

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 عبارت‌اند از: قوه شناخت، قوه میل، و قوه لذت و الم. هریک از این قوا متعلق به منبع شناختی است که قانون‌گذار قوه تحت خود است؛ یعنی فهم، عقل، و حکم. هم‌چنین هریک از این قوا، هرچند از حیث کارکرد متفاوت با دیگری و متمایز از آن است، ولی اصلی وحدت‌بخش همه آن‌ها را به یک‌دیگر پیوند زده است. کانت درصدد است رابطه فهم و عقل را به‌واسطه قوه حکم و اصل بنیادین آن، یعنی اصل غایت‌مندی، 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 به‌نوعی باید یک‌پارچگی آن‌ها را تأیید کرد.

کلیدواژه‌ها: غایت‌مندی، قوه حکم تأملی، قوه حکم تعینی، حکم زیباشناختی، حکم ذوقی، حکم غایت‌شناختی.

۱. مقدمه

کانت در فرایند طراحی فلسفه استعلایی خویش، در گام نخست، به‌دنبال یافتن و فهم اصول کلی حاکم بر شناخت طبیعت است. این اصول مبادی پیشینی معرفت ما از اعیان‌اند که با عنوان «مقولات یا مفاهیم پیشینی فاهمه» و «اصول پیشینی فاهمه» در نقد اول بحث و بررسی می‌شوند. او به‌دقت و به‌تفصیل ابتدا به استنتاج متافیزیکی مقولات می‌پردازد و

* کارشناس 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

سپس «استنتاج استعلایی» آن‌ها را مدنظر قرار می‌دهد تا نشان دهد که چرا این مبادی پیشینی و مقدم بر تجربه به اعیان تجربی اطلاق‌شدنی‌اند و از این‌رو اعتبار عینی دارند. به‌طور کلی می‌توان گفت که، در *نقد عقل محض*، کانت فرایند منطقی معرفت‌نظری را تبیین کرده است که با عطف‌نظر به طبیعت، به‌مثابه دست‌گاه عظیم و مکانیکی، شکل می‌گیرد. به همین دلیل او در آغاز پیش‌گفتار *نقد سوم*، *نقد قوه حکم*، خاطر‌نشان می‌کند:

آن (نقد) فقط به توانایی ما برای شناختن اشیاء، به‌نحو 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 (به‌مثابه قوایی که آن‌ها هم به شناخت نظری متعلق‌اند)، معطوف می‌دارد (کانت ۱۳۸۸: ۵۵).^۲

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

بر این اساس می‌توان گفت فاهمه، باتوجه‌به مفاهیم پیشینی و کلی و قلمرو عقل نظری، حوزه قانون‌گذاری خاص خود را دارد. اما از سوی دیگر، 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 برعهده خود عقل است. براساس این قانون، که در قالب «امر مطلق» صورت‌بندی می‌شود، نحوه ایجاب و تعیین اراده به‌نحو کلی معین می‌شود.

بنابراین کانت این دو حوزه و قلمرو را مشخص می‌کند که هر یک حوزه‌ی 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، چراکه مفهوم طبیعت متعلق خود را در مقام پدیدار به‌واسطه‌ی شهود تصور می‌کند و مفهوم اختیار بدون وساطت شهود با شیء فی‌نفسه در مقام متعلق خود مواجه است. البته هیچ‌یک شناختی نظری از متعلق خود در مقام شیء فی‌نفسه ندارند که ایده‌ی آن باید در مقام بنیادی فوق‌محسوس مبنای امکان تجربه قرار گیرد.

از این رو می‌توان گفت در اندیشه‌ی کانت شکافی میان این دو حوزه وجود دارد: عرصه‌ای که متعلق شناخت نظری نیست، یعنی نه مفاهیم فهم، از آن حیث که متوجه به متعلقات خود است قادر به شناخت آن است، و نه قوانین عقل؛ چراکه این قوانین ناظر به واقعیت عملی است و تنها از جهت واقعیت عملی ارزیابی می‌شود. اما به‌هر صورت، بنابر نظر کانت، حوزه‌ی مفهوم آزادی یا اختیار، با توجه به مقصودی که در قوانینش وجود دارد، باید در جهان محسوس اثر داشته باشد و به‌واسطه‌ی این اثربخشی در هماهنگی با آن قرار گیرد. «بنابراین باید مبنای وحدتی میان فوق‌محسوس، که در شالوده‌ی طبیعت قرار گرفته است، با محتوای عملی مفهوم اختیار موجود باشد» (همان: ۶۸).

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

کانت معتقد است که قوه‌ی حکم واسطه‌ی دو قوه‌ی دیگر است؛ به این معنا که این قوه نیز به‌واسطه‌ی اصل خود امکان این پیوند را فراهم می‌کند و آن عبارت است از اصل غایت‌مندی. اما پیش از آن‌که وارد این بحث شویم که توضیح، تبیین، وظیفه، و نقش کارکردی اصل غایت‌مندی در نظر کانت چگونه است، به‌نحو بسیار مجمل‌نگاهی

می‌اندازیم به مفهوم و معنای غایت‌مندی نزد فاهمه که حوزه عقل نظری است و اخلاق که حوزه عقل عملی است.

۲. بحث غایت‌مندی در نقد عقل محض

همان‌طور که در مقدمه مطرح شد، *نقد عقل محض* به تمامی درباب امکان معرفت نظری بحث می‌کند؛ یعنی این‌که چگونه معرفت عینی به‌نحو بنیادی شکل می‌گیرد. در این جا 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 چهارچوب 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 برطبق قانون‌های طبیعت توضیح داده شود» (A 773-B 801).^۳

در نظر کانت برای تبیین طبیعت هیچ اصل و فرضیه متافیزیکی قابل قبول نیست، حتی اگر دور از ذهن‌ترین دلایل فیزیکی ارائه شود، باز هم بهتر از آن است که دلایل متافیزیکی برای این امر بیاوریم. او می‌گوید:

حتی 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 [=عقل‌کاهل] خواهد بود و آن این‌که همه علت‌ها را که واقعیت عینی آن‌ها را دست‌کم به‌لحاظ امکان آن‌ها باز از راه تجربه ممتد می‌توان آموخت یک‌باره کنار گذاریم تا در یک مینوی محض، که برای خرد بسیار راحت‌بخش است، بیارامیم (A 774-B 802).

بنابراین ما نمی‌توانیم در توضیح غایت‌مندی طبیعت از ایده محضی که کارمان را راحت کند استفاده کنیم، بلکه چنان‌که 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 غایت‌مندانۀ طبیعت باشد.

بنابراین، چنان‌که گفتیم، در نظر کانت ما این اجازه را نداریم که اگر توضیحی فیزیکی مربوط به طبیعت نداریم پای بنیادهای متافیزیکی را به‌میان بکشیم. کانت بر این امر دو دلیل می‌آورد: «یکی از آن‌که خرد از راه این فرضیه‌ها به‌هیچ‌رویی دورتر برده نتواند شد، بلکه به‌عکس، سراسر پیش‌روند کار خود را قطع می‌کند» (ibid.)؛ و دیگری بیان‌گر این است که

باتوجه‌به 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 این جا یا آن جا برای ما دشوار باشد، ما پیوسته یک مبنای توضیحی تراگذرنده در دست داریم که آن بازجویی را از سر ما باز می‌کند و بدین‌سان پژوهش ما به‌وسیله بینش پایان نمی‌پذیرد، بلکه به‌وسیله فهم‌ناپذیری کامل یک اصل که دیگر از پیش چنان براندیشیده شده است که باید مفهوم نخستینیه مطلق را در خود بگنجاند، قطع می‌شود (ibid.).

بر این اساس می‌توان خاطر نشان کرد که کانت در فرایند 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. به‌عبارت‌دیگر «او می‌خواهد از استفاده غیرمجاز از ایده‌ها در مقام اصول قوام‌بخش اجتناب کند» (Caygill 1995: 238). به همین ترتیب کارکرد وحدت‌بخشی ایده‌ها در شکلی تنظیمی مورد نظر قرار می‌گیرد، یعنی «اصولی برای جهت‌گیری فاهمه باتوجه‌به تمامیت دانش»^۴.

۳. غایت در اخلاق

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، وجه عملی عقل ناظر به حوزه مفهوم آزادی است. به همین دلیل همه تلاش کانت در نقد دوم و هم‌چنین کتاب‌های درباره این موضوع در جست‌وجوی امر مطلق است. در این جا غرض نحوه استنتاج و بحث از روند چنین موضوعی نیست که خود بحث طولانی و پیچیده‌ای است، بلکه به‌نحو بسیار مجمل معنای غایت در این روند مورد نظر است.

بنابه نظر کانت مفهوم غایت به بنیاد خود - تعیینی اراده برمی‌گردد؛ یعنی «آن‌چه احکام عملی [مربوط به امر] غایت‌شناختی را برای کانت می‌سازد ارجاعشان به یک غایت است. بنیاد خود - تعیینی (self-determination) اراده یک غایت است» (ibid.: 389).

به‌طور کلی امر مطلق اطاعت از قانون را امر می‌کند. بنابه نظر کانت فرمان امر مطلق یا به‌طور کلی امر کردن همواره به‌همراه یک «باید» است تا به قانون کلی تبدیل شود. تعبیر کانت در این باره چنین است: چنان عمل شود که گویی اراده انسان یک قانون عمومی است.

در این جا 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 مبنای چنین امری قرار می‌گیرد باید خود یک غایت باشد. این غایت ناظر به شرایط موقت جزئی تعیین نمی‌شود، بلکه غایتی ناظر به انسان به‌طور کلی است و به واسطه عقل معین می‌شود و از آن حیث که ناظر به کل است نمی‌تواند نسبی باشد؛ بنابراین غایتی مطلق است؛ یعنی،

انسانیت را نه به‌منزله غایتی برای افراد (به‌طور ذهنی)، یعنی به‌منزله چیزی که افراد خود در واقع امر به‌مثابه غایت برمی‌گزینند، بلکه به‌مثابه 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 این‌رو آن اصل [که انسانیت باید غایتی مستقل باشد، نه از تجربه بلکه] از عقل محض برمی‌خیزد (کانت ۱۳۹۴: ۴۳۲).^۵

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

۴. غایت‌مندی در مقام اصل استعلایی قوه حکم

پیش از این که به این بحث نزد کانت پردازیم باید اشاره کنیم که ارسطو نخستین فیلسوفی است که صراحتاً از معنای غایت سخن می‌گوید. ما این جا اجمالاً به او اشاره می‌کنیم تا در تفاوت با معنای استعلایی، که کانت مدنظر دارد، قدری به معنای متافیزیکی نزد ارسطو اشاره کرده باشیم. او در کتاب دوم سماع طبیعی یا درباره طبیعت (فیزیک)، فصل دوم، به دو معنی از طبیعت اشاره می‌کند: صورت و ماده. او می‌پرسد: وظیفه عالم طبیعی شناخت کدام معنی است و این که آیا هر دو معنی می‌تواند موضوع یک علم واقع شوند؟ در پاسخ معتقد است از آن‌جا که به صناعاتی که از طبیعت تقلید می‌کند صورت و ماده آن‌ها تحت علم واحد شناختنی‌اند، پس طبیعت نیز باید به هر دو معنی شناخته شود.

علاوه بر این، ارسطو وجهی دیگر از شناخت را که همانا غایت است مندرج تحت همان علم می‌داند: «به‌علاوه، 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 ۱۳۸۵: ۱۹۴). 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 کمال‌یافته در انتهای مسیر تغییر است.

از این رو غایت، و یا به عبارتی فرایندی 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 قوام‌بخش شیء در نظر گرفته می‌شود.^۶ اما این در نظر کانت، با توجه به پارادایم متفاوت، معنایی استعلایی به خود می‌گیرد که در ادامه آن را بررسی می‌کنیم.

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، 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 به‌طور کلی چنین بیان می‌کند: «قوه به‌اندیشه‌درآوردن جزئی در مقام محتوا تحت کلی» (Caygill 1995: 352). هم‌چنین او دو نوع حکم را مشخص می‌کند: نخست، حکم تعینی (determinant) که کارکرد آن در چهارچوب قوانین استعلایی فهم است؛ بدین معنا که کلی پیشاپیش داده شده است و جزئی نیز در دست است و به‌واسطه حکم تعینی، جزئی ذیل آن کلی قرار می‌گیرد؛ دوم، حکم تأملی (reflective) است که برخلاف حکم تعینی که در آن هر دو سوی موضوع وجود دارد در این‌جا تنها جزئی در دست است و باید به‌واسطه حکم تأملی کلی برای آن پیدا شود. آنچه مورد نظر کانت است حکم تأملی است. او در جست‌وجوی اصلی است که نقطه مرکزی قوه حکم تأملی است. «برای این کار محتاج اصلی است که نمی‌تواند از تجربه به‌عاریت گرفته شود، 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).

پیش‌از این به‌فراخور بحث مطرح شد که قوانین کلی طبیعت فقط به‌نحو کلی شناخت نظری ما را قوام می‌بخشند. اما مسئله در این‌جا این است که قوانین تجربی و جزئی از آن حیث که جزئی‌اند نامتعیین‌اند. بنابراین به اصلی نیاز داریم که بتواند موافقتی را میان آن‌ها حاصل آورد و چنان وانمود شود که آن‌ها فرآورده و عرضه داشت فهمی نظام‌مند از قوانین تجربی‌اند. 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 می‌کند، چنان‌که گویی حاصل و مربوط به فهم ماست.

چنین اصلی، چنان‌که پیش‌از این نیز آوردیم، یک اصل استعلایی است، چراکه منشأ آن برگرفته از مفاهیم تجربه نیست. کانت تأکید می‌کند اهمیت راجع‌بودن مفهوم اصل غایت‌مندی به اصلی استعلایی با تأمل و تعمق در اوامر و دستورهای قوه حکم برای

شناخت طبیعت به نحو پیشینی درک‌شدنی است. البته، چنان‌که او بارها تأکید می‌کند، 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)؛ درعین 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 درعین حال وحدتی است تحت چند اصل اندک (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda) و غیره (همان: ۷۶).

کانت تأکید می‌کند اگر به شیوه روان‌شناختی برای به‌دست‌آوردن بنیاد این قضایا بکوشیم، به بیراهه رفته‌ایم؛ چراکه آن‌ها برای توضیح چرایی امور نیستند، بلکه برای بیان چگونگی امور مورد توجه قرار می‌گیرند، یعنی بایستگی نحوه داوری ما را می‌نمایانند.

۵. اصل غایت‌مندی در مقام بنیاد به مثابه امکان علم

به‌طور کلی،

بخش بنیادی در روش استعلایی کانت عبارت است از «اعتباربخشیدن» به مفاهیم بنیادی [ازراه] مبارزه [برای آن] که آن‌ها را درون وضع یقینی‌ای 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 داده است تا اضافه‌کردن مفاهیم مقوله‌ای را ضروری سازد (Buchdahl 1996: 40).

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

کار قوه حکم تعینی در این جا عبارت است از فراهم‌آوردن شرایط پیشین برای فاهمه به‌منظور دریافتن چیزی هم‌چون حضور عینی سلسله‌وار آن چیز در زمان. اما ازسوی دیگر،

با گوناگونی شناخت تجربی روبه‌رویم؛ به این معنا که آن‌ها، علاوه‌بر شرط زمانی صوری، به‌انحای مختلف تعیین دارند که سبب شکل‌گیری قوانین نوعاً متفاوتی می‌شوند که اگرچه به‌دلیل محدودیت قوه‌ شناسایی ما ضرورت چنین قوانینی قابل‌درک نیستند، اما به‌رحال ما ناگزیریم به این گوناگونی قوانین در شناخت تجربی طبیعت بیندیشیم و آن‌ها را درمقام امری امکانی (contingent) در نظر آوریم. در این‌جا «امکانی» بدین معناست که برای فاهمه به‌نحو پیشین شناخته نمی‌شوند.

به‌هرروی، 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؛ چراکه اگر چنین وحدت ممکن را در نظر نگیریم، یا به‌عبارت‌دیگر فرض نگیریم، باید پیوستگی نظام تجربی را به‌مثابه‌ فرایندی منسجم و منظم از شناخت نیز از دست بدهیم؛ ولی عملاً چنین نیست، چراکه قوه‌ حکم امکان فرض چنین اصلی را به‌طور پیشین درمقام ملاک و معیار نظم طبیعت به‌کار می‌گیرد، حتی اگر به‌تمامی شناختنی نباشد، اما راه تأمل در آن گشوده است. به همین ترتیب کانت تأکید می‌کند:

همان‌طورکه وحدت قانون در یک ترکیب، که ما آن را یقیناً متناسب با یک مقصود ضروری (یک نیاز) فهم اما درعین‌حال فی‌نفسه امکانی می‌شمریم، به‌مثابه‌ غایت‌مندی اعیان (در این‌جا اعیان طبیعت) متصور می‌شود. همین‌طور هم قوه‌ حاکمه که نسبت‌به چیزهای تابع قوانین ممکن (اما نه‌هنوز مکشوف) تجربی صرفاً تأملی است باید درباب طبیعت درباره‌ این چیزها برطبق 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. به‌عبارت‌دیگر می‌توان گفت چنین اصلی کارکردی قوام‌بخش ندارد، بلکه درمقام یک اصل تنظیمی قرار دارد که غرض از آن در نسبت با اعیان طبیعت فراهم‌آوردن امکان انسجام تجربه در یک ساختار منسجم است. بنابراین، این اصل راه شناخت نظمی طبیعی را هموار می‌کند، برای آن‌که قوانین تجربی در یک ساختار قابل‌فهم اندیشیده شوند. بر همین مبنا لازم است آن را درمقام اصلی پیشین در بنیاد اندیشیدن به طبیعت هم‌چون امری وحدت‌بخش به قوانین تجربی درک کنیم؛ یعنی،

قوه‌ حاکمه این هماهنگی طبیعت با قوه‌ شناسایی ما را برای تأمل خویش درباره‌ طبیعت، موافق با قوانین تجربی آن، به‌نحو پیشین پیش‌فرض می‌گیرد، درحالی‌که فاهمه

آن را از لحاظ عینی امکانی می‌شناسد و فقط قوه حاکمه است که آن را به‌مثابه یک غایت‌مندی استعلایی (مربوط به قوه شناسایی شناسنده) به طبیعت نسبت می‌دهد (همان: ۸۰).

کانت به‌طور 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 (سوبژکتیو) است. این اصل، در مقام هماهنگ‌کننده قوا، طبیعت را از نظر قوانین جزئی به‌واسطه بنیادی غایت‌مند با فهم (از نظر شناخت) همراه و هماهنگ می‌کند. به‌طور کلی به‌نظر می‌رسد برای کانت تأمل و بحث در این مسئله «تلاش‌های تازه‌ای اند برای فراهم کردن یک [بنیاد] عقلانی برای موقعیت‌های مشترک علم» (Buchdahl 1996: 45).

آن‌چه این‌جا بیش از هر چیزی برجسته است کوشش کانت برای وحدت‌بخشی به یک‌نواختی‌های تجربی (empirical uniformities) در مقام قوانین است. این نیاز فاهمه است تا بتواند در قوانین جزئی یک نظم طبیعت را دریابد، به‌طوری‌که مکرر گفته شده است 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 این که نقش وحدت‌بخشی در فلسفه کانت دارد، هم‌چنین به پاسخ‌گفتن به مسئله هیوم مربوط است. کانت پیش از این نیز تأکید کرده است که «وحدت طبیعت... [امری] به‌راستی خارجی و اتفاقی برای طبیعت چیزها نیست (k 564)» (ibid.: 46).

این نشان می‌دهد که این امر در فهمسوبژکتیو 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 به‌دست آورد. همان‌طور که مطابق این درباب یک حکم غایت‌شناختی چنین امکانی را درمی‌یابد. البته،

کانت مصر است که ما به یک چنین خدایی نباید شخصیت ببخشیم (k 563) که [گویی] او مفهومی قوام‌بخش می‌دهد، به‌دلیل این‌که او می‌خواهد برای آن کارکرد یک ضرورت روش‌شناختی را حفظ کند. این خدا هم‌چون نویسنده جهان تلقی شده

است (k 31, 566) که به‌واسطه‌ی ما نیاز می‌شود؛ چراکه وحدت نظام‌مند طبیعت هیچ‌گاه کامل نیست؛ فرایندهای نظریه‌پردازی به‌طور نامحدود قابل‌گسترش‌اند؛ 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 (k 556)؛ به‌عبارت‌دیگر این خدا قدرت پیش‌برنده‌ی روش‌شناختی دارد (برای همان نکته بنگرید به k 533) (ibid.: 47).

بنابراین به‌طور کلی کانت تلاش می‌کند تا مبنای امکان یک وحدت در قوانین جزئی به‌مثابه‌ی یک نظم طبیعت را آشکار کند که در اصلی سوپژکتیو بنیاد دارد و از این‌رو مبنای امکان وحدتی فراگیر نیز فراهم می‌آید.^۷

۶. حکم زیباشناختی

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

به‌هرحال آن‌چه این‌جا مراد ماست تلقی کانت در نقد سوم و در جهت بحث موردنظر این مقاله است. می‌توان به‌طور کلی در نسبت با غایت‌مندی گفت که کانت:

حکم زیباشناختی را بر غایت‌مندی سوپژکتیو یا غایت‌مندی بدون غایت یا توافق صورت با هماهنگی سوپژکتیو خیال و فهم بنا می‌کند. به‌علاوه آگاهی از چنین غایت‌مندی‌ای از جانب کانت در مقام خود لذت (pleasure itself) تعریف شده است که به‌واسطه‌ی توافق خیال و فهم پدید آمده است (Caygill 1995: 200).

به این ترتیب حکم زیباشناختی مبنایی ذهنی دارد و بر هیچ مفهومی مبتنی نیست، اما به‌دلیل آن‌که هماهنگی تصور و فهم به‌واسطه‌ی قوه‌ی حکم تأملی امکان‌پذیر است می‌تواند در مقام اصل و به‌منزله‌ی مبنایی کلی برای لذت در مواجهه با صورت یک ابژه در آن هویدا شود. به این دلیل کانت اعتبار کلی برای این حکم قائل است و آن را حکم ذوقی می‌نامد.

بنابراین حکم به زیبایی چیزی حکمی ذوقی است. او برای حکم ذوقی چهار ملاحظه کمیت، کیفیت، نسبت، و جهت را در نظر می‌گیرد. در این جا به‌اجمال 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 به میلی آمیخته است که آن را برمی‌انگیزاند. بدین ترتیب رضایت و لذت معطوف به امر مطبوع به احوال و تمایل شخص برمی‌گردد.

از طرف دیگر، آن چیزی که خوشایندی آن به‌واسطه 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» (همان: ۱۰۴).

کانت میان رضایت مرتبط با سه امر تفاوت قائل شده است و صراحتاً آن‌ها را به جوهی 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، چراکه آن دو (یعنی مطبوع و خیر) بنابه دلایل پیش‌گفته، یعنی تمایل به ابژه و قانون عقل برای میل، امکان برگزینش آزادانه یعنی مواجهه بی‌علاقه برای خود را مانع می‌شوند. به‌هر 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 برحسب کیفیت دریافتیم که حکم ذوقی درباب امر زیبا فاقد هرگونه علاقه است. از همین ره‌گذر کانت راه را به‌سوی ملاحظه دوم هموار می‌کند. بنابراین او تأکید می‌کند که رضایت از ابژه فاقد هرگونه علاقه یا تمایل است؛ یا

به عبارت دیگر ناظر به احوال خصوصی شخص و بنابراین امری شخصی نیست؛ بدین دلیل در مقام داوری می‌تواند رضایتی را حاصل کند که اعتبار کلی دارد. بنابراین شخص، در مقام داوری، «نمی‌تواند مبنای این رضایت را در هیچ‌گونه 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 پیش‌فرض 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 می‌شود 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 نمی‌نماید.

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 نمونه‌وار می‌نامد. «یعنی ضرورت موافقت همگان با حکمی که نمونه‌ای از قاعده کلی، که قادر به بیان آن نیستیم، تلقی می‌شود» (همان: ۱۴۶).

البته او معتقد است که حسی مشترک در مقام مبنا برای طلب توافق همگانی وجود دارد، اما مشروط به این‌که به نحو درستی مورد راجع واقع شود؛ چراکه 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 به‌خاطر 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 دوره 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 گالیله علت‌های چهارگانه ارسطویی را رد و نفی می‌کند. هم‌چنین دکارت در فرایند فلسفه خود علت غایی را به‌نفع علت فاعلی مصادره می‌کند.

اما چنان‌که بارها بحث شده است، کانت در بخش زیادی از مباحث خود برای توضیح فرایند مکانیکی طبیعت به‌شکل محدودی به این مسئله اشاره کرده است. اما به‌صورت بسط‌یافته در قسمت دوم کتاب *نقد قوه حکم* به این موضوع پرداخته است و در آن‌جا نقد حکم غایت‌شناختی را مطرح کرده است. بحث او در نقد سوم سه بخش با عناوین تحلیل، دیالکتیک، و روش‌شناسی را در بر می‌گیرد (Caygill 1995: 388).

کانت در بخش نخست از وجه اول غایت‌مندی بحث می‌کند که همانا داوری ذوقی است. ما در مواجهه با امر زیبا با تصویری که یک غایت‌مندی بدون غایت را می‌نمایاند و لذتی که از این امر کسب می‌شود روبه‌رویم. اما از سوی دیگر موضوع مورد بحث ما، یعنی حکم غایت‌شناختی، مطابق بخش دوم کتاب *نقد قوه حکم* است، آن‌جا که شاهد تلاش کانتیم، در جهت تبیین وجهی از امور که به‌واسطه 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 ماشین‌ساز علیت طبیعی نمی‌شود» (ibid.: 389). بر همین اساس کانت تلاش می‌کند برای روشن‌تر شدن موضوع این مسئله را بررسی کند و به جداسازی حکم‌های مربوط به غایت‌شناسی دست یازد.

۸. غایت‌مندی عینی صوری

یکی از انواع غایت‌مندی غایت‌مندی عینی است. این نوع غایت‌مندی را کانت با ارائه مثالی توضیح می‌دهد. مثلاً آزاره‌های 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 مسائل هندسی را در خود دارد. برای مثال اگر دنبال ترسیم مثلثی باشیم که قائم‌الزاویه‌ای با قاعده معلوم باشد، این امر به راه‌های مختلفی قابل تحقق است، اما دایره، به منزله مکان هندسی مناسب، جهت ترسیم کلیه مثلث‌ها با شرایط مورد نظر، امکان همه پاسخ‌ها را در خود جمع کرده است.

درواقع این غایت‌مندی صرفاً عقلی و قطعاً به دلیل 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، چراکه 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 را، همان‌طور که ناظر به معنای زیبا در زیباشناسی نیست، به معنای زیبای عقلی نیز نمی‌توان زیبا نامید، چراکه زیبایی از معنای مشخص و متعین خود خارج می‌شود. البته کانت پیش‌تر مطرح کرده بود که چنین امری در شکلی از شهود مکان ریشه دارد؛ مثلاً شکلی از دایره شهودی، که به واسطه 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 مع‌هذا پیشین است، یافت می‌شود» (همان: 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 داوری ماست رابطه علت و معلول باشد، به گونه‌ای که «در مبنای علیت علت، ایده معلول را به مثابه شرط امکان این علیت قرار دهیم» (همان: ۳۲۲).

بنابراین، غایت‌مندی در طبیعت به دو معنا دریافت می‌شود: غایت‌مندی برونی و غایت‌مندی درونی. مورد نخست امری در خدمت امری دیگر است و به این دلیل 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 می‌شود که زنده یا سازماندهی (organized) هستند. چنین موجوداتی در طبیعت غایتی مطلق‌اند و در مقایسه با نوع اول بیان‌گر غایتی نسبی نیستند و بر همین اساس به واسطه احکام مطلق غایت‌شناختی بیان‌شدنی‌اند.

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. او برای این نوع غایت‌مندی بر مبنای سودمندی مثالی مطرح می‌کند.

برای مثال رودخانه‌ها را در نظر آوریم که به دلیل رشد گیاهان رسوباتی را می‌سازند که در بسیاری از مواقع آن‌ها را به درون خشکی رسوب می‌دهند و طغیان آب آن‌ها را در کرانه‌هایی می‌پراکند که سبب حاصل‌خیزی زمین می‌شود. این امر نوعی سودمندی برای انسان‌ها دارد و نمی‌تواند به نحو مطلق غایت‌مندی طبیعت به حساب آید یا این‌که اموری در طبیعت‌اند که با اشیای دیگر تناسب دارند. مثلاً مناسبتی که خاک‌های ماسه‌ای برای رشد درختان کاج دارند؛ چراکه دریا هنگام عقب‌نشینی این ماسه‌ها را فراهم آورده است که برای کشت انواع دیگر گیاهان نامناسب است. بنابراین، اگر این رسوبات ماسه‌ای غایتی طبیعی برای رشد جنگل‌های کاج محسوب شوند، به‌طور قطع باید قبول کرد که ماسه نیز غایتی نسبی است که به وسیله جزرومد دریا فراهم می‌آید.

بدین ترتیب سلسله‌ای از غایات پدید می‌آید و غایت‌مندی‌ای عینی که بر مناسبت استوار باشد نمی‌تواند غایت‌مندی مطلق و لافسه‌باشد و این سلسله نشان‌دهنده 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 لافسه غایتی از طبیعت باشد؛ اما چون این امر را نمی‌توان از طریق مشاهده 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 (همان: ۳۲۵).

کانت می‌گوید چیزی در مقام یک غایت طبیعی، حتی در شناخت تجربی مبتنی بر علت و معلول آن، باید که در بنیادش مفاهیم عقل را از پیش فرض بگیرد؛ چراکه «این [خصلت] امکانی صورت آن در کلیه قوانین طبیعی تجربی نسبت به عقل مبنایی است برای این‌که علیت آن چنان تلقی شود که گویی فقط از طریق عقل ممکن است» (همان: ۳۲۶)، از آن حیث که «عقل قوه عمل برطبق غایات (یک اراده) است و عینی که فقط به‌وسیله این قوه ممکن تصور می‌شود فقط به‌مثابه غایت ممکن تصور می‌شود» (همان).

او تأکید می‌کند چیزی را که به‌مثابه یک غایت طبیعی در نظر می‌گیریم باید هم در مقام علت خود و هم در مقام معلول خود باشد؛ مثلاً درختی را تصور کنیم که براساس یک قانون طبیعی درختی دیگر تولید می‌کند. این درخت، که خود محصول آن نوع است، درعین حال خودش را هم چون فردی از آن نوع به‌وجود آورده است و استمرار می‌دهد.

هم‌چنین یک درخت هم‌چون یک فرد نیز خود را به‌وجود 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 فرایندها و قانون‌های مکانیکی؛ چراکه «گیاه نخست به ماده‌ای که جذب می‌کند کیفیتی نوعاً ویژه می‌بخشد که مکانیسم طبیعت خارج از آن قادر به فراهم‌آوردنش نیست و سپس گیاه توسط ماده‌ای که از نظر ترکیب محصول خود اوست به خود شکل می‌بخشد» (همان: ۳۲۸). این فرایندی است که در ساختار یک موجود سازمند است و این درخت مورد مثال هر جزء خود را به‌طرزی به‌وجود 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 برگ‌هاست، و برگ‌ها نیز که فرآورده درخت‌اند، در نگه‌داشت درخت می‌کوشند؛ چه این‌که رشد درخت هم در گرو عمل برگ‌ها روی شاخه‌هاست. بر این اساس یک موجود سازمند خودسامان 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 درصدد است که مفهوم غایت طبیعی را به کامل‌ترین شکل روشن کند. به‌عبارت‌دیگر او در تقسیم‌بندی و توضیحات خود ما را مهبیای درک مفهوم غایت طبیعی می‌کند. به‌موازات چنین منظوری کانت ما را از این‌که نباید از چنین مقدماتی نتایجی اشتباه به‌دست آوریم بر حذر می‌دارد. او معتقد است هر مفهومی باید

در چهارچوب و زیرساخت خود در یک کل معنادار قابل استفاده باشد؛ یعنی اگر ما در چهارچوب علم طبیعی مفهوم خدا را وارد کنیم تا غایت‌مندی را در طبیعت توجیه کنیم، و در چرخشی دیگر برای این که بتوانیم اثبات کنیم خدایی وجود دارد، پای غایت‌مندی را به میان بکشیم، این نشان‌دهنده نوعی بی‌انسجامی و دور است و به همین دلیل ما را به کل متقن نمی‌رساند؛ چراکه 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؛ برعکس، باید با دقت و فروتنی به اصطلاحی که چیزی بیش از آن چه می‌دانیم نمی‌گوید، یعنی به اصطلاح غایت طبیعت، بسنده کرد (همان: 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، چراکه غایت‌مندی درونی در یک موجود سازمند به امکان چنین موجودی برمی‌گردد، بی‌آن‌که به وجود آن مرتبط شود؛ بدین معنا که در غایت‌مندی درونی از چرایی این امر سخن می‌رود که چرا متعلق مفهوم غایت طبیعی دارای این صورت یا آن صورت است، بی‌آن‌که در باب چرایی وجود چنین اشیایی پرسشی مطرح شود. به همین دلیل یک غایت واپسین که غایت وجودش را در خود دارد مورد نظر قرار می‌گیرد و این غایت نیز ناگزیر اقتضای یک غایت نهایی را دارد (دلوز ۱۳۹۲: ۱۱۷).

کانت در روش‌شناسی قوه حکم غایت‌شناختی مفصل بحث می‌کند که یک غایت نهایی چه چیزی نمی‌تواند باشد و در نهایت یک غایت نهایی چیست؟ کانت به صراحت می‌گوید: «این غایت نهایی 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 به‌سمت‌وسوی یک غایت‌شناسی اخلاقی ببرد. همان‌طور‌که در بحث غایت به‌اجمال به این مسئله پرداخته شد که بنیاد خود — تعیینی اراده خود یک غایت است، یعنی انسان. اگرچه غایت‌شناسی طبیعی و غایت‌شناسی اخلاقی به‌نظر متضاد می‌آیند، اما،

کانت تلاش کرد تا آن‌ها را در یک غایت نهایی 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 فلسفه‌نقدی مشاهده شود، نه‌تنها حوزه‌ دانش طبیعی را همان‌قدر درمقام اصل و کنشی تنظیمی که ی 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 درنظر کانت، که در هر فرصت ممکن به آن می‌پردازد، مستلزم تحقق خیر اعلا (highest good) است که از عناصر اندیشه‌ کانت است، چراکه سخن از یک غایت نهایی تحت قوانین اخلاقی مطرح است؛ به این معنا که خوش‌بختی یا نیک‌بختی انسان چونان واپسین غایت طبیعت به‌مثابه‌ نتیجه‌ نهایی فهم این امر که انسان درواقع درمقام غایت نهایی 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 درمقام ترکیب خوش‌بختی و شایستگی خوش‌بخت بودن توصیف می‌شود» (ibid.: 224).

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

برای خرد ما نیک‌بختی به‌تنهایی به‌هیچ‌روی نیکی فراآراسته را تشکیل نمی‌دهد. خرد این‌گونه نیک‌بختی را تأیید نمی‌کند (هرچند هم که گرایش ما این را آرزو کند)، مگر آن‌که نیک‌بختی با شایستگی خوش‌بخت بودن، یعنی با نیک رفتاری اخلاقی، یگانه شده باشد (A 814-B 842).

کانت در نقد دوم به‌نحو مبسوطی دراین‌باره بحث می‌کند، یعنی خدا درمقام اصل موضوعه شرط امکان خیر اعلا، یعنی ترکیب اخلاقی و خوش‌بختی. او در نقد سوم نیز از عالی‌ترین خیر فیزیکی به‌مثابه‌ واپسین غایت طبیعت، یعنی خوش‌بختی در هماهنگی با

اخلاقیت، بحث می‌کند که همانا تحقق خیر اعلاست. 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 قائل شویم» (کانت ۱۳۸۸: ۴۳۳). بر همین مبنا اقتضای تحقق خیر اعلا پذیرش صانع جهان در مقام اصل موضوع عقل عملی است، برای این که خوش‌بختی در ترکیب و تناسب با شایستگی خوش‌بخت بودن، یعنی اخلاقیت، ضرورت یابد. مسئله‌ای که ما باید در این جا به آن قدری متفاوت بنگریم این است که در واقع کانت خود نیز به این امر واقف است که هیچ مبنایی برای اثبات چنین مفهومی به جهت نظری ممکن نیست. اگر بخواهیم قدری غیر کانتی اما مبتنی بر تفکر او سخن بگوییم، باید پرسیم که در واقع کدام خدا؟! خدایی که کانت همواره از آن سخن می‌گوید بر ساخته خود عقل است (که کارکردهای ساختاری در چهارچوب فلسفه‌اش دارد). به نظر می‌رسد در این جا ما مجازیم که قدری صریح‌تر در بیانی غیر معمول بگوییم که این انسان است که خدا شده است، 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 اعلاست و اگر در نسبت با غایت‌مندی ارزیابی شود، باید گفته شود غایت‌مندی با تعیین‌پذیرکردن زیرلایه فوق‌محسوس یا نومی‌نال مبنای امکان چنین تحقق‌ی خواهد بود.^۸

۱۱. نتیجه‌گیری

آنچه در فرایند 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 هریک محتوایی مفصل و به اعتباری مستقل دارد، پیش می‌برد تا به نتیجه بحث خود ره یابد که همانا نشان‌دادن مبنای امکان گذر 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 آموزه استعلایی روش و یا روش‌شناسی استعلایی یا ترافرازانده در نقد اول اشاره شد تا بر کارکرد این اصل استعلایی موافق کارکرد تنظیمی‌اش در نقد سوم تأکید شود. هم‌چنین این جا اشاره می‌شود که کانت در بحث دیالکتیک استعلایی در کتاب *نقد عقل محض* به کاربرد اصول غایت‌شناختی برای فلسفه و علم طبیعی را محدود کرده است 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 سوی دیگر به‌نحو اجمالی به‌معنای غایت در اخلاق اشاره شد تا هنگامی که از معنای غایت نهایی سخن می‌رود معنای روشن‌تری از پیش‌زمینه بحث داشته باشیم. هم‌چنین به نقش تنظیمی این اصل در وحدت‌بخشی به قوانین تجربه پرداخته شد تا نشان داده شود که کانت چگونه جست‌وجوگر وحدت در اجزای فلسفه خود است. همان‌طور که وحدت‌بخشی در نقد اول را به‌واسطه ایده‌های عقل دنبال می‌کند و به‌تبع 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 غایت‌مندی‌اند. اما به‌طور کلی باید گفت حکم زیباشناختی نمایان‌گر یک غایت‌مندی اصیل است. در این نوع حکم هرگونه غایتی، اعم از عینی یا ذهنی، رد می‌شود. در واقع حکم زیباشناختی نشان‌دهنده غایت‌مندی‌ای ذهنی است که مبتنی بر توافق آزاد قواست. در این نوع غایت‌مندی، به‌معنای دقیق کلمه، صورت یک ابژه مورد تأمل واقع می‌شود و همان‌طور که مطرح شد هر غایتی را رد می‌کند. به همین دلیل زیبایی یک ابژه را نمی‌توان برحسب وجودش یا نفعش یا هرگونه کمالی و یا هرگونه علاقه عملی داوری کرد. بر همین مبنا حکم زیباشناختی تنها نشان‌دهنده 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 این جا با مفهوم غایت طبیعی، که مبتنی بر نسبت کثرت امور با وحدت غایی است، مواجهیم که البته به‌نحو تجربی تقریرشدنی است. در این جا تأمل در باب یک ابژه مثل حکم زیباشناختی مبتنی بر صورت آن ابژه نیست؛ این تأمل ناظر است به ماده یک ابژه و یک حکم غایت‌شناختی به اصولی که جزئی است بازنمی‌گردد و 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. براساس این نظر، باید گفت مفهوم غایت طبیعی از ایده‌های عقلی مشتق می‌شود که دارای متعلقی است که این وجه تمایزش از ایده‌هاست و از آن حیث که متعلق خود را تعیین نمی‌بخشد از فاهمه متمایز می‌شود. در واقع می‌توان گفت که مفهوم غایت طبیعی خیال را مجاز می‌کند تا درباره متعلقش به‌طرزی نامتعیین تأمل کند و بر این اساس فاهمه می‌تواند مفاهیم را برطبق ایده‌های عقلی دریابد. به

این ترتیب است که 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 درمقام تمهید و آماده‌کردن زمینه‌ای می‌شود برای درک حکم غایت‌شناختی؛ به این معنا که غایت‌مندی صوری مربوط به امر زیباشناختی درمقام تمهید و آمادگی برای درک مفهوم یک غایت است. به عبارت دیگر تأملی بی‌مفهوم مقدمه‌ای برای درک مفهوم تأمل قرار می‌گیرد.

بدین ترتیب، اگر این تفسیر را ناظر به علایق عقل در نظر بگیریم، به‌وجهی 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).

درانتها باید تأکید شود که این جا یک موقعیت دشوار کانتی است، چراکه کانت از بزرگ‌ترین کسانی است که مدرنیته را در شکل بنیادی آن صورت‌بندی کرده است و مدرنیته به‌تمامی 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 چندپاره باشد؛ حتی خدا درمقام یک فرض روش‌شناختی برآمده از رویکرد غایت‌شناسانه در فهم سوژکتیو بنیاد دارد. بر همین اساس می‌توان گفت که از مبنای امکان گذر از ساحت طبیعت به آزادی برپایه اصلی استعلایی، که اصلی سوژکتیو و مختص به حکم تأملی است، بحث می‌شود تا مبنای امکان تحقق غایت نهایی، همان‌طور که بحث شد، موافق و هماهنگ با قوانین طبیعت فراهم آید. درواقع اصل غایت‌مندی طبیعت دراندیشه کانت درمقام حلقه واسطه عقل و فهم قرار می‌گیرد. باید خاطر نشان کرد که کانت در بحث خود از کارکردهای اصل غایت‌مندی تلاش می‌کند تا به‌واسطه یک چنین اصلی ذات یا فرولایه فوق‌محسوس تعیین‌پذیر شود. به‌یاد داریم که بحث آزادی در نقد نخست به خودانگیختگی (spontaneity) فاهمه منتهی شد و ازسوی دیگر در ساحت عقل ناظر به مفهوم آزادی، اراده خودآیین می‌شود؛ پس آنچه به‌واسطه قوه حکم و اصل پیشین آن تعیین‌پذیر می‌شود به‌واسطه عقل عملی و قوانین پیشینش تعیین بخشیده می‌شود و چه‌بسا بتوان گفت که غایت‌مندی درمقام 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 شود. شاید به‌تعبیر دیگر بتوان چنین گفت در یک وحدت فراگیر همه قوای انسان آزادی از (freedom from) غیرانسان برای آزادی به‌سوی (freedom to) غایت نهایی یعنی انسان.^۹

پی‌نوشت‌ها

۱. مقابل واژه آلمانی *zweckmassigkeit* مترجم انگلیسی *meredith* واژه *purposiveness* را قرار داده است، اما در *a kant dictionary* زیر عنوان *finality* به این بحث پرداخته شده است که ما برای عنوان انگلیسی واژه *finality* را برگزیدیم. شایان ذکر است که آقای دکتر عبدالکریم رشیدیان در ترجمه فارسی *نقد قوه حکم غایت‌مندی* را برای این واژه قرار داده است و هم‌چنین آقای دکتر ادیب سلطانی در *سنجش خرد ناب* واژه هدف‌مندی را به‌کار برده است.
۲. نشانی نقل‌قول‌های مستقیم در مقاله حاضر مبتنی بر ترجمه فارسی *نقد قوه حکم ترجمه آقای دکتر عبدالکریم رشیدیان* است. بنابراین ارجاع‌دهی به صفحات ترجمه فارسی است (در ترجمه آقای دکتر رشیدیان شماره‌گذاری معیار درج نشده است و به‌جهت سهولت مراجعه به متن اصلی به صفحات ترجمه فارسی ارجاع داده شده است).
۳. نقل‌قول‌ها از کتاب *سنجش خرد ناب* ترجمه آقای دکتر ادیب سلطانی است و ارجاع‌دهی براساس چاپ معیار مبتنی بر *A, B*.
۴. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به Caygill 1995: 238.
۵. ارجاع‌دهی به شماره‌گذاری چاپ معیار (*بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*).
۶. البته ارسطو در *متافیزیک*، کتاب پنجم (دلثا)، مختصرتر از کتاب *سماع طبیعی* یا *درباره طبیعت* (فیزیک) به غایت در مقام علت پرداخته است. در آن‌جا به همین سان غایت را به‌خاطر 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 «به‌خاطر آن» می‌خواهد بهترین و برای چیزهای دیگر هدف باشد و نباید تفاوتی بکند اگر آن را «خیر واقعی» یا «خیر ظاهری» بنامیم» (ارسطو ۱۳۶۶: دلثا، فصل دوم، a ۱۰۱۴). هم‌چنین باید گفت که غایت در اخلاق نیز به معنای خیر مطرح شده است.
۷. اساساً 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 شود 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 عملاً چنین بنیادی را از پیش فرض می‌گیرد، بی‌آن‌که لزوماً 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، پذیرفتنی نیست (این بحث اساساً نقش کارکردی در ساختار کلی فلسفه کانت برعهده دارد)، اما در روند و رویکرد تاریخی به این امر متوجه مسئله‌ای می‌شویم که به تأثیری برخوردار گشت که فلسفه تحلیلی از کانت پذیرفته است و یا به عبارت دیگر به چندوچونی برمی‌گردد که در ماترک کانت کرده است که عمده‌تاً به نقد

نخست مربوط است. همان‌طور که در متن اشاره شد، این بحث ناظر به مسئله هیوم است، مسئله‌ای که هم‌چنان موضوع بحث این نحله فلسفی است. البته ناگفته پیداست که این نحله در درون خود تنوع و گوناگونی فراوانی در روند و روش و موضوع دارد، اما بیش‌تر منظور آرایشی است که خاصه به فلسفه علم پرداخته است که در 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 فیلسوفانی (خاصه راسل) در این نحله‌اند که درباره نسبت امکان تجربه و عناصر پیشینی بحث کرده‌اند. اما غرض این که چنین رویکردی به این بحث اساساً از مجال و روند این مقاله بیرون است و به‌واقع خود موضوع بحث مفصل دیگری است و اقتضای مقالی دیگر را دارد.

۸. نیازی به توضیح نیست که این بحث دامنه گسترده‌ای دارد و نیازمند آن است که به‌صورت جداگانه بررسی می‌شود. همان‌طور که اشاره شد، کانت نیز اذعان می‌کند این امر بیان‌گر یک معرفت‌نظری نیست. چه‌بسا بتوان گفت تنها «پیشنهادی» برای ایمان یا عقیده است؛ اما این بحث از کانت دیگرگون می‌شود؛ به‌خصوص که این فرایند خداشدن انسان در ایدئالیسم بسط بیش‌تری می‌یابد. از این جهت می‌توان گفت که ایمان به ساحت ناعقلانی رانده می‌شود و درمقام اپوزیسیون عقل قرار می‌گیرد.

۹. غرض نشان‌دادن تلاش کانت درمقام فیلسوف مدرن است. ناگفته پیداست که اندیشیدن در این باره از فلسفه کانت آدمی را به دشواری می‌کشاند، اما هم‌چنین گفتنی است که دقت‌نظر در باب فلسفه کانت از این منظر فضای فرهنگی و فلسفی بعد از کانت را قابل‌درک‌تر 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، هم‌چنان‌که می‌دانیم، دامنه تأثیر این بحث به صور مختلف تا قرن بیستم ادامه پیدا کرده است، چنان‌که آدرنو، دریدا، لیوتار، آرنه، و... درباره مضامین نقد سوم به‌نحو انتقادی بحث کرده‌اند.

کتاب‌نامه

- ارسطو (۱۳۶۶)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: گفتار.
- ارسطو (۱۳۸۵)، *سماح طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۲)، *فلسفه نقادی کانت رابطه قوا*، ترجمه اصغر واعظی، تهران: نی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸)، *نقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴)، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت، علی قیصری، تهران: خوارزمی.

غایت‌مندی به‌مثابه‌ اصل بنیادی پیوند عقل و فاهمه ۱۲۷

- 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", *Teleology*, Oxford: Blackwell.
- 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.