مورد بحث قرار گرفت، موافق و هماهنگ با قوانین طبیعت فراهم آید. در واقع اصل غایت‌مندی طبیعت در اندیشه کانت در مقام حلقه‌ی واسطه عقل و فهم قرار می‌گیرد. باید خاطر نشان ساخت که کانت در بحث خود از کارکردهای اصل غایت‌مندی تلاش می‌کند تا به واسطه‌ی یک چنین اصلی ذات یا فرولایه فوق محسوس تعیین پذیر گردد. به یاد داریم که بحث آزادی در نقد نخست به خودانگیختگی (spontaneity) فاهمه منجر شد. و از دیگر سو در ساحت عقل ناظر به مفهوم آزادی، اراده خودآیین می‌گردد پس آنچه به واسطه قوه حکم و اصل پیشین آن تعیین پذیر می‌گردد به واسطه عقل عملی و قوانین پیشین‌اش تعیین بخشیده می‌شود و ای بسا بتوان گفت که غایت‌مندی در مقام مبنای امکانی برای ساحت آزادی انسان قرار می‌گیرد تا تحقق غایت نهایی یعنی انسان هماهنگ با قوانین طبیعت که در خودانگیختگی فاهمه ریشه دارد، امکان‌پذیر گردد. شاید به تعبیر دیگر بتوان چنین گفت در یک وحدت فراگیر همه قوای انسان آزادی از (freedom from) غیر انسان برای آزادی به سوی (freedom to) غایت نهایی یعنی انسان^{۱۱}.

پی‌نوشت‌ها

۱. در برابر واژه آلمانی zweckmassigkeit مترجم انگلیسی meredith واژه‌ی purposiveness را قرار داده‌است. اما در a kant dictionary زیر عنوان finality به این بحث پرداخته شده که ما برای عنوان انگلیسی واژه finality را برگزیدیم. لازم به ذکر است که آقای دکتر عبدالکریم رشیدیان در ترجمه فارسی نقد قوه حکم غایت‌مندی را برای این واژه قراردادده و همچنین آقای دکتر ادیب سلطانی در سنجش خرد ناب واژه‌ی هدفمندی را به کار برده است.
۲. ارجاع دهی نقل قولهای مستقیم در مقاله حاضر مبتنی بر ترجمه فارسی نقد قوه حکم ترجمه آقای دکتر عبدالکریم رشیدیان است. بنابراین ارجاع دهی به صفحات ترجمه فارسی است (در ترجمه آقای دکتر رشیدیان شماره گذاری معیار درج نشده است و به جهت سهولت مراجعه به متن اصلی به صفحات ترجمه فارسی ارجاع داده شده است).
۳. نقل قولها از کتاب سنجش خرد ناب ترجمه آقای دکتر ادیب سلطانی است و ارجاع دهی بر اساس چاپ معیار مبتنی بر ویراست A,B
۴. برای اطلاعات بیشتر در مورد این مطلب بنگرید به مقاله:

Idea (236-238) of A Kant dictionary edited by Haward Caygill, published by Blackwell 1995.

۵. ارجاع دهی به شماره گذاری چاپ معیار(بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق).

۶. البته ارسطو در متافیزیک کتاب پنجم (دلتا) مختصرتر از کتاب سماع طبیعی یا درباره طبیعت (فیزیک) به غایت در مقام علت پرداخته است. در آنجا به همین سان غایت را بخاطر آن، از بهر آن «to hou heneka» در مقام یکی از علل چهارگانه بحث کرده است. همچنین غایت در معنای خیر تیز مطرح شده است. «زیرا «بخاطر آن» می خواهد بهترین و برای چیزهای دیگر هدف باشد و نباید تفاوتی بکند اگر آن را «خیر واقعی» یا «خیر ظاهری» بنامیم»(ارسطو، دلتا، فصل دوم ۱۰۱۴a). همچنین باید گفت که غایت در اخلاق نیز به معنای خیر مطرح شده است.

۷. اساسا این یک مسئله نظری است بدین معنی که فهم خواهان درک این موضوع است اما آنچه اینجا از وجه نظری مورد نظر است فهم عملی را در دل خود دارد اما اگر این پرسش مطرح گردد که یک دانشمند علم تجربی نیز در کار خود نیازمند وقوف به چنین بنیادی است؟ شاید از نحوه بحث کانت چنین استنباط شود که دانشمند علم تجربی عملا چنین بنیادی را از پیش فرض می‌گیرد بی آنکه لزوما وقوف نظری به آن داشته باشد اما در باب اینکه علم بدون چنین بنیادی در نظر گرفته شود تا آنجا که به کانت مربوط است قابل پذیرش نیست (این بحث اساسا نقش کارکردی در ساختار کلی فلسفه کانت بر عهده دارد). اما در روند و رویکرد تاریخی به این امر متوجه مسئله ای می‌شویم که به تأثیری برخوردار گشت که فلسفه تحلیلی از کانت پذیرفته است. و یا به عبارت دیگر به چند و چونی برمی‌گردد که در ماترک کانت کرده است که عمدتا به نقد نخست مربوط است. همانطور که در متن اشاره شد این بحث ناظر به مسئله هیوم است، مسئله ای که همچنان موضوع بحث این نحله فلسفی است. البته ناگفته پیداست که این نحله درون خود تنوع و گوناگونی فراوانی از باب روند و روش و موضوع دارد اما بیشتر منظور نظراتی است که خاصه به فلسفه علم پرداخته است، که به واقع تقلیل احکام است به دو حکم تحلیلی و تألیفی پسین که همانا احکام تجربی جزئی است و همچنین در مراحل بعدتر فروکاستن احکام حتی تنها به تألیفی پسینی. البته ناگفته نماند که هستند فیلسوفانی در این نحله خاصه راسل که به نسبت امکان تجربه و عناصر پیشینی بحث کرده‌اند. اما غرض اینکه چنین رویکردی به این بحث اساسا از مجال و روند این مقاله بیرون است و به واقع خود موضوع بحث مفصل دیگری است و اقتضای مقالی دیگر را دارد.

۸. برای اطلاع بیشتر بخصوص نگاه انتقادی به روش دوگانه کانت در این باب بنگرید به:

Buchdahl, Gerd. (1996) The Relation between 'understanding' and 'Reason' in the Architectonic of Kant's philosophy. Immanuel Kant Critical Assessment. Vol 4

بنظر می‌رسد رویکرد نویسنده این مقاله در چارچوب فلسفه تحلیلی است با این تفاوت که تلاش می‌کند که بحث، ناظر به کلیت فلسفه کانت باشد. بر این اساس او در نهایت قایل به این است که کانت در جهت نشان دادن تمثیلی است که به واسطه عقل فراهم می‌گردد و غالباً در ترجمه مترجمان این مفهوم از دست رفته است.

۹. برای اطلاعات بیشتر در مورد این مطلب بنگرید به مقاله:

Teleology (388-390) of A Kant dictionary edited by Haward Caygill, published by Blackwell 1995.

۱۰. لازم به توضیح نیست که این بحث دامنه گسترده‌ای دارد و نیازمند آن است که به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. همانطور که اشاره شد کانت نیز اذعان می‌کند این امر بیانگر یک معرفت نظری نیست. ای بسا بتوان گفت تنها «پیشنهادی» برای ایمان یا عقیده است اما این بحث از کانت دیگرگون می‌شود به خصوص که این فرآیند خدا شدن انسان در ایدئالیسم بسط بیشتری می‌یابد. از این جهت می‌توان گفت که ایمان به ساحت ناعقلانی رانده می‌شود و در مقام اپوزیسیون عقل قرار می‌گیرد.

۱۱. غرض نشان دادن تلاش کانت در مقام فیلسوف مدرن است. ناگفته پیداست که اندیشیدن در این باب از فلسفه کانت آدمی را به دشواری می‌کشاند اما همچنین لازم به ذکر است که دقت نظر در باب فلسفه کانت از این منظر فضای فرهنگی و فلسفی بعد از کانت را قابل درک‌تر می‌کند. ما در این منظر به درک بستری نائل می‌شویم که در آن فیلسوفان ایدئالیست همچون فیشته، شلینگ و هگل امکان بسط تفکر خود را با مضامین مشابه مثل آزادی یافته‌اند همچنان که می‌دانیم دامنه تأثیر این بحث به صور مختلف تا قرن بیستم ادامه پیدا کرده است چنان که آدرنو، دریدا، لیوتار، آرنه و..... پیرامون مضامین نقد سوم به نحو انتقادی بحث کرده‌اند.

کتاب‌نامه

- ارسطو، (۱۳۸۵). سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو، چاپ دوم
ارسطو (۱۳۶۶). متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف الدین خراسانی، نشر گفتار
دلوز، ژیل (۱۳۹۲). فلسفه نقادی کانت رابطه قوا، ترجمه اصغر واعظی، نشر نی، چاپ سوم
کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری، انتشارات خوارزمی
کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). سنجش خرد ناب، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیر کبیر،
چاپ اول
کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸). نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، چاپ پنجم

غایت‌مندی به‌مثابه‌ی اصل بنیادی پیوند عقل و فاهمه ۱۱۳

- Buchdahl, Gerd. (1996) The Relation between 'understanding' and 'Reason' in the Architectonic of Kant's philosophy. *Immanuel Kant Critical Assessment*. Vol 4.
- Caygill, Howard (1995). *A Kant Dictionary*, Oxford: Blackwell
- Deleuze, Gilles (1983). *Kant's Critical Philosophy The Doctrine of Faculties*, Translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, The Athelone Press London
- Kant, Immanuel (1952-2007), *Critique of Judgement*, Translated by James Creed Meredith, revised and edited by Nicholas Walker, oxford university press.
- Kant, Immanuel (1958). *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith. London: Mcmillan & co
- Kraft, Michael. (1996), Kant's theory of teleology, *Immanuel Kant Critical Assessment*. Vol 4.

