

The role of "Critique of Judgment" in the explanation of experiential causality in transcendental idealism of Kant

Mohammad Reza Behtash^{*1}, Ali Karbasizadeh²

1. Student of Ph.D, Teacher, Philosophy, college of literature and human sciences, department of philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

m.behtash@gmail.com

2. Professor, college of literature and human sciences, department of philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

alikarbasi@gmail.com

Abstract

the role of the "Critique of Judgment" in the explanation of empirical causality in the transcendental idealism of Kant, could be considered from two aspect. first is the explanation of meaning of experiential causality in the "Critique of Pure Reason", and another is the explanation of relation between a priori law of experiential causality and a-posteriori laws of experiential causality. Kant in the "Critique of Judgment", with assertion on distinction between a priori, constitutive, and absolutely necessary principle of causation and a-posteriori, unnecessary, and experiential causality laws, tries to fill the gap between the two classes of laws by a priori and regulative principle and of purposiveness that mechanism and organism(teleology) are it's applications and so completes his explanation about his transcendental idealism about experiential causality. Kant in the "Critique of Judgment", with assertion on distinction between a priori, constitutive, and absolutely necessary principle of causation and a-posteriori, unnecessary, and experiential causality laws, tries to fill the gap between the two classes of laws by a priori and regulative principle and of purposiveness that mechanism and organism(teleology) are it's applications and so completes his explanation about his transcendental idealism about experiential causality.

Keywords: experiential causality; mechanism:organism; purposiveness; constitutive: principle; transcendental idealism

* . m.behtash@gmail.com

نقش نقد قوه حکم در تبیین علّیت تجربی در ایدئالیسم استعلایی کانت

محمد رضا بهتاش^{۱*}، علی کرباسی زاده^۲

۱- دانشجوی دکتری فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

m.behtash@gmail.com

۲. دانشیار، فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

alikarbasi@gmail.com

چکیده

نقش نقد قوه حکم در تبیین علّیت تجربی در ایدئالیسم استعلایی کانت را از دو منظر می توان مورد توجه قرار داد. یکی، از نظر تکمیل تبیین معنای علّیت تجربی در آنالوژی دوم و آنتینومی سوم از نقد عقل محض و دیگری، تبیین ارتباط میان قانون پیشینی علّیت تجربی با قوانین پسینی علّیت تجربی. کانت در نقد قوه حکم با تأکید بر تمایز میان قانون پیشینی، قوام بخش و مطلقاً ضروری علّیت با قوانین پسینی، غیر ضروری و تجربی علّیت، تلاش می کند شکاف میان این دو دسته قانون را با اصل پیشینی و نظام بخش غایتمندی پُر کند که اصول مکانیسم و ارگانیسم (غایت شناسی) از کاربردهای آن هستند و می کوشد بدین وسیله تبیین ایدئالیسم استعلایی خود از علّیت تجربی را تکمیل کند که عبارت است از اینکه ما قانون عام علّیت را مستقل از قوانین تجربی خاصی داریم که قرار است در تجربه کشف شوند و اینکه علّیت همیشه به ادراک حسی برمی گردد.

واژگان کلیدی: علّیت تجربی، مکانیسم، ارگانیسم، غایتمندی، اصل نظام بخش، ایدئالیسم استعلایی

مقدمه

بعد از اینکه کانت با هشدار هیوم و اشکال او بر اصل علیت (principle of causality) از خواب جزمی‌مذهبان بیدار شد، در مقابل فلسفه جزمی (dogmatic) و متعالی (transcendent) پیش از خود، ایدئالیسم انتقادی (critical) و استعلایی (transcendental) خود را عرضه کرد (کانت، ۱۳۸۴: ۱۳۲). او در انقلاب کوپرنیکی خود در نقد عقل محض، علت را از مقولات محض فاهمه (pure categories of understanding) دانست که داده‌های حسی، با پدیدارشدن توسط صور شهود (forms of intuition) مکان و زمان، تحت آن مقولات قرار می‌گیرد؛ با دریافت ضرورت و کلیت، عینیت (objectivity) می‌یابد و درنهایت، شناخت یا تجربه حاصل می‌شود.

کانت، قانون علیت را حکمی پیشینی (a priori) و قوام‌بخش (constitutive) و مطلقاً ضروری می‌داند که بدون آن، طبیعت به‌عنوان ابژه حواس نمی‌تواند شناخته شود. او همچنین قوانین علی تجربی را پسینی (a-posteriori) و غیرضروری می‌داند. کانت در بخش پنجم از مقدمه و نیز بخش دیالکتیک حکم غایت‌شناختی از نقد قوه حکم، سخن از اصولی به میان می‌آورد که شرایط اندراج قوانین علی تجربی تحت قانون کلی و عام علیت را فراهم می‌کنند. این اصول، اصولی پیشینی و در عین حال نظام‌بخش (regulative) و به‌تعبیری اصول موضوعه (postulates) هستند.

بنابراین نقد قوه حکم مشتمل بر دستاوردی جدید است؛ زیرا در نقد عقل محض فرض بر این بود که در حوزه پدیدارها فقط یک نوع علیت وجود دارد؛ ولی در نقد قوه حکم، میان علیت مکانیکی

رایج در جهان غیرآلی و علیتی که رفتار خاص موجودات زنده و آلی را تبیین می‌کند، تمایز گذاشته می‌شود. به عبارت دیگر در نقد قوه حکم، سخن از اصل پیشینی و نظام‌بخش غایت‌مندی (purposiveness) طبیعت است که اصول مکانیسم و غایت‌شناسی از کاربردهای آن هستند و کانت با نظام‌بخش‌دانستن هر دوی آنها، تعارض میان مکانیسم و غایت‌شناسی را برطرف می‌کند (یوئینگ، ۱۳۸۸: ۳۰۴)؛ زیرا کانت از تصویر غایت‌مندانۀ طبیعت، به دلیل ذهنی‌بودنش چنان سخن می‌گوید که گویی (as if) تصویری از جهان فی‌نفسه (noumenal) است و بنابراین از هرگونه تعارضی با تصویر مکانیکی طبیعت برحذر است (ماحوزی، ۱۳۹۲: ۱۰۴). بر این اساس می‌توان گفت اهمیت نقد قوه حکم در این است که احکام غایت‌شناختی مطرح‌شده در آن، می‌تواند ابزاری مناسب برای دستیابی به تمامیت نظام‌مند شناخت در تفکر کانت باشند (Caygill, 1996: 389).

نکته اساسی در تلقی و برداشت کانت راجع به این موضوع، تمایزی است که قانون پیشینی قوام‌بخش با اصل نظام‌بخش در فلسفه کانت دارد. به این معنا که قانون پیشینی مانند قانون علیت، برای طبیعت است و طبیعت را تعیین می‌بخشد؛ در حالی که اصل نظام‌بخش به دنبال طبیعت می‌آید؛ نه اینکه آن را تعیین ببخشد. بر این اساس، کانت با دقت و تأکید هم از اعتبار اصل پیشینی علیت دفاع می‌کند و هم حدود آن را تعیین می‌کند.

بنابراین برای رسیدن به دیدگاه کانت درباره علیت تجربی علاوه بر آنالوژی دوم و آنتینومی سوم از نقد عقل محض و نیز نقد عقل عملی، باید به بخش پنجم از مقدمه و نیز بخش دیالکتیک حکم

ضرورتی ممکن است که نظم حوادث متوالی را تعیین می‌بخشد. به عبارت دیگر، کانت در این آنالوژی بنا دارد که تلقی و موضع هیوم را رد کند؛ با نشان دادن اینکه مفهوم علّیتی که هیوم زیر سؤال برده بود، درحقیقت به هیچ وجه صرف‌نظرکردنی و چشم‌پوشیدنی نیست، بلکه به‌عنوان شرط امکان تجربه مطلقاً ضروری است. مخصوصاً دلیل ضرورت مقوله علّیت این است که مقوله علّیت، معرفت توالی عینی را به‌عنوان آنچه متمایز از جریان صرفاً ذهنی تصورات ما در آگاهی است، ممکن می‌کند (Ibid: P4).

بنابراین آنالوژی دوم حل سؤال و مسئله هیوم را در ارتباط با توالی زمانی بر عهده می‌گیرد و به این پرسش می‌پردازد که ما چگونه می‌توانیم توالی عینی را از توالی ذهنی تمییز دهیم.

استدلال کانت این است: تنها تمایزی که می‌توانیم بیابیم این است که نظم و توالی بعضی از تمثالات و تصورات، برگشت‌پذیر نیستند؛ در حالی که نظم و توالی برخی دیگر از تمثالات و تصورات را می‌توانیم به هر شکل که بخواهیم در نظر بگیریم. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که برگشت‌ناپذیری دال بر ضرورت است و توالی ضروری آن نوع توالی است که به‌واسطه مقوله علّیت تعیین و ایجاب می‌شود. از این رو کانت این را برهانی برای علّیت می‌داند (یوئینگ، ۱۳۸۸: ۱۹۶). بر این اساس، کانت با عرضه تصویری متعین و مکانیکی از طبیعت، هرگونه عمل سرسری و به عبارت دیگر، بدون علت در طبیعت را نامعقول دانسته است و بدین ترتیب تنها از منظر قاعده علّیت و ضرورت مکانیکی است که می‌توان پدیدارهای طبیعی را مطالعه کرد. این ادعا به‌ظاهر با ادعای کانت در نقد قوه حکم مغایر است؛

غایت‌شناختی از نقد قوه حکم مراجعه کرد که در این نوشته قصد داریم به آنها بپردازیم.

آنالوژی دوم

مشهور است که کانت در آنالوژی (analogy) دوم، برهانی از نوع برهان استعلایی را برای اصل علّیت (طبیعی یا تجربی) ارائه می‌دهد که او آن را با عناوین مختلف «اصل تولید» و «اصل توالی زمان مطابق با قانون علّیت» می‌نامد (Burchdahl, 1965: 187).

اهمیت این آنالوژی در کنار آنالوژی سوم این است که این دو آنالوژی، بخش اساسی و هسته مرکزی در هدف نظام‌مند (systematic) نقد عقل محض هستند؛ زیرا این دو آنالوژی شرایط پیشینی و استعلایی امکان تجربه عینی را تأمین می‌کنند. کانت این هدف مهم را با تأسیس ضرورت، به‌ویژه ضرورت دو مقوله مهم، یعنی علّیت (در آنالوژی دوم) و واکنش متقابل (در آنالوژی سوم) انجام می‌دهد. بنابراین کانت استدلال‌های مطرح‌شده در این دو آنالوژی را به‌عنوان کمک اصلی برای هدف عمده‌اش در نقد عقل محض راجع به تأسیس شرایط امکان تجربه می‌بیند؛ یعنی شرایط استعلایی‌ای که تجربه و شناخت تجربی براساس آن شرایط، امکان تحقق پیدا می‌کند و بدین ترتیب شناخت عینی حاصل می‌شود (Watkins, 2005:11).

کانت در آنالوژی دوم در صدد پاسخ به انکار هیوم نسبت به اصل علّیت است؛ هیومی که عقیده داشت اصل علّیت نه بدیهی و نه اثبات‌شدنی است؛ پس ما هرگز نمی‌توانیم از چیزی جز صرف توالی و تقارن آگاهی یابیم. کانت در پاسخ می‌کوشد اثبات کند خود آگاهی از توالی، فقط از طریق آگاهی از

ادعایی که به مطالعه ارگانیزم‌ها می‌پردازد و طبیعت به‌عنوان یک کل را مبنای علتی دیگر مطالعه می‌کند (ماحوزی، ۱۳۸۹: ۱۴۱). اما تلاش این مقاله بر آن است که بیان کند دیدگاه کانت در نقد قوه حکم، تکمیل‌کننده دیدگاه کانت در مورد علیت تجربی است؛ نه مغایر با آن.

آنتینومی سوم (و نقد عقل عملی)

برخلاف آنچه مشهور است مبنی بر اینکه آنتینومی (antinomy) سوم میان علیت و آزادی، ناسازگاری میان اصل عقلانی و اخلاقی است، این آنتینومی برآمده از خود علیت است؛ یعنی ناسازگاری میان مفروضات یا مسلمات، اصل علیت فاهمه از یک طرف و نتایج این اصل از طرف دیگر.

بنابراین اگرچه این آنتینومی عمدتاً به مسئله آزادی یعنی منشأ خودانگیخته (spontaneity) در جهان می‌پردازد، برهان برابرنهاد، فقط به مسئله جهان‌شناختی علت نخستین اشاره می‌کند (Kemp 1918: 495). یعنی کانت در آنتینومی سوم بر تفکیک علیت طبیعی یا فاهمه از علیت آزادی یا عقل تأکید کرده و این دو علیت را دو علیت مستقل از هم معرفی می‌کند (ماحوزی، ۱۳۸۸: ۱۱۸)؛ اما اینطور نیست که این آنتینومی فقط به مسئله علیت آزادی و نسبت آن با علیت طبیعی و تجربی بپردازد؛ بلکه می‌توان از این آنتینومی برای تبیین دیدگاه نهایی کانت درباره خود علیت طبیعی و تجربی هم استفاده کرد.

شیوه کانت در این آنتینومی همچون سایر آنتینومی‌ها این‌گونه است که برنهاد (thesis) و برابرنهاد (antithesis) را براساس پیش‌فرض رئالیسم استعلایی بیان می‌کند و در ادامه، راه‌حل خود را

براساس ایدئالیسم استعلایی مطرح می‌کند. یعنی براساس نظر کانت فقط ایدئالیسم استعلایی است که می‌تواند این آنتینومی و تعارض میان برنهاد و برابرنهاد را حل کند. به عبارت دیگر، تنها راه ممکن برای برون‌رفت از این آنتینومی، تمایز گذاشتن میان پدیدار (phenomenon) و شیء فی‌نفسه (noumenon) است؛ به این صورت که علیت در جهان پدیداری است؛ در حالی که آزادی به جهان شیء فی‌نفسه تعلق دارد. کانت این مطلب را این‌گونه خلاصه می‌کند:

اگر پدیدارها، همان اشیاء فی‌نفسه باشند، در نتیجه آزادی ممکن نیست حفظ شود (کانت، ۱۳۸۷: A536, B564). لکن اگر ضرورت طبیعی را منحصرراً به پدیدارها نسبت دهیم و اختیار را صرفاً به اشیاء فی‌نفسه، در آن صورت با فرض یا قبول هر دو نوع علیت در زمان واحد، هیچ تناقضی پیش نخواهد آمد (کانت، ۱۳۸۴: ۱۹۲).

پس خلاصه استدلال ایدئالیسم استعلایی کانت در آنتینومی سوم این است که در مورد موجودات ذی‌شعور و عقلانی، یا در عموم موجوداتی که در آنها علیت، از آن حیث که شیء فی‌نفسه هستند، ضرورت پیدا می‌کند، هر نوع تغییر و رویدادی در جهان پدیدارها بدون نوعی خودانگیختگی (spontaneity) و امری که غیرقابل‌شناخت باشد، غیرقابل‌اندیشیدن است و بدین ترتیب به تعبیر خود کانت، مشکل اساسی مابعدالطبیعه برطرف می‌شود.

خواننده از اینجا بدین نکته پی خواهد برد که وقتی من در تبیین اختیار، آن را قوه‌ای می‌دانم که حادثه‌ای را صرفاً به طبع خود (spontaneously) ابتدا می‌کند، دقیقاً بر مفهومی انگشت‌نهادم که مشکل مابعدالطبیعه است (کانت، ۱۳۸۴: ۱۹۳).

سلسله‌ای از امور مشروط و شرط‌های آنها ادامه می‌یابد و به جایی منتهی نمی‌شود؛ اما کل چنین سلسله‌ای هرگز ممکن نیست در ادراک حسی انسان عرضه و داده شود (Lindsay, 1909: 81).

به نظر کانت، پدیدارها فقط تا جایی نیاز به تبیین دارند که شرایط تبیین آنها در ادراک حسی داده می‌شود؛ اما هرچه که ممکن است در آنها موجود شود، اگر به مثابه «کل» مطلق درک شود، هرگز نمی‌تواند درک شود؛ زیرا آنها به صورت «کل» به ادراک ما عرضه و داده نمی‌شوند. بر این اساس، خود «کل» چیزی است که تبیین آن در مسائل استعلایی عقل لازم و مورد نیاز است.

بنابراین، زمانی که ما تلاش می‌کنیم درباره آنچه در طبیعت گنجانیده شده است، به مثابه «کل» بیندیشیم، نمی‌توانیم راجع به آن «کل» بیندیشیم؛ یعنی نمی‌توانیم آن را به عنوان چیزی فراهم شده از پدیدارهایی مجزا و جدا ملاحظه کنیم که فاهمه در ادراک، تشخیص و تمییز می‌دهد و مطابق اصل علیت، آنها را متصل و ترکیب می‌کند و در نهایت وحدت می‌بخشد.

دلیلش این است که نقطه اساسی تمایز میان پدیدار و شیء فی نفسه این است که فاهمه (understanding) فقط به آن چیزی می‌پردازد که ادراک حسی به آن تعلق دارد؛ چه آن چیزی که ادراک می‌شود، ذهنی باشد یا غیرذهنی. به نظر کانت، تنها تجربه ممکن است که می‌تواند واقعیت را به فهم یا مقولات فاهمه ما برساند. هیچ چیزی واقعاً به ما عرضه و داده نمی‌شود؛ مگر ادراک حسی و بسط تجربی از یک ادراک حسی به ادراکات حسی ممکن دیگر.

بدین ترتیب این آنتینومی، خودانگیختگی علت آزاد و مطلق را در تعارض با تعیین صرف و کامل قوانین طبیعت قرار می‌دهد... این برای تأکید بر این مطلب است که علیت آزادی، اگرچه به وسیله علیت طبیعی، مشروط و مقید می‌شود، اما به آن تقلیل (reduction) پیدا نمی‌کند. بنابراین، قوانین علیت طبیعی، محدود به پدیدارها می‌شوند و ممکن نیست شامل اعیان و اشیاء آن سوی حس و تجربه باشند (Caygil, 1996).

در تفسیر مشهور، کانت تلاش می‌کند با تمایز میان پدیدار و شیء فی نفسه، راهی را برای گذر از این معما باز کرده و ما را قادر کند که هر دو وجه آنتینومی را امری درست بدانیم؛ البته در قلمروهای مختلف، و مطابق این استدلال، او بر سازگاری علیت و آزادی در یک عمل اصرار می‌کند.

به نظر می‌آید که این مطلب را باید در ماهیت واقعی ایدئالیسم نقدی (critical idealism) کانت دنبال کنیم. لازم است توجه شود که کانت چگونه این تمایز را تصور می‌کند؛ همان‌طور که اصل علیت را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به نظر او، این آنتینومی مبتنی بر این استدلال است که اگر مشروط عرضه و داده شود، کل سلسله شرایط هم عرضه و داده می‌شود. به نظر او، این تا آنجا معتبر است که ما راجع به اشیاء همان‌طور که هستند صحبت می‌کنیم؛ بدون اینکه پرسیم که آیا ما می‌توانیم به شناخت آنها دست یابیم یا نه؟ و اگر می‌توانیم به چنین شناختی دست یابیم، این دستیابی چگونه انجام می‌شود؟

در اسناد دادن چیزی به علتش، امر مشروط در ادراک حسی (perception) عرضه و داده شده و به «شرطی» مرتبط و متصل می‌شود که آن «شرط» نیز در ادراک حسی عرضه و داده شده باشد و چنین

بر این اساس، از نظر کانت در مورد امور واقعی در زمان گذشته، این گونه می‌توان گفت که شیء‌های واقعی در زمان گذشته در عین و متعلق استعلایی تجربه‌ای عرضه و داده شده‌اند؛ ولی برای ما آنها فقط تا آنجا اعیان و متعلقات هستند و تا آنجا در زمان گذشته واقعی‌اند که ما تصور کنیم یک سلسله قهقرایی از دریافت‌های حسی ممکن (خواه این تصور از طریق تاریخ برای ما حاصل شود و یا از طریق دنبال کردن سلسله‌ای از علت‌ها و معلول‌ها) مطابق با قانون‌های تجربی به سلسله و رشته‌ای زمانی که سپری شده است، به‌مثابه شرط زمان کنونی می‌انجامد؛ ولی این سلسله نیز فقط در ارتباط و پیوستگی با یک تجربه ممکن است که به‌مثابه واقعی متصور می‌شود؛ نه فی‌نفسه؛ آنچنان که همه رویدادهای سپری‌شده پیش از وجود ما، در زمان‌های دور و دراز و به‌یادنیاوردنی، حاکی از چیز دیگری نیستند؛ مگر امکان بسط زنجیره تجربه، از دریافت حسی کنونی، به شرط‌هایی که این دریافت حسی کنونی را در زمان تعیین می‌کنند.

علت شرط‌های تجربی این بسط و اینکه ما در این سیر قهقرایی به چه علت‌هایی ممکن است برسیم و اینکه تا کجا ممکن است چنین علت‌هایی را بیابیم، استعلایی است و به‌طور ضروری بر ما ناشناخته باقی می‌ماند. ولی ما به این علت استعلایی کار نداریم؛ بلکه فقط به قاعده بسط تجربه می‌پردازیم که در آن، برابر ایستاها به‌صورت پدیدارها به ما داده می‌شوند.

استدلال کانت این است که اگر پیش از ادراک حسی، «پدیدار» را یک شیء واقعی بنامیم، این بدین معناست که یا ما در بسط تجربه باید به چنین ادراک حسی برخورد کنیم و یا اینکه اصلاً معنایی ندارد؛ زیرا درحقیقت هنگامی می‌توان گفت که

این مطلب را کانت در بهره ششم از آنتینومی نقد عقل محض (ایدئالیسم استعلایی به‌مثابه کلید فروگشایی دیالکتیک کیهان‌شناختی) بیان می‌کند:

ما هیچ چیز را نمی‌توانیم با حس دریابیم؛ مگر هنگامی که آن چیز پدیدار شود (کانت، ۱۳۸۷: ۵۰۴A، ۵۰۶B). این فقط تجربه ممکن است که می‌تواند به مفاهیم ما واقعیت ببخشد. بدون تجربه ممکن، هرگونه مفهوم، فقط یک ایده (idea) است؛ ایده‌ای بدون صدق و بدون ارتباط با گونه‌ای عین و متعلق (object) شناخت (همان: ۵۱۷ B، ۴۸۹A). توضیح سخن کانت این است که وقتی مفهومی در ذهن ما ایجاد می‌شود، مادامی که تبدیل به تجربه ممکن نشود، یعنی تحت صور شهود و مقولات فاهمه قرار نگیرد، در حد یک ایده باقی می‌ماند و هیچ رابطه‌ای با عین و متعلق شناخت نخواهد داشت و بدین ترتیب مطابقت با آن هم نخواهد داشت و صدقی هم روی نخواهد داد.

به‌تعبیر خود کانت، پدیدارها، تصورات محض‌اند که فقط به‌مثابه ادراکات حسی می‌توانند حاکی از یک عینی واقعی باشند (همان: ۵۲۳B). به‌نظر او، واقعی هر آن چیزی است که با گونه‌ای ادراک حسی مطابق با قوانین بسط تجربی در یک سلسله واحد قرار گیرد (همان: ۴۹۳A).

او توضیح می‌دهد که هیچ چیزی جز ادراک حسی و بسط تجربی از آن ادراک حسی ممکن، به ادراک‌های حسی ممکن دیگر، به‌صورت واقعی به ما عرضه و داده نمی‌شود؛ زیرا پدیدارها فی‌نفسه، همچون تصورات محض، فقط در ادراک حسی واقعی‌اند و ادراک حسی هم در عمل چیزی نیست، مگر یک تصور تجربی؛ یعنی همان پدیداربودن (همان: ۴۹۳A).

محض واقعی کنار گذاشته می‌شود، و نیز اینکه هر واقعیتی قابل استنتاج از یک اصل خواهد بود، مستلزم این است که شناخت در زمان، کاملاً قادر باشد از ادراک حسی درگذرد و به آن سوی ادراک حسی برود؛ در حالی که به نظر کانت، چنین چیزی امکان ندارد.

پس بدون ادراک حسی، هیچ مبنایی برای نتایج نمی‌ماند و همراه با ادراک حسی، ماده مشهود واقعیت، اساس هر قانون خاص یا جزئی علیت، خواهد بود. پس ما فقط می‌توانیم آنچه را می‌تواند مشاهده شود، توصیف کنیم؛ یعنی مشاهده می‌شود که «این» به «آن» تغییر می‌یابد. اما اینکه «آن» چگونه تغییر می‌کند، نمی‌تواند تبیین شود. بنابراین توالی علی درنهایت مبتنی بر توالی مشهود است؛ توالی ای که به تعبیر کانت درنهایت برای ما ناشناخته و خودانگیخته باقی می‌ماند (کانت، ۱۳۸۷: ۶۶۶، ۶۲۱).

بر اساس دیدگاه کانت در نقد عقل عملی، مبنای استنتاج این قوه ناشناختنی اصل اخلاق است. به نظر کانت هیچ تجربه‌ای قادر نیست که این قوه را اثبات کند؛ ولی عقل نظری ناگزیر است لااقل امکان آن را مفروض بگیرد؛ زیرا فقط بدین صورت است که عقل می‌تواند امر نامشروط در سلسله زنجیره علیت را در میان ایده‌های جهان‌شناختی‌اش بیابد و بدین ترتیب دچار تناقض و تعارض با خود نشود. مراد کانت از این قوه، قوه اختیار است.

بر این اساس، تعیین علیت موجودات در عالم حس، هرگز نمی‌تواند تعیین نامشروط باشد و با این حال، برای هر مجموعه‌ای از شرط‌ها، باید علیتی نامشروط وجود داشته باشد که کاملاً به واسطه خودش موجب شده است. بنابراین تصور اختیار به عنوان خودانگیختگی مطلق، نه صرفاً یک نیاز، بلکه

پدیدار، فی حد نفسه و بدون هرگونه رابطه با حس‌های ما و تجربه ممکن، وجود دارد که سخن بر سر یک شیء فی نفسه باشد؛ در حالی که در اینجا سخن صرفاً بر سر پدیدار در مکان و زمان است که هیچ‌کدام از آن دو، تعینات شیء فی نفسه نیستند (همان، A493, B522).

از این عبارتها می‌شود فهمید که تمایز میان پدیدارها و اشیاء فی نفسه برای فهم کانت از علیت بسیار مهم است؛ زیرا این تمایز به تمایز میان ادراک حسی و فاهمه مربوط می‌شود.

کانت میان تجربه به معنای صرفاً ترکیب سطحی ادراکات حسی و تجربه‌ای که از حد ادراکات حسی بسی فراتر می‌رود و به احکام تجربه سطحی اعتبار می‌بخشد و از این لحاظ مستلزم وحدت محضی از فاهمه است که مقدم بر تجربه است، فرق می‌گذارد (کانت، ۱۳۸۴: ۱۵۲).

استفاده از فاهمه در شناخت، ادراک حسی را پیش‌فرض می‌گیرد و به آن برمی‌گردد. فاهمه یا فهم در حالی که مطابق با اصل علیت عمل می‌کند، فقط به کشف «قواعدی در بسط تجربه» می‌پردازد. بنابراین فاهمه یا فهم هیچ تغییری را نمی‌تواند تبیین کند؛ مگر تغییری که ادراک حسی شده است. آن می‌تواند قواعدی را در آن تغییر کشف کند و بدین ترتیب فقط تا آنجا که قواعدی را کشف می‌کند، می‌تواند ادراک حسی را پیش‌فرض گیرد و یا به عبارتی انتظار آن را کشد؛ نه فراتر از آن.

اما از طرف دیگر، حرکت اندیشه همیشه از ادراک به ادراک است؛ به تعبیر کانت بسط از این ادراک ممکن به ادراک ممکن دیگر است. بنابراین هر تلقی و برداشتی راجع به علیت که فرض می‌گیرد در بسط یا فرایند شناخت، هر برداشتی راجع به ماده

ولی به این ترتیب فقط صورت مسئله عوض می‌شود؛ زیرا خود تخیل و فاهمه از حیث طبیعت متفاوت اند و توافق میان این دو قوه فعال به همان اندازه مرموز است (همان‌طور که هماهنگی میان فاهمه و عقل مرموز است) (دلوز، ۱۳۸۶: ۵۳).

مطلب دیگر اینکه ادراک حسی مورد نظر کانت آیا به معنای عمل ادراک است یا عین و متعلق ادراک شده؟ تأکید بر اینکه علّیت فقط به عمل ادراک مربوط است و نه به آنچه ادراک می‌شود، هیچ مسئله‌ای را حل نمی‌کند. اما این، عنصری مهم در شناخت است که فاهمه آن عناصر را در زنجیره و تسلسلی درک شده که ما تمییز و تشخیص داده ایم متصل و مرتبط می‌کند که همان ترکیب تصورات ما می‌باشد. این واضح نبودن (میان عمل ادراک و عین ادراک شده) حتی ممکن است در راه حل کانت راجع به ارتباط علّیت و آزادی هم ردیابی شود؛ اما این، اهمیت تمایز ادراک حسی و فاهمه را به عنوان راه‌حلی برای آنتینومی سوم باطل نمی‌کند. از این نظر ممکن است توجیهی برای عبارات کانت راجع به سازگاری علّیت و آزادی یافت شود. تمام آنچه قانون علّیت اقتضا می‌کند، این است که خودانگیختگی یا آزادی ممکن نیست در ترکیب تجربه شناخته شود؛ اما اگر در تمام کاربردهای علّیت، اصل مورد نظر این است که تا آنجا که عینی شبیه اعیان دیگر است، علت مشابهی دارد، علّیت در مورد عین و متعلق منحصر به فرد به کار نخواهد رفت. بنابراین انسان تا آنجا که در کنش و عمل، عاملی (agent) فی‌نفسه به عنوان فرد آگاه است، موضوع برای قانون علّیت نیست؛ بلکه تنها زمانی که انسان می‌خواهد کنش‌های خودش یا هرکس دیگری را توصیف و تبیین کند، او می‌تواند این کار را فقط برحسب شباهت آنها با

تا حدی که به امکان آن مربوط است، یک اصل تحلیلی عقل نظری محض است. ولی به هیچ وجه نمی‌توان در تجربه، نمونه‌ای برای آن یافت؛ زیرا در میان علل اشیا به عنوان پدیدار، هیچ‌گونه علّیتی یافت نمی‌شود که به شکل نامشروط خودش را ایجاد کند. پس به نظر کانت، در حقیقت از طریق این اصل [اخلاق]، اصولاً شناختی از ماهیت فاعلی که چنین علّیتی بدان منسوب شده است، پیدا نمی‌کنم؛ ولی مشکل را از سر راه برمی‌دارم. یعنی اگرچه عقل نظری به هیچ شناختی در این مورد نمی‌رسد، عقل عملی محض این جای خالی را با یک قانون مشخص علّیت در عالم معقول، یعنی قانون اخلاق پر می‌کند و به عبارت دیگر کانت، مبدأ ایجادکننده اراده را به مرتبه معقول موجودات منتقل کرد (کانت، ۱۳۸۵: ۸۲-۸۰).

بنابراین با بررسی آنتینومی سوم به این نکته پی می‌بریم که شناخت ما محدود به پدیدارهاست؛ پس مفاهیم فاهمه ما همیشه فقط به چیزی اشاره دارند که به ادراک حسی درمی‌آید؛ به‌طور مثال، فاهمه که براساس اصل علّیت عمل می‌کند، قوانین فرایند و بسط تجربه را کشف می‌کند. به عبارت دیگر فاهمه به هیچ وجه تغییر را تبیین نمی‌کند؛ بلکه تغییری را تبیین می‌کند که به ادراک حسی در آمده است.

اما در اینجا این پرسش پیش می‌آید که کانت چگونه میان فاهمه و ادراک حسی ارتباط برقرار می‌کند؟

او برای آنکه توضیح دهد چگونه حساسیت منفعل با فاهمه فعال توافق دارد، به ترکیب و شکل‌واره (schema) سازی تخیل (imagination) متوسل می‌شود که به شکل پیشین و مطابق با مفاهیم فاهمه در مورد صورت‌های حساسیت به کار می‌روند.

طبیعت است، پیشینی و تنظیمی و به تعبیری اصل موضوع می‌نامد (کانت، ۱۳۸۳: ۷۷، ۷۸).

بر اساس عبارت‌های کانت می‌توان گفت که اصل غایت‌مندی طبیعت (در کثرت قوانین تجربی‌اش) ویژگی‌های زیر را دارد:

۱- برای فاهمه انسان؛ اصلی کاملاً امکانی است؛ به تعبیر کانت قوه حاکمه، هماهنگی طبیعت با قوه شناسایی ما را برای تأمل خویش درباره طبیعت، موافق با قوانین تجربی آن، به شکل پیشین پیش فرض می‌گیرد؛ اما فاهمه این هماهنگی را به لحاظ عینی، امکانی می‌شناسد (همان: ۸۰).

۲- برای قوه حاکمه؛ اصلی استعلایی است؛ زیرا قوه حاکمه تأملی، این اصل استعلایی به عنوان قانون را فقط از خودش می‌تواند به دست آورد و نمی‌تواند آن را از خارج کسب کند (زیرا در این صورت قوه حاکمه تعیینی می‌بود) و نیز نمی‌تواند آن را برای طبیعت مقرر دارد؛ زیرا تأمل درباره قوانین طبیعت موافق با طبیعت تنظیم می‌شود؛ اما طبیعت موافق با شروطی که ما می‌کوشیم طبق آنها به مفهومی از طبیعت نایل شویم، مفهومی که نسبت به طبیعت کاملاً امکانی است، تنظیم نمی‌شود (همان: ۷۳).

۳- پیشینی است؛

زیرا برای پیوند محمول با مفهوم تجربی موضوع حکمش به هیچ تجربه بیشتری نیاز نیست؛ بلکه این پیوند می‌تواند کاملاً به شکل پیشین ادراک شود (همان: ۷۶).

به عبارت دیگر غایت‌مندی طبیعت یک مفهوم خاص پیشین است که منشأ آن فقط در قوه حاکمه تأملی قرار دارد؛ زیرا نمی‌توانیم محصولات طبیعت را چنان تلقی کنیم که گویا طبیعت در آنها با غایات

کنش‌های دیگر انجام دهد و تا آنجا که آنها به عنوان مشابه کنش‌های دیگر ملاحظه می‌شوند، آنها علت‌ها و معلول‌های مشابه و یکسانی دارند (Lindsay, 1909: 85).

این نکته جالب توجه است که تمایز میان فاهمه و ادراک حسی، ارتباط میان اصل عام علّیت با مصادیق تجربی خاص را تبیین می‌کند؛ اما این مطلب به صورت خاص در قلمرو تحقیق کانت در نقد عقل محض نیست؛ بلکه مسئله نقد قوه حکم است.

نقد قوه حکم

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، بحث مربوط به علّیت در نقد قوه حکم را در دو بخش می‌توان دنبال کرد:

الف) بخش پنجم از مقدمه نقد قوه حکم

کانت در بخش پنجم از مقدمه نقد قوه حکم، سه مرحله کلی در علّیت را بیان می‌کند:

۱. مرحله اول، همان قانون عام علّیت است که مطابق آن همه تغییرات مطابق قانون اتصال و پیوستگی علت و معلول انجام می‌شوند. کانت این قانون عام را اصل پیشینی و مقوم می‌نامد و استدلالی که در آنالوژی‌های تجربه بررسی می‌شود، فقط در مورد همین اصل است.

۲. مرحله دوم، قوانین تجربی علّیت است که با مشاهده شرایط و اوضاع خاص کشف می‌شوند.

۳. مرحله سوم که میان دو مرحله قبل است، همان اصلی است که در نقد قوه حکم به صورتی خاص‌تر بررسی می‌شود. این اصل، علم را در تلاشش برای تقلیل به وحدت کثرت قوانین خاص هدایت می‌کند. کانت این اصل را که اصل غایت‌مندی

است و نیز برای پژوهش در مورد آنها وجود نخواهد داشت (همان: ۸۰).

در تبیین معنای این ضرورت در دیدگاه کانت باید به این نکته توجه شود که تفاوت اصول قوه تأملی با اصول تعینی فاهمه این است که اصول تأملی مانند اصول عقل، اثبات را نمی‌پذیرند؛ حتی زمانی که پیش‌فرض آنها ثابت می‌کند که اجتناب‌ناپذیر هستند. بنابراین اعتبار آنها همچنان به‌طور احتمالی یا ظنی (problematic) باقی می‌ماند (Harper, 1984: 85).

۷- ناشناخته است؛

به‌نظر کانت ضروری است که بپذیریم چنین وحدتی وجود دارد؛ بی‌آنکه بتوانیم کنه آن را ادراک یا آن را اثبات کنیم (همان: ۷۹).

به‌تعبیر کانت ما نمی‌دانیم که آیا چنین اصل و مفهومی، مفهومی عقلی‌نما و از نظر عینی تهی است و یا اینکه مفهومی عقلی است؛ به‌طوری که واضع یک شناخت و برخوردار از تأیید عقل بوده (همان: ۳۶۲) و شناختی مؤید به تجربه است؛ زیرا واقعیت عینی مفهوم یک غایت طبیعی، از طریق عقل اثبات‌شدنی نیست.

۸- تنظیمی است؛

به‌تعبیر کانت، غایت‌مندی نه مفهومی تقویمی برای قوه حاکمه تعینی، بلکه مفهومی صرفاً تنظیمی برای قوه حاکمه تأملی است (همان).

زیرا به‌نظر او، مفاهیم یا اصول تنظیمی یا نظام‌بخش، مفاهیم یا اصولی هستند که موجب معرفت به اعیان مقابل و مابه‌ازای خود نمی‌شوند؛ بلکه فقط کارشان ایجاد وحدت منظم است که در این جریان منظم‌کردن، مفهوم به‌عنوان اصل تنظیمی وحدت یا اتحاد عمل می‌کند (همان: ۳۱۰، ۳۱۱). کار

نسبتی دارد؛ بلکه فقط می‌توانیم این مفهوم را برای تأمل درباره طبیعت از نظر پیوند پدیدارها در آن (پیوندی که مطابق قوانین تجربی داده شده است)، به کار بریم (همان: ۷۴).

۴- تأملی است؛

زیرا قوه حاکمه که نسبت به چیزهای تابع قوانین ممکن (اما نه هنوز مکشوف) تجربی، صرفاً تأملی است باید در باب طبیعت درباره این چیزها طبق یک اصل غایت‌مندی برای قوه شناخت ما تفکر کند که در دستورهای گفته‌شده قوه حاکم بیان شده است (همان: ۷۸، ۷۹). پس این اصل نه اصلی برای قوه حاکمه تعینی، بلکه صرفاً اصلی برای قوه حاکمه تأملی است (همان: ۸۱).

۵- دستور ذهنی، قوه حاکمه است؛

این مفهوم استعلایی از غایت‌مندی طبیعت، نه مفهومی طبیعی است، نه مفهومی متعلق به اختیار؛ زیرا هیچ چیزی به عین (طبیعی) نسبت نمی‌دهد؛ بلکه حاکی از تنها شیوه‌ای است که ما باید طبق آن، به تأمل درباره اعیان طبیعت به‌قصد تجربه‌ای سرتاسر منسجم بپردازیم و بنابراین یک اصل (یا دستور) ذهنی قوه حاکمه است (همان: ۷۹).

۶- ضروری و اجتناب‌ناپذیر است؛

این اصل یا قاعده باید توسط فهم به‌عنوان قانون و امری ضروری تعقل شود؛ زیرا در غیر این صورت هیچ نظمی از طبیعت را نمی‌سازد؛ گرچه فهم و فاهمه هرگز نتواند ضرورت آن را شناسایی یا ادراک کند (همان: ۷۹).

زیرا بدون این پیش‌فرض، هیچ نظمی در طبیعت موافق با قوانین تجربی و در نتیجه هیچ رشته هدایت‌کننده‌ای برای تجربه‌ای که به‌وسیله این قانون و امثال این قانون با تمام گوناگونی‌شان ترتیب یافته

شیوه‌های مختلفی قرار دارد که جهان، متناسب و مطابق با قوه‌های ذهنی مختلفی که ما داریم، برای ما ظاهر می‌شود. برای قوه فاهمه، تمام اشیاء مادی مورد پذیرش تحلیل مکانیکی هستند؛ در حالی که برای قوه حکم، بعضی از اشیاء مادی، مورد پذیرش تحلیل غایت‌شناختی هستند (Wicks, 2007, pp184,185).

به نظر کانت، در مورد قوه حاکمه تعینی، دیالکتیک و آنتینومی احکام امکان ندارد؛ زیرا این قوه به خودی خود قانون‌گذار نیست و کارش فقط تابع‌سازی تحت قوانین داده‌شده یا مفاهیم به‌عنوان اصول است. بنابراین هیچ‌گاه در معرض خطر هیچ آنتینومی خاصی در اصولش قرار ندارد. این قوه هرگز نمی‌تواند (دست‌کم از نظر اصول) با خود ناسازگار (paradoxical) شود (کانت، ۱۳۸۳: ۳۴۷).

اما قوه حاکمه تأملی در معرض دیالکتیک و آنتینومی احکام است؛ زیرا از آن رو که این قوه دستورهای ضروری خویش را برای شناخت قوانین طبیعت در تجربه دارد، میان این دستورهای ضروری، ممکن است تعارضی و در نتیجه آنتینومی‌ای موجود باشد که برپایه آن دیالکتیکی ساخته می‌شود که هرگاه مبنای هر یک از دو دستور ناسازگار در طبیعت قوای شناختی قرار داشته باشد، ممکن است دیالکتیکی طبیعی نامیده شود و نمود یا توهمی است اجتناب‌ناپذیر که باید از طریق نقد، آشکار و حل شود تا موجب گمراهی نشود (همان: ۳۴۸).

کانت توضیح می‌دهد که از یک طرف، ما به هیچ وجه نمی‌توانیم امکان‌نداشتن تولید محصولات سازمند طبیعت به کمک مکانیسم صرف طبیعت را ثابت کنیم؛ چون تنوع بی‌پایان قوانین طبیعی خاص را که برای ما امکانی هستند (زیرا فقط به شکل تجربی شناخته می‌شوند)، طبق مبنای درونی اساسی و

این نوع مفاهیم و اصول، وحدت‌بخشیدن به کل شناخت ماست؛ اما مفاهیم یا اصول تقویمی یا قوام‌بخش، مفاهیم یا اصولی هستند که کاربردهای بنیان‌گذارانه یا تأسیسی دارند؛ به این معنا که ابژه‌های خود را تثبیت یا اثبات می‌کنند (لودویگ، ۱۳۸۷: ۱۸۸، ۱۸۷).

این ویژگی را کانت در بخش دیالکتیک قوه حاکمه غایت‌شناسی توضیح می‌دهد که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

ب) دیالکتیک احکام آنتینومی قوه حاکمه از نقد قوه حکم

پرسشی که کانت در «نقد قوه غایت‌شناختی» به آن می‌پردازد این است: تا چه میزان و حدی، مجاز و قانونی است که درباره طبیعت براساس اصطلاحات غایت‌شناختی یعنی پایان‌ها، هدف‌ها، یا غرض‌ها اندیشه کنیم؟ (Ginsborg, 2006: 455).

در بخش دیالکتیک قوه غایت‌شناختی، کانت متوجه این پرسش می‌شود که آیا تهافت میان علیت مکانیکی و علیت غایت‌شناختی (یعنی علیت در ارتباط با طرح‌ها و مقاصد پیشینی یا متقدم) به شکلی حل‌نشده متناقض است؟

این بخش از کتاب نقد قوه حکم، با بررسی یک آنتینومی که به نظر می‌آید حکم غایت‌شناختی تولید می‌کند، می‌پرسد که چگونه یک نفر می‌تواند به شکل سازگار بفهمد که (با ساختار ذهنی خاصمان) ما نیاز داریم به طور پیشینی فرض بگیریم هر چیزی در طبیعت به طور کامل بر حسب اصطلاحات مکانیکی قابل فهم است. حتی اگرچه ما در تجربه هم چنین اشیاء زنده‌ای را مشاهده می‌کنیم که به نظر می‌آید تحلیل مکانیکی را نقض می‌کنند، راه‌حل کانت در مورد این تضاد و تهافت در تشخیص راه‌ها یا

نقدی، رفتاری است موافق با قانون صرفاً برای قوه حاکمه تأملی (همان: ۳۶۱).

بنابراین از آن رو که به طور کلی، هرگاه عقل در حدود مشروع خود بماند و پا را از گلیم خویش فراتر نگذارد، کاربرد آن در خودماننده یا حلولی (immanent) است و هرگاه از این حدود فراتر رود، متعالی (transcendent) می شود (کانت، ۱۳۸۵: ۲۹)، می توان گفت که مفهوم شیء به عنوان غایتی طبیعی برای قوه حاکمه تعینی، متعالی است در صورتی که عین را توسط عقل ملاحظه کنیم (البته می تواند برای قوه حاکمه تأملی نسبت به اعیان تجربه، حال باشد)؛ زیرا نه می تواند از تجربه گرفته شود و نه برای امکان تجربه لازم است؛ در نتیجه هیچ چیز نمی تواند واقعیت عینی اش را محرز کند (کانت، ۱۳۸۳: ۳۶۴).

کانت توضیح می دهد که اگر ما دستور به اجتناب از کلیه احکام متعالی عقل محض را با دستور دیگری ربط دهیم که به ظاهر نقیض آن می نماید، این همانا تمسک به مفاهیمی است که در خارج از حیطه کاربرد حلولی (تجربی) واقع است و خواهیم دانست که جمع میان این دو ممکن است؛ لکن فقط و فقط در مرز کلیه موارد استعمال مشروع عقل؛ زیرا مرز هم به قلمرو تجربه تعلق دارد و هم به قلمرو موجودات ذهنی. در عین حال بدین نکته نیز پی می بریم که چگونه تنها فایده ای که این تصورات مهم دارند، این است که مرزهای عقل آدمی را معین می کنند، تا از یک سو شناخت تجربی را بی پایان گسترش ندهیم؛ چنان که گویی همه آنچه باید شناخت عالم طبیعت است و بس. و از سوی دیگر از مرز تجربه فراتر نرویم و سعی نکنیم درباره امور خارج از این مرز، که اشیاء نفس الامری هستند، حکمی صادر کنیم. ماندن

بنیادین آن درک نمی کنیم و بنابراین مطلقاً نمی توانیم به اصل درونی و کاملاً کافی امکان یک طبیعت دست یابیم؛ اصلی که در امر فوق محسوس قرار دارد. اما از طرف دیگر، به همان قدر نیز مسلم است که نسبت به قوای شناختی ما، مکانیسم صرف طبیعت نمی تواند هیچ مبنایی برای تبیین تولید موجودات سازمند فراهم کند. اما برای قوه حاکمه تأملی نیز این قضیه بنیادی کاملاً صحیح است که باید برای پیوندی چنین آشکار میان چیزها طبق علل غائی، علیتی غیر از مکانیسم، یعنی یک جهانی (هوشمند) را که موافق با غایات عمل می کند تعقل کند؛ اما برای قوه حاکمه تعینی این قضیه، قضیه ای شتاب زده و ثابت نشدنی خواهد بود (همان: ۳۵۲، ۳۵۱).

بنابراین، قوه حاکمه، به مثابه قوه حاکمه تأملی (بر پایه مبنایی ذهنی)، نه به مثابه قوه حاکمه تعینی (طبق اصلی عینی امکان اشیاء فی نفسه)، ناچار به اندیشیدن اصلی غیر از اصل مکانیسم طبیعی به عنوان مبنای امکان صور معینی در طبیعت است.

پس هر نمود و ظهوری از تعارض احکام میان دستورهای شیوه های تبیینی حقیقتاً فیزیکی (مکانیکی) و غایت شناختی (فنی) بر این پایه متکی است که ما قضیه ای بنیادی از قوه حاکمه تأملی را با قضیه ای بنیادی از قوه حاکمه تعینی، و خودآیینی اولی را (که دارای اعتبار صرفاً ذهنی برای استفاده عقل ما نسبت به قوانین تجربی خاص است) با دیگر آیینی دومی خلط می کنیم که باید خود را طبق قوانین (کلی یا جزئی) مأخوذ از فاهمه هدایت کند (همان: ۳۵۲).

به نظر کانت رفتار جزمی با یک مفهوم، رفتاری است موافق با قانون برای قوه حاکمه تعینی، و رفتار

طبیعت، باید صرفاً به تأملی بودن حکم تأکید داشته باشیم؛ زیرا فاهمه ما نمی‌تواند بی‌واسطه و به‌طور شهودی در این موارد به حقایق یقینی دست یابد و باید در کل این موارد فقط به داده‌های تجربی اکتفا کنیم. تصور نوعی غایت معقول ضروری همیشه در نزد ما در حد یک حکم ظنی و احتمالی باقی خواهد ماند؛ به‌ویژه در مورد آینده.

از این نظرگاه، امور را به دو شکل می‌توانیم درک کنیم: از یک طرف آنها را الزاماً در یک نظام مکانیکی تصور کنیم که با شناخت دقیق آن، امکان دخل و تصرف در امور را نیز به نفع خود به دست می‌آوریم. از طرف دیگر با توجه به نوعی شناخت در مورد کل امور، به نظر می‌رسد که همه آنها در جهت غایت خاصی سازمان یافته‌اند؛ حتی اگر این غایت همیشه برای ما ناشناخته بماند.

به نظر او مفهوم ارگانیسم، وضعیتی پرش‌برانگیز دارد. به دیگر سخن، ما هیچ دلیل یا مدرکی برای فرض وجود یا عدم ارگانیسم‌ها در دست نداریم. در واقع ممکن است که ارگانیسم‌ها یا غایات طبیعی وجود داشته باشند؛ اما این نیز ممکن است که هیچ‌یک از آنها اصلاً وجود نداشته باشند و در واقع چیزی مگر ماشین‌هایی پیچیده نباشند. او این را یک محدودیت ضروری فاهمه بشر می‌داند که ما نمی‌توانیم به طریق مکانیکی ارگانیسم را به‌طور کامل فهم کنیم (بیزر، ۱۳۹۱: ۱۷۷-۱۷۴).

«زیرا هرچه در طبیعت است، در اصل می‌باید برای غایت سودمندی مقرر شده باشد... [یعنی] هرچه در خصوص غایات نهایی طبیعت گفته شود چنین است (یعنی فقط حدس و گمان است)» (کانت، ۱۳۸۴: ۲۱۶).

در داخل این مرز تنها در صورتی ممکن است که حکم خود را صرفاً به رابطه‌ای محدود کنیم که میان این عالم با موجودی برقرار است که مفهوم آن، خود از هر شناختی که برای ما در درون این عالم حاصل شدنی باشد، فراتر است؛ زیرا بدین ترتیب ما هیچ‌یک از خصوصیات را که لازمه تصور متعلق‌های تجربه است به ذات آن وجود برین نسبت نخواهیم داد و در عوض این خصوصیات را به رابطه این موجود با عالم نسبت می‌دهیم و خود را تنها در حد یک تشبیه تمثیلی مجاز می‌شمریم که درحقیقت فقط به زبان مربوط می‌شود؛ نه به خود شیء (کانت، ۱۳۸۴: ۲۱۰).

بر این اساس، مفهوم غایتمندی طبیعت در محصولاتش برای قوه حاکمه انسان نسبت به طبیعت ضروری است؛ اما کاری به تعیین خود اعیان ندارد. بنابراین یک اصل ذهنی عقل برای قوه حاکمه است که به‌عنوان اصلی تنظیمی و نه تقویمی، برای قوه حاکمه انسانی ما همان اعتبار ضروری دارد که گویی اصلی عینی است (کانت، ۱۳۸۳: ۳۷۳).

کانت در مورد اصل غایت، هم ایدئالیسم (idealism) و هم رئالیسم (realism) را کنار می‌نهد و آنها را جزء فلسفه‌های جزمی تلقی می‌کند. به نظر او در این نحله‌ها اشتباه بزرگی رخ داده و جنبه کاملاً ذهنی حکم تأملی به فراموشی سپرده شده است و آن را با حکم تعیین‌بخش خلط کرده‌اند. به عقیده او، در کل فلسفه‌های جزمی سعی می‌شود حکم تأملی به یک حکم مقوم و تعیین‌بخش تبدیل شود.

غایتمندی در طبیعت هیچ‌گاه به‌طور عقلانی تفهیم و تبیین نمی‌شود و از محدوده امکانات ذهنی فراتر نمی‌رود. در تعارض میان دو نظر در مورد

این معنا است که اصول فاهمه فقط برای جهان تجربه ادراکی (ادراک حسی) ای معتبر است که آنها پیش فرض می گیرند و بدون ادراک حسی نمی توانند کاری انجام بدهند. اصل علیت اگر فی نفسه بدون ادراک حسی اخذ شود منجر به آنتینومی ها می شود و غیر قابل فهم خواهد بود. این مطلبی است که براساس آنتینومی سوم از نقد عقل محض به دست می آید.

نکته ای که در اینجا می توان گفت این است که کانت در آنالوژی های تجربه میان اصول ریاضیاتی و دینامیکی فاهمه تمایز قائل می شود.

(الف) اصول ریاضیاتی که به ترکیب همگن مربوط است.

(ب) اصول دینامیکی که به ترکیب ناهمگن مربوط است و بنابراین در مقایسه با اصول ریاضیاتی نظام بخش هستند.

اصول مقوله های کمیت و کیفیت، قطعیت شهودی دارند؛ ولی اصول مقوله های اضافه و جهت، قطعیت صرفاً استدلالی دارند؛ هرچند هر دو گروه از قطعیت کامل برخوردارند. از این رو من اصول مقوله های کمیت و کیفیت را اصول ریاضی می خوانم، و اصول مقوله های اضافه و جهت را اصول پویا (کانت، ۱۳۸۷: A162, B201).

بر این اساس، دشواری مسئله علیت این است که بفهمیم که چگونه می توانیم اصلی را ارائه دهیم که بدون تعیین آنچه باید تجربه کنیم، راجع به هر چیزی در تجربه حفظ می شود. بنابراین، این دو اصل، حدودی هستند که مسئله و مشکل مذکور باید در درون آنها حل شود (Lindsay, 1909: 86).

ما نمی توانیم ناهمگن را پیش بینی کنیم. ما فقط می توانیم آنچه را با تجربه حال ما یا هر تجربه دیگری همگن است، پیش بینی کنیم که مطابق نظر

بنابراین کانت در نقد قوه حکم اظهار می دارد که ایده ارگانسیم کلی می تواند پلی میان دوگانگی هایی باشد که خود وی میان امر ایدئال و امر واقعی، امر نومنال و امر فنومنال برقرار ساخته بود؛ یعنی مسئله ای که برای فلسفه نقدی سدراهی عبورناپذیر بود. به عبارت دیگر، اگر امر نومنال معقول، فعال و غیرزمان مند است و اگر امر فنومنال محسوس، منفعل و زمان مند است؛ پس چگونه این سپهرهای مجزا رابطه تأثیر و تأثر متقابل دارند؟ کانت در نقد قوه حکم در مقام پرداختن به این دوگانه انگاری، تصور ارگانسیم کلی را مسلم فرض می کند (بیزر، همان: ۱۷۲).

بر این اساس، تبیین های غایت انگارانه به مثابه آماده کردن راه برای تبیین های علی یا به مثابه پرکردن موقتی (یا شاید دائمی) شکاف های علی، کاربرد دارند. مفهوم ایده غایت در طبیعت به شکل روش شناسانه مفید است و ایده ضروری است؛ اما ایده ای که برخلاف مقولات، کاربرد عینی ندارد (Urmson and Ree, 1992: 163).

بیان نهایی درمورد دیدگاه کانت درباره علیت تجربی

حال با آنچه براساس آنتینومی سوم و نقد قوه حکم بیان شد، برداشت کانت راجع به علیت را در آنالوژی دوم می شود بیان کرد.

۱. پیشینی و مقدم بودن اصل کلی و عام علیت با کشف قوانین خاص علیت که تجربی هستند، سازگار است که این سازگاری و ارتباط براساس نقد قوه حکم تبیین می شود.

۲. محدود کردن علیت به پدیدارها در کنار معانی دیگری که ممکن است داشته باشد، لااقل به

برخی از ویژگی‌های آنها ارتباط‌های زمانی و مکانی آنها را تعیین می‌کند. ارتباط‌های زمانی و مکانی فی‌نفسه چیزی نخواهند بود و نظم یا توالی در زمان وجود نخواهند داشت، مگر اشیائی که در زمان رخ می‌دهند و بنابراین کل ترتیب زمان به نظر می‌آید که منوط به ویژگی خاص اعیان باشند. پس تجربه تغییر، تمایز میان توالی در عمل ادراک‌ها و ادراک توالی را در بر می‌گیرد. آن به‌نوبه خود دربرگیرنده توالی متعیّن است؛ یعنی اینکه دلیلی برای این تمایز وجود دارد؛ اما تعیّن نمی‌تواند از توالی در ادراک و یا ارتباط با زمان به‌صورت کلی حاصل شود؛ بلکه از ویژگی اعیان متوالی حاصل می‌شود.

پس کانت می‌تواند نتیجه بگیرد آنچه روی می‌دهد ادراکی است که به تجربه ممکن تعلق دارد و این تجربه، زمانی واقعی می‌شود که من‌پدیدار را آنچنان که با ملاحظه به مکان و زمانش تعیّن یافته است ملاحظه می‌کنم؛ یعنی به‌عنوان عینی که همیشه مطابق قاعده، در ارتباط و پیوستگی ادراک‌ها یافت می‌شود. ما اطلاعات پیشینی درباره قوانین علیّی خاص نداریم؛ بلکه ما می‌توانیم پیشاپیش بگوییم که هر تغییری که ما تجربه می‌کنیم، توسط ویژگی آنچه پیش از آن روی می‌دهد، تعیّن می‌شود.

بر این اساس، بررسی آنالوژی دوم نشان می‌دهد اینکه از طریق مراجعه به ادراک حسی می‌توانیم ارتباط اصل عام علّیت را به موارد تجربی خاص درک کنیم، برای فهم کانت از علّیت، خیلی اساسی است. این ارجاع و بازگشت ضروری علّیت به ادراک حسی نتیجه تلقی کانت از قانون تسلسل یا دوام و پیوستگی در هر تغییری است. کانت هیچ تغییر ناگهانی از الف به ب را نمی‌تواند بفهمد؛ بلکه آن فقط به‌مثابه نتیجه عمل مستمر علّیت در سرتاسر

کانت فقط می‌تواند شرایط عام تعیّن در زمان باشد. ما نمی‌توانیم آنچه را که در زمان معین خواهد بود، پیش‌بینی کنیم. ما فقط می‌توانیم آنچه هر تعیّنی در زمان را در بر خواهد داشت، پیش‌بینی کنیم.

بنابراین کانت با توجه به تمام آنالوژی‌های تجربه شروع به ارائه چنین اصلی می‌کند:

به نظر او این وحدت ترکیبی، در ارتباط‌های زمانی همه ادراک‌های حسی‌ای که به‌نحو پیشینی معیّن می‌شوند، در این قانون طرح و عرضه می‌شود که همه تعیّنات تجربی زمان باید موضوع برای قواعد تعیّن عام زمان باشند.

بر این اساس، برهان کانت بر این فرض مبتنی است که میان توالی در ادراک‌های ما و توالی در اعیانی که ادراک می‌شوند تمایز وجود دارد. این در هر ادراک تغییری پیش‌فرض است که پدیدار در تمایزش با تصورات ادراک ما، فقط اگر موضوع برای هر قاعده‌ای است که آن را از هر ادراک دیگری متمایز می‌کند و نوعی از پیوستگی و ترکیب کثرت را ضروری می‌کند، به‌عنوان «عین»ی متفاوت از آنها می‌تواند تصور شود. به عبارت دیگر، هر تعیّن عینی زمان، گذرکردن ما از ترتیب زمان به پدیدارها و وجودشان و تعیّن کردن مکانی به‌نحو پیشینی معیّن در زمان، برای هر یک از آنها، با ارجاع به پدیدارهای قبلی است که بدون آنها مکان پدیدارها مطابق با زمان نخواهد بود، که مکان‌های آنها را به‌نحو پیشینی برای تمام بخش‌هایش تعیّن کند.

زمان فی‌نفسه نمی‌تواند چیزی را تعیّن کند. تغییر به‌وسیله زمان تعیّن نمی‌شود؛ بلکه در زمان تعیّن می‌شود. در علّیت، ما به اعیان و ابژه‌ها آنچنان که گویی ارتباط‌های زمانی و مکانی آنها طبیعتشان را تشکیل می‌دهد، نمی‌پردازیم؛ بلکه آنچنان که گویی

الف و ب باشد. یعنی به جای اینکه مفهوم تغییر از سلسله حالات مجزا ساخته شود ما با تغییر متداوم آغاز می‌کنیم که آن را درک می‌کنیم. آنچه ما در علیت انجام می‌دهیم ربط و پیوند دادن حالاتی است که ما در این پروسه متسلسل تشخیص می‌دهیم. این ممکن است همان چیزی باشد که کانت وقتی علیت را قاعده تعینات تجربی زمان قرار می‌دهد، قصد می‌کند. اگر پرسیم ما چگونه منتهی به این فکر می‌شویم که یک چیزی به چیز دیگری تغییر می‌کند یا علت دیگری می‌شود، جواب این است: به دلیل اینکه ما واقعاً می‌بینیم که آن، دیگری می‌شود. یعنی اینکه ما ابتدا الف را می‌بینیم، سپس صحبت می‌کنیم، چشمانمان را می‌بندیم یا اتاق را ترک می‌کنیم و برمی‌گردیم و ب را می‌یابیم؛ گفته می‌شود باید الف، ب شده باشد.

اگر تجربه ما به همان صورت که هیوم توصیف می‌کند، اتمیستیک (atomistic) می‌بود؛ یعنی اگر ما باید برای ترکیب فاهمه یا ادراکمان، منتظر درک تسلسل می‌ماندیم، برداشت و تلقی هیوم راجع به علیت درست می‌بود. زیرا براساس دیدگاه ذره‌ای هیوم، جهان تجربه از اعیان بی‌ربط و جدا ترکیب شده است. رویدادها به دنبال یکدیگر می‌آیند؛ ولی ما نمی‌توانیم هیچ ارتباط و علاقه‌ای میان آنها بیابیم. براساس این موضع متافیزیکی، تقدم علی فقط به این معناست که دو رویداد، با یک فاصله زمانی کوتاهی از یکدیگر جدا هستند که رویداد متقدم، علت و رویداد متأخر، معلول نامیده می‌شود. بنابراین، باید میان علت و معلول، فاصله زمانی داخل شود؛ چرا که در غیر این صورت، نه علت و نه معلول، رویدادی مجزا و جدا نخواهند بود. براساس همین دیدگاه است که هیوم نتیجه می‌گیرد که توالی و مجاورت،

زمانی خاص می‌تواند فهمیده شود. به این صورت که در آن زمان، الف باید همچنان که در سرتاسر درجات بی‌نهایت میان الف و ب گذر می‌کند، تصویر شود؛ همچنان که تعداد بی‌نهایتی از مراحل ممکن در زمانی خاص وجود دارند که از طریق کل تغییر از الف به ب سپری شده است.

اینجاست که ما با مشکلی جدی در برداشت و فهم کانت از علیت مواجه می‌شویم؛ زیرا اگر آن به این معناست که غیرممکن است بفهمیم الف، الف می‌شود، اما ممکن است بفهمیم الف، الف یک، الف دو و... می‌شود، پس قطعاً این نزاع اشباه است؛ زیرا اولی همان قدر غیرممکن است که دیگری غیرممکن است. کانت گاهی طوری صحبت می‌کند که گویا ادراک حسی ما راجع به تسلسل واقعاً از لحظات مجزا ساخته شده است.

این به همان مطلبی که قبلاً اشاره شد برمی‌گردد، که منظور کانت از ادراک حسی آیا عمل ادراک ماست یا عینی که ادراک می‌شود؟ می‌توان گفت دو تفسیر در مورد دیدگاه کانت در این زمینه وجود دارد:

الف) تفسیر ایدئالیسم ذهنی

او در مورد پدیدارها به مثابه عمل ادراک‌هایی می‌اندیشد که در طبیعتشان مجزا و جدا هستند. در این تفسیر کانت راجع به عمل ادراک‌های مجزا به عنوان اینکه ابتدا می‌آیند و در مورد تغییر متداوم به مثابه اینکه به شکلی از آنها ساخته می‌شوند، می‌اندیشد.

ب) تفسیر رئالیسم عینی

در این تفسیر الف، ب را تعیین می‌کند. اما آن تغییر زمانی را در برمی‌گیرد و تمایزهای بیشتری ممکن است در آن زمان ساخته شود که مطابق آن زمان، تمایزات باید تعینات متفاوت آن تغییر میان

است را در نقاط بیشتری تعیین کند. اگر این آن چیزی باشد که کانت از گفتن اینکه علّیت محدود به پدیدارها می‌شود قصد کرده، نظر او صحیح است (Lindsay, 1908: 89). او فقط زمانی در مشکلات می‌افتد که پدیدارها را به‌مثابه ساخته‌شده از عمل ادراک‌های مجزا تصویر می‌کند؛ همان‌طور که گاهی به نظر می‌آید که او این‌گونه تصویر می‌کند.

بنابراین با تأکید بر اهمیت تمایز میان فاهمه و ادراک حسی می‌توان نشان داد که کانت تئوری قابل فهم و روشنی راجع به علّیت را ارائه داد که طبق آن، شرایط قابلیت اطلاق اصل علّیت، شرایط امکان تجربه است و ما اصل پیشینی علّیت را داریم که با طبیعت تجربی قوانین علی خاص و با وجود خودانگیختگی سازگار است. پس کانت همان‌طور که خودش، انسجام فکری را بزرگ‌ترین فریضه برای یک فیلسوف می‌داند و عقیده دارد که در میان جماعت فیلسوفان چنین چیزی بسیار نادر است (کانت، ۱۳۸۵: ۴۲)، در بخش‌های مختلف آثار خود، دیدگاهی منسجم و هماهنگ در مورد علّیت دارد.

منابع

- بیزر، فردریک (۱۳۹۱)، هگل، ترجمه سیدمسعود حسینی، تهران، ققنوس.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۶)، *فلسفه نقادی کانت: رابطه قوا*، ترجمه اصغر واعظی، تهران، نی، چاپ دوم.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه*، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ چهارم.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۷)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم.

دو ویژگی اساسی و بنیادین علّیت است. یعنی در میان رویدادهای بی‌ارتباط و مجزای جهان تجربه، آنچه دو رویداد را علت و معلول یکدیگر قرار می‌دهد، متوالی و مجاور یکدیگر بودن آن دو است. به‌نظر او مادامی که دو چیز از یکدیگر جدا و غیرمجاور هستند، نمی‌توانند به‌طور مؤثری بر یکدیگر عملی را انجام بدهند. ممکن است گاهی این‌طور به نظر بیاید که اشیاء جدا و غیرمجاور محصول یکدیگر هستند؛ اما با تحقیق و بررسی معلوم می‌شود که آنها با زنجیره‌ای از علت‌های مستقیم و بی‌واسطه‌ای که مجاور یکدیگر هستند، با یکدیگر ارتباط دارند؛ تا حدی که حتی اگر تحقیق و بررسی هم نتواند چنین سلسله‌علّی بی‌واسطه و مستقیمی را کشف کند، این پیش‌فرض است که چنین زنجیره و سلسله‌ای وجود دارد (Burkill, 1941: 185).

اما علّیت فقط با توجه به ادراک تغییر، معنا دارد؛ به عبارت دیگر، ما فقط در صورتی می‌توانیم تغییر را بفهمیم که آن تغییر را در زمان حال حاضر غیرقابل تقسیم، ادراک کنیم، مگر در حال حاضر غیرقابل تقسیمی که ما تغییر را درک می‌کنیم. بنابراین علّیت به‌خودی‌خود تغییر را تبیین نمی‌کند؛ بلکه ادراک ما راجع به آن را پیش‌فرض می‌گیرد و بر این اساس، هر تئوری‌ای در مورد علّیت که تلاش می‌کند این ارجاع به ادراک حسی را کنار بزند یا غیرضروری بداند، اشکال دارد. ما از طریق تقسیم‌کردن هیچ تغییری به سلسله‌ای از تغییرات کوچک‌تر به تبیینی نزدیک‌تر راجع به تغییر فی‌نفسه نمی‌رسیم. آن فقط تلاشی است برای دنبال‌کردن یا ادامه‌دادن نزدیک‌تر و بیشتر و اینکه فرایند مستمر و متسلسل درک‌شده‌ای که در تمام طول فرایند به‌طور ضمنی مورد دلالت

یوئینگ، ای.سی (۱۳۸۸)، شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، تهران، هرمس.

Burchdahl, G. (1965), *Causal laws and Scientific Theory in the Philosophy of Kant*, Oxford, Oxford University press.

Burkill, A. (1941), *Modes of Causality, Philosophy*, Vol. 16, No.

Caygill, H. (1996), *A Kant Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers.

D.Lindsay, A. (1909, 1910), "Kant's account of causation, Proceedings of Aristotelian Society, New Series" Vol.10, pp. 77-92, *Blackwell publishing*.

Ginsborg, H. (2006), "Kant's Biological Theology and its Philosophical Significance", Graham Bird, *Blackwell Companions to Kant*, Blackwell Publishing, pp 433-469.

Kemp Smit, N. (1918), *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, London, the Macmillan Company.

L. Harper, William. A, and Meerbote, Ralf (1984), *Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Urmson, J.O and Ree, Jonathan (1992), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, London, Unwin Hyman.

Watkins, Eric (2005), *Kant and Metaphysic of Causality*, NewYork, Cambridge.

Wicks, Robert (2007), *Routledge Philosophy GuideBook to Kant on judgment*, London and NewYork, Routledge.

----- (۱۳۸۵)، نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نورالثقلین، چاپ دوم.

----- (۱۳۸۳)، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی، چاپ سوم.

----- (۱۳۸۴)، تمهیدات، ترجمه حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم.

ککورنر، اشتفان (۱۳۸۰)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، چاپ دوم.

لودویگ، رالف (۱۳۸۷)، راهنمای مطالعه سنجش خرد ناب، ترجمه رحمان افشاری، تهران، مهراندیش.

ماحوزی، رضا (۱۳۸۸)، «نقد قوه حکم و گذر از طبیعت به آزادی در فلسفه کانت»، *دوفصل‌نامه فلسفی شناخت*، تهران، پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۰/۱، بهار و تابستان. صص ۱۱۳-۱۱۳.

----- (۱۳۸۹)، «جدال مکانیسم و

غایتمندی در نقدهای اول و سوم کانت و راه استعلایی کانت برای آن»، پژوهش‌های فلسفی، تبریز، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۲۱۶، سال ۵۳، بهار و تابستان.

----- (۱۳۹۲)، «نسبت الهیات فیزیکی به

الهیات اخلاقی در اندیشه کانت»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، تبریز، سال ۷، بهار و تابستان ۹۲، شماره مسلسل ۱۲.