

اقبال و ادبار فیلسوفان غربی نسبت به نظریه غایت‌انگاری (اسپینوزا، لایبنیتس، کانت و ژیلسون)

عین الله خادمی^۱

چکیده

اصل علت‌گائی - علی‌رغم این که در فلسفه اسلامی همچون خود اصل علیت از مسلّمات است - در میان فلاسفه غربی دغدغه‌آفرین شده است. در شماره قبل با نظرات ارسطو، توماس آکوئینی، بیکن و دکارت درباره علت‌گایی آشنا شدیم و در این قسمت به دیدگاه‌های اسپینوزا، لایبنیتس، کانت و ژیلسون در این باره می‌پردازیم. اسپینوزا به شدت به نظریه غایت‌انگاری حمله کرده و دلایلی برای ابطال آن ذکر کرده است. در مجموع بعد از رنسانس قاطبه فیلسوفان و دانشمندان تعلیل‌مکانیستی (ماشینوارگی) را بر تعلیل‌بر مبنای غایت‌شناسی ترجیح دادند، اما لایبنیتس از نظریه غایت‌انگاری در دو عرصه فیزیکی و متافیزیکی به صورت جانانه دفاع کرد و کانت تفسیر ارسطویی این نظریه را در تاریخ‌خانه تاریخ محبوس و خود تفسیر جدیدی از آن

۱. دانشیار دانشگاه تربیت‌دبیر شهید رجایی

ارائه داد و از تفسیر خود دفاع نمود. اتین ژیلسون از حضور شاداب این نظریه در عرصه متافیزیک - نه علوم تجربی - دفاع می‌نماید و آن را به عنوان یکی از بنیادهای مسیحیت معرفی می‌کند.

واژگان کلیدی: اصل علیت، علت فاعلی، علت غایی، اسپینوزا، لایب نیتس، کانت، ژیلسون.

غایت ناانگاری اسپینوزا

اسپینوزا درباره نظریه غایت انگاری به صورت یک مسأله مستقل فلسفی بحث نکرده، اما در ذیل مباحث مربوط به وجود و صفات خدا بدان پرداخته است. نحوه نگرش او به انسان، جهان و خدا و همچنین مقوله علیت با سایر فیلسوفان بسیار متفاوت است. برای آشنایی با دیدگاه اسپینوزا درباره نظریه غایت انگاری، باید به اختصار دیدگاهش را درباره علیت و صفات خدا بیان کنیم.

او علیت را امری بدیهی و از اصول متعارفه می‌شمارد و هر نوع بخت و اتفاق را با ضرس قاطع انکار می‌کند و رابطه میان علت و معلول را رابطه ضروری می‌داند.

اسپینوزا در بخش اول، کتاب نفی‌ش «اخلاق» درباره وجود، صفات و افعال خدا بحث می‌کند و در قضیه ۱۶ می‌گوید: «اشیاء نامتناهی - یعنی همه اشیایی که ممکن است عقل نامتناهی آنها را تعقل کنند - بالضروره از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند.» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۲)

او از این قضیه سه نتیجه می‌گیرد و نتیجه اول آن است که خدا علت فاعلی همه اشیایی است که عقل نامتناهی می‌تواند آنها را درک کند. (همان، ص ۳۵)

با روخ اسپینوزا در نامه‌ای علت فاعلی را به دو قسم داخلی و خارجی تقسیم می‌کند و خدا را به عنوان علت فاعلی داخلی معرفی می‌کند. (پارکینس، ۱۳۸۱:

۳۵) او همچنین در بخش اول، قضیه ۱۸، کتاب اخلاق نیز تصریح می‌کند که خدا علت داخلی همه اشیاء است نه علت خارجی آنها. (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۴) و برای اثبات این قضیه آن را چنین مبرهن می‌کند:

هر چیزی که هست در خدا هست و باید به وسیله او به تصور آید. (قضیه ۱۵) و بنابراین (قضیه ۱۶ نتیجه) خدا علت جمیع اشیایی است که در اوست. این نکته نخستین است که می‌بایست به ثبوت برسد، به علاوه جز خدا جوهری نیست، یعنی (تعریف ۳۱) ممکن نیست جز او شیء باشد که در خودش موجود باشد، این نکته دومین است که می‌بایست به ثبوت برسد، بنابراین خدا علت داخلی همه اشیاء است، نه علت خارجی آنها. مطلوب ثابت شد. (همان، ص ۱-۴۰)

در تفسیر این دیدگاه اسپینوزا می‌توان گفت: مراد اسپینوزا از علت داخلی بودن خدا، آن است که خدا علت حال و علت انتقالی نیست که از خارج به داخل شیء حلول کرده باشد. (همان، ص ۴۰ و پارکینس، ۱۳۸۱: ۱۱۹) یا به بیان دیگر علیت خداوند از دیدگاه اسپینوزا، از نوع علیت متعدی نیست که علت وجود را از خود به معلول دهد و به همان اندازه که اعطا می‌کند، فاقد شود، بلکه از نوع علیت موجد، درون ماندگار یا ساری و جاری در اشیاست، یعنی معلول امری خارج از علت نیست، بلکه از مراتب و شوون علت است. به نظر اسپینوزا علیت متعدی ناشی از بدآموزی برخی فیلسوفان مثل آکویناس است. با پذیرش علیت موجد، ما تنها یک خدا داریم و این خدا در واقع تنها جوهر است و بقیه موجودات اعراض او هستند. (ملکیان، بی تا: ج ۲، ص ۲۳۸ و پارکینس، ۱۳۸۱: ۱۲۰)

اسپینوزا برخلاف ارسطو تنها خداوند را با عنوان علت فاعلی نه علت غایی معرفی می‌کند و تصور خدایی را که غایت یا هدف جهان است، رد می‌کند و با صراحت تمام هدف داشتن خدا را انکار می‌کند. او در تبصره ۲، قضیه ۳۳، بخش

اول اخلاق به صورت صریح نظریه غایت انگاری را نفی می‌کند و می‌گوید:

من اعتراف می‌کنم که این عقیده که همه اشیاء را تابع اراده را اقتضای الوهیت قرار می‌دهد و به اراده تحکیمش متوقف می‌سازد، از حقیقت کمتر دور است، تا عقیده کسانی که می‌گویند. خدا هر چیزی را به خاطر گسترش خیر انجام می‌دهد، زیرا به نظر می‌آید که صاحبان این عقیده در ماورای خدا چیزی قرار می‌دهند مستقل از او، که خداوند در اعمال خود به آن به عنوان نمونه می‌نگرد و یا به عنوان یک غایت نهایی در تکاپوی رسیدن به آن است و این در واقع چیزی جز این نیست که خدا را تابع سرنوشت بسازیم و نامعقول‌ترین چیزی است که می‌توان به خدا نسبت داد. (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۵۹)

اسپینوزا در آخرین قسمت بخش اول، بعد از قضیه ۳۶، جمع‌بندی مطالب این بخش را تحت عنوان «ذیل» بیان می‌کند. او در بخش ذیل به سه مطلب بسیار مهم در سه مرحله اشاره می‌کند. در مرحله اول به تحلیل روان شناختی درباره چگونگی پیدایش نظریه غایت انگاری می‌پردازد و می‌گوید:

معمولاً فرض می‌شود که همه اشیای طبیعی، مانند انسان‌ها برای رسیدن به غایتی کار می‌کنند و به طور مسلم پذیرفته می‌شود که خداوند نیز همه اشیاء را به سوی غایتی معینی سوق می‌دهد، زیرا گفته می‌شود که خدا همه اشیاء را برای انسان آفرید و انسان را هم آفریده است تا او را عبادت کند. (همان، ص ۶۱ و ۶۲)

او بعد از بیان این دیدگاه می‌گوید:

این فرض و عقیده‌ای باطل است و این عقیده غلط از اینجا ناشی شده است که انسان خودش را محور قرار می‌دهد و می‌گوید: هر انسانی هر کاری را برای رسیدن به غایتی انجام می‌دهد، یعنی چیزی را طلب می‌کند که برایش سودمند است، لذا به جستجوی علل غایی وقایع می‌پردازد. هنگامی که از آنها آگاه شد آرام

می‌گیرد، اما اگر نتواند از طریق منابع خارجی بدانها آگاهی یابد، به درون‌گرایی می‌پردازد و درباره غایاتی می‌اندیشد که معمولاً وی را به چنین اعمالی وا می‌دارند و به این ترتیب طبایع دیگر را به طبیعت خود قیاس می‌کند و این قیاس را تعمیم می‌دهد و می‌گوید: خدایان همه اشیاء را برای استفاده انسان فراهم آورده‌اند تا انسان در برابرشان تعظیم کند. (همان)

او در مرحله دوم دلایلی برای ابطال غایت‌انگاری ذکر می‌کند و می‌گوید: نظریه علل غایی کاملاً طبیعت را وارونه می‌کنند، زیرا آنچه در حقیقت علت است به عنوان معلول می‌نگرد و به آنچه معلول است به عنوان علت و به علاوه آنچه را که بالطبع اول است آخر و آنچه را که عالی‌ترین و کامل‌ترین است، ناقص‌ترین می‌نماید و از دلایل بطلان این نظریه آن است که براساس نظریه درست، معلولی که بلاواسطه از خدا به وجود آمده باشد، کامل‌ترین و هر اندازه که شیء برای موجودیتش به واسطه نیازمند باشد، همان اندازه ناقص‌تر خواهد بود. اما اگر خدا اشیاء بلاواسطه را برای رسیدن به غایتی که در نظر دارد به وجود آورده باشد، لازم می‌آید که اشیاء پسین، که این اشیاء نخستین به خاطر آنها به وجود آمده‌اند، برتر از همه باشند. به علاوه این نظریه کمال خدا را زیر سؤال می‌برد، زیرا اگر خدا برای رسیدن به غایتی کار انجام دهد، لازم می‌آید که چیزی را طلب کند که فاقد آن است.

اسپینوزا در مرحله سوم به تصورات غلطی اشاره می‌کند که عقیده به وجود علل غایی موجب پیدایش آنها شده است، از جمله این تصورات تفسیرهای نادرستی است که درباره مفاهیمی مثل خیر و شر، نظم و بی‌نظمی، گرمی و سردی، زیبایی و زشتی، ستایش و سرزنش، گناه و ثواب ارائه شده است. (همان،

۲-۹. غایت انگاری از دیدگاه لایب نیتس

لایب نیتس برخلاف عمده فیلسوفان عصر جدید - از قبیل فرانسیس بیکن، دکارت، اسپینوزا و... - از مدافعان جدی نظریه غایت انگاری است. او به صورت تلویحی همه علل چهارگانه ارسطویی را پذیرفته و به صورت صریح واژه علت را درباره دو قسم از علل اربعه ارسطویی - علت فاعلی و غایی - به کار برده است.

او در «قوانین طبیعت» می‌گوید: هر پدیده‌ای را به یکی از این دو صورت می‌توان توجیه کرد: با توسل به علت فاعلی و یا با توسل به علت غایی، خداوند اجسام را مطابق قوانین مکانیکی علت فاعلی تنظیم کرده و در اختیار نفوس قرار داده است و نفوس به عنوان دستیاران و معاونان خداوند براساس علل غایی یا قوانین اخلاقی عمل می‌کنند. (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۱۷۵ و ۱۸۳)

او همین ادعا را در «دینامیک نمونه» نیز تکرار می‌کند که واقعیت هر موجودی به دو طریق - به وسیله علل فاعلی یا قدرت و به وسیله علل غایی یا حکمت - می‌توان توضیح داد. (صانعی، ۱۳۸۳: ۲ - ۲۴۱)

براساس دیدگاه لایب نیتس حوزه علت فاعلی قلمرو اجسام و مواد، و حوزه علت غایی قلمرو ارواح و نفوس است و میان این دو حوزه هماهنگی وجود دارد. (لایب‌نیتس، ۱۳۸۱: ۶ - ۲۲۲)

البته او یادآور می‌شود که حوزه علت غایی علاوه بر ارواح شامل اجسام نیز می‌شود، به همین جهت حوزه علت غایی وسیع‌تر از علت فاعلی است و از حیث وجودی هم علت غایی بر علت فاعلی تقدم دارد و بر این باور بود که فقط در پرتو علم به علت غایی، می‌توان به علت فاعلی اشیاء دست یافت. (همان، ص ۲ - ۲۴۱)

او به خاطر دفاع جدیدش از نظریه غایت‌انگاری نسبت به فلسفه قرن هفده بسیار بدبین بود و بر این باور بود که که قرن هفدهم میلادی در تحت چنبره دو نوع فلسفه طبیعت‌گرایی گرفتار بود و این دو نوع فلسفه طبیعت‌گرا مبلغ این نظریه بودند که همه موجودات ممکن، یکی بعد از دیگری براساس هرگونه تنوعی که ماده قادر بر آن است حادث می‌شوند، و نباید به دنبال علت غایی رفت و هیچ یقینی درباره جاودانگی نفس و حیات آتی نداریم.

او درباره دکارت می‌گوید: یقیناً او با رد تفحص درباره علل غایی، با اعتقاد به این که هیچ عدالت، خیر و حتی حقیقتی - جز به این دلیل که خداوند مطلقاً آن را چنین مقدر کرده است - وجود ندارد، و بالاخره با اظهار این قول که همه انواع ممکن ماده پیاپی یکی بعد از دیگری حادث می‌شوند، خود را در معرض سوء ظن بسیاری قرار داده است.

لایب نیتس دیدگاه دکارت و هابز را برای دینداری خطرناک می‌داند و مکتب سقراط و افلاطون - که به نظرش ناشی از مکتب فیثاغورس است - با دینداری موافق‌تر می‌داند. برای تأیید این ادعا به محاوره فایدون افلاطون در مورد جاودانگی نفس اشاره می‌کند که درست در خلاف جهت عقاید دکارت و هابز است.

او می‌گوید: اعتقاد سقراط بر این است که علل غایی مهم‌ترین علل در فیزیک هستند و به منظور توضیح موجودات باید در جستجوی این علل بود و به نظر می‌رسد وقتی که او از آناکساگوراس طرفی نبسته باشد، از فیزیکدانان جدید ما نیز طرفی نخواهد بست. (همان، ص ۲۲۶-۲۲۲)

لایب نیتس مقاله‌ای تحت عنوان متعالی روح درباره «اهمیت علل غایی در علوم طبیعی» چنین می‌گوید: بدون فرض علتی عاقل هیچ توضیحی در مورد قوانین طبیعت وجود ندارد. همچنین نشان داده می‌شود که در جستجوی علل

غایی باید به ساده‌ترین و قطعی‌ترین علل توجه داشته باشیم، بی‌آن‌که مشخص کنیم این علت بزرگترین یا کوچکترین است. همین امر در حساب فاصله هم یافت می‌شود. او برای اثبات این ادعا به قانون کلی جهت نور اشاره می‌کند و می‌گوید: بدون ملاحظه این‌که آیا این قانون موردی از انعکاس است یا انکسار و بدون توجه به این‌که سطح ما منحنی است یا صاف؟ از این قانون برخی اصول کلی جدیدی استنباط می‌شوند که به یک اندازه بر انعکاس و انکسار نور قابل اطلاق هستند. این قانون نشان می‌دهد که تحلیل قانون طبیعت و جستجوی علت‌ها ما را به خدا رهنمون می‌شود. (همان، ص ۲۲۸)

او در ادامه می‌گوید: من در مواضع بسیاری اشاره کرده‌ام که حل نهایی قوانین طبیعت ما را به اصول والاتری از نظم و کمال رهنمون می‌شود که نشان می‌دهند که جهان را یک حکومت عاقل پدید آورده است. این شناخت مهم‌ترین ثمره کاوش‌های ماست. (همان)

او درباره توجه به علت غایی در علم فیزیک می‌گوید: جستجوی علل غایی در فیزیک درست همان کاری است که معتقدم باید بدان دست یازیم و کسانی که می‌کوشند علل غایی را از فلسفه شان دور سازند به سودمندی فراوان آنها خوب نیندیشیده‌اند، زیرا نمی‌خواهم این جفای فکری را در حق آنها روا دارم که از این کار خویش قصد لطمه (به علل غایی) را داشته‌اند، اما کسانی دیگر نیز بوده‌اند که اغراق کرده‌اند. آنها به طرد علل غایی از فیزیک خشنود نبودند و به عوض ارجاع این علل به جای دیگر کوشیده‌اند که آنها را به کلی ویران سازند و نشان دهند که خالق موجودات، هرچند در واقع قادر مطلق است، بهره‌ای از عقل نداشته است. (همان، ص ۲۲۹)

او درباره خطر دفاع سست و بی‌پایه از علت غایی از سوی برخی متکلمان

می‌گوید: اگر فیلسوفان توانایی بوده‌اند که فقط در امور مادی جهان را دیده‌اند، از طرف دیگر متکلمانی دانشمند بودند که مدعی شدند در طبیعت پدیدارهایی مثل نور، سنگینی و نیروی کشش وجود دارند که نمی‌توان با اصول مکانیک توضیحشان داد، اما چون استدلال آنها قوی نیست، فیلسوفان ذره‌ای به آسانی به آنها پاسخ می‌دهند و این مدافعان دین، با استدلال‌های سست به دین لطمه می‌زنند. (همان، ۱- ۲۳۰)

لایب نیتس در نهایت داوری خویش را درباره موافقان و مخالفان علل غایی چنین بیان می‌کند:

توضیح درستی که باید هر دو طرف به آنها رضا دهند این است که هرچند همه‌ی پدیدارهای طبیعی - اگر به طور کامل شناخته شود - را می‌توان به گونه‌ای مکانیکی توضیح داد، اصول واقعی مکانیک را نمی‌توان به نحو هندسی توضیح داد، چرا که آنها بر اصول عالی‌تر متکی هستند که بر حکمت آفریدگار و نظم و کمال صنع او دلالت دارند. (همان)

۲-۱۰. غایت‌انگاری از نظر کانت

نحوه نگرش ایمانوئل کانت درباره غایت‌انگاری با دیدگاه سایر فیلسوفان بسیار متفاوت و متمایز است. برای آشنایی با نگرش او درباره غایت‌انگاری ابتدا ضروری است که با انواع غایت از دیدگاه او آشنا شویم. او غایت را به اقسام مختلف ذیل تقسیم می‌کند:

الف - تقسیم غایت به دو قسم غایت ذهنی (شخصی یا مادی) و غایت عینی (صوری): مراد از غایت ذهنی، غایتی است که مربوط به احساسات شخص است که حکم را صادر می‌کند، یعنی از یک علاقه ضروری بین یک تصور عینی، به

عنوان امر معلل به غرض و لذتی که قرین آن تصور است، خبر می‌دهد. یا به بیان دیگر این نوع غایات، بدان جهت از طرف شخص پیگیری می‌شود که نیازها و امیال شخصی خود او را برآورده می‌کند، به همین جهت به غایات ذهنی، غایت شخص هم می‌گویند. کانت تمام غایات ذهنی را غایات مادی نیز می‌نامد، زیرا آنها بر میل خاص فرد برای نیل به آنها پایه‌گذاری شده‌اند و دال بر اشیاء موجود هستند. به عنوان مثال اگر فردی بخواهد در یکی از بازی‌ها از قبیل فوتبال، والیبال، بسکتبال و... حرفه‌ای و ماهر گردد، باید هر روز تمرین کند. این امر «هر روز تمرین کن» تا حدی که آن فرد می‌خواهد در بازی خاص ماهر گردد، معتبر است. بدین جهت غایات ذهنی فقط می‌توانند به عنوان مبنای اوامر شرطی به کار روند.

مراد کانت از غایات عینی، غایاتی هستند که بر میل بنیان نهاده نشده‌اند، بلکه مستقل از میل هستند و به عنوان غایت فی نفسه دارای ارزش هستند، یعنی همه موجودات عاقل صرفاً به دلیل این که آنها خیر و واجد ارزش فی نفسه هستند، طالب آن هستند. کانت این غایات را صوری نیز می‌نامد، زیرا وجود چیزی را تبیین نمی‌کنند و در واقع فی حد ذاته به چیزهای موجود ناظر نیستند، بلکه ناظر به تصورات هستند. چنین غایاتی مبنای قانون را برای همه موجودات عاقل در هر موقعیتی عرضه می‌کند، یا به بیان دیگر غایات عینی (صوری) می‌توانند پایه و بنیان برای امر مطلق قرار گیرند. (کانت، ۱۳۶۰: ۶-۲۴۵ و کورنر، بی‌تا: ۲۵۹ و محمدرضایی، بی‌تا: ۹-۱۳۸)

ب - تقسیم غایت به غایت فی نفسه (نهایی) و نسبی (واسطه‌ای):

مراد کانت از غایت فی نفسه، غایتی است که فقط برای خودش طلب می‌شود و چون در پایان سلسله غایات است، به آن غایت نهایی نیز اطلاق می‌شود. و مراد از غایات نسبی، غایتی است که به عنوان وسیله، ابزار و نردبان برای

رسیدن به غایات دیگر است. به عنوان مثال یک فرد مسیحی وقتی به کلیسا جهت اجرای مراسم مذهبی شرکت می‌کند، چند غایت را مد نظر دارد. غایت فوری او دعا کردن است. غایت دراز مدت او نجات روح و سعادت ازلی در بهشت است و غایت نهایی او نیل به زندگی توأم با اتحاد به خداست.

تفسیر غایت‌مندی طبیعت از دیدگاه کانت

البته گاهی در آثار کانت، غایت نسبی به معنای غایت طبیعی نیز لحاظ شده است. او بر این باور است که در فهم طبیعت مادی، می‌توانیم غیر از مفهوم قانونی علی، از مفهوم غرض و غایت نیز بهره بگیریم. به نظر او مفهوم غرض و غایت برای پژوهش درباره موجودات زنده ضروری است، البته مرادش آن نیست، که موجودات زنده و اعضای آنها محصول غایت آگاهانه‌اند یا خودشان غایت آگاهانه‌ای دارند، بلکه مقصودش آن است که ما باید آنها را چنان بررسی کنیم که گویی غرض و هدفی دارند، یعنی مفهوم قصد و غرض در طبیعت از دیدگاه کانت یک اصل تنظیمی است که قواعد حکمی و تصدیقی که در طریق تحقیق و اکتشاف واقع می‌شود از آن ناشی می‌گردد. (کانت، ۱۳۶۰: ۲۴۶، ۲۴۷ و ۲۵۵ و محمدرضایی، بی تا: ۱۳۸)

یا به بیان دیگر از دیدگاه کانت، اصل غایت داری طبیعت راهنمای قضاوت‌های ماست و به ما امکان می‌دهد تا نمودهای گوناگون طبیعت را به یکدیگر متصل نماییم. پایه این اصل تنها در داوری ماست، نه در خود طبیعت، از این رو اصلی فرارونده و استعلایی است، زیرا با امکان شناسایی ما از نمودهای طبیعی سروکار دارد.

آنچه قواعدی مثل غایت‌مندی طبیعی به ما می‌گویند، درباره جریان واقع نیست،

بلکه درباره راهی است که باید بپیماییم. به سخن دیگر، در اینجا بحث بر سر رخدادهای طبیعی چنان که هستند، نیست، بلکه بحث درباره چگونگی بررسی‌های ماست بدینسان مفهوم غایتمندی طبیعی، برای توانایی‌های شناسایی ما، نه یک اصل متافیزیکی، بلکه یک اصل فرارونده استعلائی است. یعنی این اصل با امکان شناسایی ما سروکار دارد و نه با طبیعت به خودی خود.

از نظر کانت غایت داری طبیعی نه یک مفهوم طبیعی است و نه یک مفهوم آزادی، زیرا درباره موضوع، یعنی طبیعت چیزی نمی‌گوید، بلکه فقط روالی را عرضه می‌کند که تفکر درباره موضوع‌های طبیعت باید طبق آن به پیش رود، تا رسیدن به یک کل به هم پیوسته‌ای از تجربه ممکن گردد. از این رو این اصل، یک اصل سوژکتیو نیروی قضاوت است.

آنچه این اصل به ما می‌گوید: این است که طبیعت دارای نظمی فهمیدنی است و همه گوناگونی‌های آن را می‌توانیم در زیر نوع‌ها و جنس‌ها گرد آوریم. جنس‌هایی که آن‌ها را نیز می‌توانیم در ذیل جنس‌های برتر در نظر بگیریم و برای همه آن‌ها ریشه‌های مشترک پیدا کنیم. به همین جهت، علی‌رغم تنوع و پراکندگی علل و قوانین طبیعی، همه آن‌ها را می‌توان زیر چند اصل گرد آورد. و نوعی وحدت میان آن‌ها برقرار کرد. بدینسان فهم در جستجوی قانون‌های تجربی همواره باید بر یک اصل آزاد از تجربه تکیه کند و آن این است که طبیعت نظم فهمیدنی دارد و این قوانین بیان‌کننده آن نظم هستند.

کانت این قانون را «قانون گوناگونی طبیعت» می‌نامد و یادآور می‌شود که ما این قانون را به طور آزاد از تجربه در طبیعت نمی‌شناسیم، بلکه نیروی قضاوت، آن را می‌پذیرد تا بتواند قانون‌های گوناگون و جزئی را در زیر قانون‌های کلی‌تر گرد آورد و چنین است که نیروی قضاوت، طبیعت و فهم را هماهنگ می‌کند. نیروی

قضاوت که طبیعت و فهم را هماهنگ می‌سازد، با وارد کردن مفهوم غایت‌مندی، قلمرو قانونگذاری فهم، یعنی طبیعت و قلمرو قانونگذاری فرد یعنی آزادی را نیز به یکدیگر پیوند می‌زند. بدین جهت، این نیروی قضاوت است که گذر از مفهوم طبیعت به قلمرو قانونگذاری فرد، یعنی آزادی را نیز به یکدیگر پیوند می‌زند. بدین جهت، این نیروی قضاوت است که گذر از مفهوم طبیعت به قلمرو مفهوم آزادی را ممکن می‌سازد. (نقیب‌زاده، ۱۳۸۴: ۸-۳۶۶ و کاپلستون، بی‌تا: ۲۴۹)

از دیدگاه کانت این‌ها در حکم و تصدیق درباره موجودات آلی مفید و حتی ضروری هستند و ما طبعاً نخست به مفهوم کلی طبیعت به عنوان نظام غایات و اصل می‌گردیم و در مرحله دوم به مفهوم یک علت عاقله طبیعت می‌رسیم. او بر این باور است که نمی‌توان ثابت کرد که علیت غایی در طبیعت محال است، البته یادآور می‌شود که از راه ثبوتی نیز نمی‌توانیم بفهمیم که چگونه علیت مکانیکی و غایی در نهایت باهم تلفیق می‌شوند و اشیاء در آن واحد تابع دو قسم قانون علی هستند، ولی امکان وفاق آن‌ها در زمینه فوق حسی وجود دارد. به نظر کانت اعتقاد به خدا بهترین طرح و قالب برای اندیشه درباره طبیعت را فراهم می‌سازد، هرچند حقیقت عینی آن از جهت نظری برهان پذیر نیست.

کانت می‌گوید: وقتی یک چیز به عنوان غایت طبیعی وجود دارد، که به معنای مضاعف علت و معلول خود باشد. او درختی را مثال می‌زند و می‌گوید: درخت فرد دیگری از نوع خود را براساس قانون شناخته شده طبیعی ایجاد می‌کند، اما درخت تولید شده از همان نوع است. بنابراین، درخت خودش را به عنوان نوع تولید می‌کند که در آن از یک سو به عنوان معلول، آفریده خویش است و از سوی دیگر به عنوان علت همواره خودش را می‌آفریند و بدین ترتیب به خودش به عنوان نوع تداوم می‌بخشد.

ثانیاً: درخت خویش را به عنوان فرد نیز تولید می‌کند، ما اسم این را رشد می‌گذاریم، ولی در اینجا چیزی بیشتر از رشد داریم، زیرا درخت در جریان عمل نمو و رویش، ماده را به نحوی دریافت می‌کند و سازمان می‌دهد که کل جریان را می‌توان تولید نفس (زایش) نامیده تا شیء هر جزئی از یک درخت خود را به گونه‌ای تولید می‌کند که حفظ یک جزء به حفظ جزء دیگر و بالعکس وابسته است. اگر جوانه یک برگ درخت روی شاخه درخت دیگری پیوند زده شود. بر پایه درخت بیگانه گیاهی از نوع خود ایجاد می‌کنند. به همان سان که اگر شاخه‌ای بر ساقه درخت دیگری پیوند زده شود، چنین حادثه‌ای رخ می‌دهد. به همین دلیل، می‌توان هر شاخه یا برگ درخت را به مثابه درختی که برای خود موجود است، در نظر گرفت که به درخت دیگری می‌چسبد تا به عنوان انگل از آن تغذیه کند. در عین حال گرچه برگ‌ها محصول درخت هستند، اما به نوبه خود از آن محافظت می‌کنند، زیرا قطع مکرر برگ‌ها درخت را از بین خواهد برد و رشد آن به عمل برگ‌ها بر روی شاخه وابسته است.

کانت یادآور می‌شود که حکم غایت خارجی در مورد طبیعت حکم مطلق نیست و هرگز محق نیستیم که مطلقاً بگوییم که گو زن برای انسان و گیاه برای گاو و گوسفند وجود دارد. ممکن است احکام مزبور صحیح باشد، ولی نمی‌توانیم به صحت آنها علم داشته باشیم، زیرا نمی‌توانیم علاقه ضروری که صدقشان را ثابت می‌کند، دریابیم.

از دیدگاه کانت علاوه بر طبیعت خارجی برای فهم طبیعت انسانی مفهوم غرض یا غایت ضرورت بیشتری دارد، زیرا خصیصه اساسی طبیعت انسانی این است که اغراض را در پیش خود وضع کند، حتی به نظر می‌رسد که اخلاق نیازمند این امر است که چنان عمل کنیم که گویی طبیعت خودش هدفمند است و یک

غرض نهایی در پیش دارد. این درست است که قوانین غایی به همان معنایی که قوانین علی مقوم طبیعت هستند، مقوم طبیعت نیستند، اما شاید از قوانین غایی هم به عنوان قوانین طبیعت سخن بگوییم. (کاپلستون، بی تا: ۳۳۰-۳۲۷)

کانت می‌گوید: در تاریخ فلسفه طرق مختلف برای تبیین غایت‌مندی طبیعت ظهور پیدا کرده است. او مجموعه آن‌ها را تحت دو عنوان کلی اصالت معنی^۱ و اصالت واقع^۲ قرار می‌دهد و می‌گوید: طرفداران اصالت معنی بر این باورند که این غایت‌مندی بدون طرح و تدبیر است و طرفداران اصالت واقع برعکس می‌گویند: این غایت‌مندی براساس طرح و تدبیر است. از منظر کانت نظریه طرفداران اعتقاد به وجود خدا از همه تبیین‌های دیگری قابل قبول‌تر است، اما قابل اثبات نیست. به همین جهت او به جد هشدار می‌دهد، نباید مفهوم خدا را در علوم طبیعی وارد کرد و باید از خلط الهیات و علوم تجربی اجتناب کرد. (همان، ص ۵-۳۴۲)

از مباحث پیش گفته دانستیم که اصل غایت‌مندی طبیعت از دیدگاه کانت، یک اصل تنظیمی است و راهنمای قضاوت‌های ما است و این اصل درباره جریان واقع جبری به ما نمی‌گوید، بلکه چگونگی بررسی‌ها را به ما نشان می‌دهد، یا به بیان دیگر اصل معرفت شناختی است، نه جهان شناختی.

کانت در «نقد قوه حکم» این نکته را چنین یادآور می‌شود:

بنابراین اگر در علم طبیعی و متن آن مفهوم خدا را داخل کنیم، یا غایت‌مندی در طبیعت را تبیین کنیم و سپس از این غایت‌مندی برای اثبات این که خدایی هست استفاده کنیم، هیچ انسجام درونی در هیچ یک از این دو علم - خواه در علم طبیعت و خواه در الهیات - وجود نخواهد داشت و دوری طرفه‌آمیز هر دو را به عدم یقین دچار خواهد ساخت، زیرا اجازه داده‌اند مرزهایشان متداخل شود. اصطلاح غایت طبیعت به قدر کافی از این اختلاط پیشگیری می‌کند، تا علم

طبیعت و موقعیتی که طبیعت برای داوری غایت شناختی درباره اعیانش فراهم می‌کند، با شناخت و بنابراین با استنتاج الهیاتی اعیان مزبور آمیخته نشود. اختلاط این اصطلاح با اصطلاح «غایت الهی در نظام طبیعت» را نباید بی‌اهمیت شمرد. (کانت، بی‌تا: ص ۳۴۲)

کانت در ادامه درباره فیزیک می‌گوید: «فیزیک برای باقی ماندن دقیق در حدود و ثغور خود، کاملاً از این پرسش که آیا غایات طبیعی قصدی هستند یا غیر قصدی، قطع نظر می‌کند، زیرا این پرسش به معنای دخالت در مشغله‌ای بیگانه یعنی مشغله متافیزیک خواهد بود. (همان، ص ۳۴۵)

۲-۱۱. غایت‌انگاری ژیلسون

اتین ژیلسون از فیلسوفان بزرگ معاصر، بنیانگذار مکتب فلسفی تومیس است و در احیای آرا و اندیشه‌های توماس آکوئینی در زمان حاضر تأثیری بسیار مهم و اساسی دارد.

او بر این باور است که آیین مسیحیت مبتنی بر اصالت غایت است و این اعتقاد نتیجه بلاواسطه مفهوم خلقت از دیدگاه مسیحیان است؛ زیرا علت غایی از دیدگاه مسیحیان به تمام معنای خود، در عالمی که تابع اراده خدای فاعل مختار باشد، قابل فهم است. و این همان خدایی است که در تورات و انجیل درباره او سخن گفته‌اند، زیرا غایتی در حقیقت در کار نیست، مگر این که عقلی را منشأ اشیاء بدانیم و این عقل را به شخصی که آفریدگار جهان است، منسوب سازیم. (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۹-۱۶۸)

برای این که به صورت عمیق‌تر با دیدگاه اتین ژیلسون درباره علت غایی آشنا شویم، پسندیده است که ابتدا با معنای غایت از دیدگاه او آشنا شویم.

او می‌گوید: غایت دارای دو معنا است. گاهی غایت به معنای عین شیء است، مثل پولی که غایت شخص خسیس است، و گاهی غایت به معنای کسب و به دست آوردن، تملک، کاربرد یا تمتع آنچه مورد میل و خواست است، می‌باشد، به عنوان مثال تملک پول، غایتی است که فرد خسیس طالب آن است.

ژیلسون می‌گوید: حیات طیبه بشری، به عنوان نخستین خیر کلی که سرچشمه همه خیرهای دیگر است، در معنای اول غایت، به عنوان خیر غیر مخلوق تنها در وجود خداست که به سبب خوبی بی‌نهایت خود می‌تواند به طور کامل خواست و اراده آدمی را برآورد، اما اگر حیات طیبه به معنای دوم غایت را در نظر بگیریم. علت یا موضوع حیات طیبه امری غیر مخلوق است، اما عین ذات حیات طیبه، یعنی اکتساب و تمتع غایت نهایی از جانب بشر، لزوماً چیزی انسانی و مخلوق است. (همان، ص ۶۴)

ژیلسون بر این باور است، نه تنها غایت قصوای همه افعال یک فرد خداست، بلکه همه موجودات با نحوه رفتار خودشان، تنها برای رسیدن به کمالی عمل می‌کنند که ویژه خودشان است و از همین رهگذر غایت خود را محقق می‌گردانند که همان مظهر خدا بودن است. از یدگاه او هر موجودی با میل به کمال خود خواهان تشبه به خداست، اما چون هر موجودی ذاتی خاصی دارد، با شیوه ویژه‌ای در صدد تحقق بخشیدن غایت مشترک است. از آنجا که جمیع آفریدگان، حتی آنهایی که از عقل بی‌بهره‌اند، برای سیر به سوی خدا، به منزله آخرین غایت خود، نظام یافته‌اند و از آنجا که جمیع اشیاء به میزانی که در شباهت با خدا سهم هستند به غایت نهایی خود می‌رسند، کاملاً لازم است که آفریدگار صاحب عقل به شیوه‌ای که ویژه خودشان باشد، به غایت خود برسند، یعنی از راه اعمال ویژه آفریدگان صاحب عقول و از طریق شناخت آن غایت. بر

این اساس مسلم است که غایت نهایی یک مخلوق صاحب عقل شناخت خداست. (همان، ص ۱۵۲، ۱۶۳ و ۱۶۴)

تا اینجا بدین پرسش پاسخ دادیم که موجودات در افعال خویش در پی چه غایت یا غایاتی هستند؟ حال اگر پرسش دیگری مطرح شود که غایت خدا در افعال او چیست؟ اتین ژیلسون پاسخ می‌دهد: چون خدا وجود محض است، نمی‌تواند غایتی جز ذات خود داشته باشد. تنها غایتی که می‌توان برای اراده خدا تصور کرد وجود خاص اوست و چون این وجود از این حیث که غایت اراده اوست با خیر مترادف است، می‌توان گفت: تنها غایت ممکن برای فعل خدا کمال محض خود اوست. به بیان دیگر خدا بالضروره خود را اراده می‌کند و اراده او جز به خود تعلق نمی‌گیرد و از طریق اراده‌اش نسبت به خویش، اراده به ماسوی تعلق می‌گیرد.

او برای تأیید گفتار خویش به کتاب مقدس تمسک می‌جوید و می‌گوید در کتاب امثال آمده است: «خدا همه چیز را برای خویشتن ساخت.» او در تفسیر این کلام می‌گوید: در خدا علت فاعلی و غایی یکی هستند و عین یکدیگرند و آن که همه چیز را ساخت، جز برای خویشتن نمی‌توانست بسازد و اگر فرض کنیم که خدا می‌تواند غایت فعل خود را در خارج از خود بیابد، فاعلیت او را محدود می‌سازیم و چون خلق عمل خاص وجود محض مطلق است، چنین امری به منزله آن خواهد بود که خلقت را امری ممتنع بسازیم. بدین ترتیب خیری که خدا جهان را از لحاظ آن آفرید، جز نفس وجود مطلق نیست و همین وجود مطلق است که در مقام فعلیت خود خالق است. (همان، ص ۷-۱۶۵)

ژیلسون در مورد علت غایی بودن خدا هشداری را مطرح می‌کند و می‌گوید: ما نباید غایت افعال خدا را با غایت افعال خودمان مقایسه کنیم، چون غایت در

مورد افعال ما انسان‌ها، به معنای لحاظ کردن منفعت خویش است و به سبب همین قیاس است که فهم فعل الهی را تقریباً برای ما ممتنع می‌سازد.

اتین ژیلسون به دیدگاه فیلسوفان و دانشمندان تجربی جدید درباره علت غایی تفتن کامل دارد و با وقوف به دیدگاه آنها درباره علت غایی چنین اظهار نظر می‌کند: عالم چون معلول علت غایی است، بالضروره ملازم غایت است، یعنی در هیچ موردی نمی‌توان تبیین اشیا را از توجه به جهت وجود آنها تفکیک کرد. از همین رو با این‌که علم جدید و فلسفه جدید با غایت مخالفت دارند و این مخالفت رو به شدت می‌نهد، باید اذعان داشت که فلسفه مسیحی هیچ‌گاه، از توجه به علل غایی صرف نظر نکرده و نخواهد کرد.

او بر این باور است که از جهتی می‌توان با بیکن و دکارت هم‌دلی کرد، که حتی اگر علل غایی وجود هم داشته باشند، توجه بدانها وسعی در تبیین اشیا از طریق این علل از لحاظ علمی عقیم می‌ماند و نتیجه‌ای از آن حاصل نمی‌شود. اما آیین مسیحیت اعتقاد به علت غایی را از این جهت حفظ کرده تا از این طریق وجود عالم امکان را امری معقول و موجه نماید.

ژیلسون می‌افزاید: کسانی که اعتقاد به اصالت غایات را از لحاظ علمی بی‌اثر و بی‌ثمر می‌شمرند، بر فرض این‌که که ادعای آنها عین صواب باشد، مستلزم این است که از تدبر فلسفی سلب اعتبار کنند و اموری را که به نظر ما تمیز آنها از یکدیگر مطلقاً ضرورت دارد، باهم مشتبه سازند.

او برای تبیین کامل‌تر دیدگاهش می‌گوید: ما مدعی آن نیستیم که تبیین از طریق علت غایی، یک نوع تبیین علمی است، فلسفه در پی شناختن چرایی امور است. بر فرض این‌که بدین هدف دست یابد. به هیچ وجه سبب بی‌نیازی از علم نمی‌شود، زیرا عالم در صدد دستیابی پاسخ برای سؤال از چگونگی اشیا است و

فیلسوف در صدد پاسخ برای سؤال از چرایی اشیاء است. این ساده لوحی است که وجود غایات و علت آنها را یکسره انکار کنیم و روشی را برگزینیم که حتی در موارد حضور غایات نیز خود را از پذیرش آنها ممنوع و معذور شماریم. جواب گفتن به «چرا» سبب بی‌نیازی از پاسخ به سؤال درباره چگونگی نمی‌گردد، اما کسی که به چگونگی می‌پردازد، به پرسش چرایی باید پاسخ دهد. (ارسطو، بی تا: ۳-۲۲)

۳. نتیجه

از مباحث پیش گفته در می‌یابیم که نظریه غایت‌انگاری در نزد فیلسوفان پیش از سقراط و حتی در نزد افلاطون به صورت یک مسأله جدی و واضح فلسفی مطرح نبوده است. (همان، ص ۲۶) و شاید از این حیث بتوان تا حدی با ارسطو هم رأی نمود که فیلسوفان پیش از سقراط تنها به بحث درباره دو علت مادی و فاعلی و افلاطون به دو علت مادی و صوری بسنده کرده‌اند. اما به صورت ضمنی می‌توان از آثار فیلسوفان پیش از ارسطو مثل آناکسوگوراس و هراکلیتوس و به ویژه از آثار افلاطون مباحثی درباره غایت‌انگاری پیدا کرد و تا حدی با دیدگاه‌های آنها درباره این مسأله آشنا شد. ارسطو به صورت واضح و جدی بحث علت‌غایی را پیش کشید و در واقع به نوعی سردمدار این بحث در طول تاریخ تفکر بشری است. نظریه او درباره غایت‌انگاری تقریباً بلامنازع تا پایان قرون وسطی به حیات خویش ادامه داده و از سوی فیلسوفان مدرسی بالاحص سنت توماس آکوئینی مورد حمایت جدی قرار گرفت. بعد از رنسانس، فرانسیس بیکن به عنوان پایه‌گذار علم جدید و دکارت به عنوان مؤسس فلسفه مدرن گرچه علت‌غایی را انکار نکردند، به صورت جدی به نظریه غایت‌انگاری

هجمه آوردند و آن را از عرصه فیزیک و علوم تجربی اخراج و به حوزه متافیزیک سوق دادند و حتی تفحص متافیزیکی درباره این نظریه را بی‌ثمر و مثل راهبه‌ها عقیم و نازا معرفی کردند و به جای آن از تعلیل ماشینوارگی یا مکانیستی (تعلیل بر مبنای علت فاعلی) حمایت جدی کردند اسپینوزا برخلاف ارسطو، خداوند را تنها به عنوان علت فاعلی نه علت‌غایی معرفی می‌کند و با صراحت تمام هدف داشتن خدا و تصور خدایی را که غایت یا هدف جهان است، انکار می‌کند و اعتقاد به غایت‌انگاری را ناشی از تصور انسانوارگی خدا می‌داند و دلایلی برای ابطال نظریه غایت‌انگاری ارائه می‌دهد. از میان فیلسوفان بعد از رنسانس، شاید جدی‌ترین دفاع و تأیید برای نظریه غایت‌انگاری از سوی لایب نیتس صورت گرفت. او نه تنها بحث درباره علت‌غایی را در حوزه متافیزیکی مفید و ضروری می‌دانست، بلکه توجه و کاربرد این نظریه را در مطالعات تجربی و فیزیکی نیز مفید و ضروری می‌دانست.

کانت نظریه علت‌غایی و غایت‌انگاری به شکل ارسطویی را کنار نهاد و تفسیر جدیدی را از غایت‌مندی طبیعت ارائه داده است. براساس تفسیر کانت، این نظریه درباره عالم واقع و پدیده‌های طبیعی چنان که هستند، سخن نمی‌گوید، بلکه درباره توانایی‌های شناسایی ما و چگونگی بررسی‌های ما سخن می‌گوید. بدین جهت نباید از این نظریه توقعی در عرصه جهان‌شناختی داشت، زیرا این نظریه ناظر به حوزه معرفت‌شناسی است.

اتین ژیلسون از فیلسوفان معاصر به صورت جدی از این نظریه در عرصه متافیزیکی دفاع می‌کند و این نظریه را به عنوان یکی از بنیادهای مسیحیت معرفی می‌کند و بی‌توجهی به آن را امری خسران‌آفرین معرفی می‌کند، البته او یادآور می‌شود که تبیین غایی، را یک تبیین علمی^۳ نمی‌داند، بلکه آن را نوعی تبیین

فلسفی می‌داند، که ناظر به حوزه چگونگی نیست، بلکه ناظر به حوزه چرایی است.

در مجموع می‌توان گفت که بعد از رنسانس، پس از کامیابی عظیم تعلیل مکانیستی (ماشینوارگی) در فیزیک و به اوج رسیدن آن در سیستم نیوتن این طرز فکر جدید به طور روز افزون در سایر تحقیقات نیز به کار گرفته شد و اکثریت قریب به اتفاق متفکران و فیلسوفان غربی به این دیدگاه گرایش پیدا کردند که باید مطالعات تجربی تنها در حوزه علت مادی - آن هم نه ماده به معنای ارسطویی - و علت فاعلی صورت گیرد و حتی بر فرض صحت علت غایی علوم تجربی برای ادامه و توسعه و پیشرفت خود باید پژوهش‌هایش تنها در حوزه چگونگی صورت گیرد، و از دخالت در حوزه چرایی - بحث علت غایی ناظر به این حوزه است - که مربوط به عرصه متافیزیک است، پرهیز کند. یا به بیان دیگر به جای تعلیل بر مبنای غایت شناسی، باید به تعلیل بر پایه مکانیسیسم یا ماشینوارگی روی آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. کانت اتمیست‌های یونانی - که معتقد بودند، هر چیزی به موجب قوانین حرکت انجام می‌گیرد - و نظام فلسفی اسپینوزا که غایت‌مندی طبیعت را برحسب تقدیر و ناشی از خاصیت جوهر نامتناهی می‌داند - جزء مکاتب اصالت معنی قرار می‌دهد.
۲. کانت طرفداران نظریه جاندار بودن ماده و معتقدان به وجود خدا را جزء مکاتب اصالت واقع معرفی می‌کند.
۳. البته درباره حدود و ثغور، شرایط و ویژگی‌های تبیین علمی وحدت نظر وجود ندارد و متفکرانی مثل کارل پوپر، کارل بی. همپل، اس. چفلر، بریث وایت، هانسون، اسکریون، ویتگنشتاین، استفن تولمین، ریچارد سی. چفلی، گرنو، ویزلی، سی. سالمون، آرای مختلفی ابراز کرده‌اند.

Editors Philip Kitcher and Wesley Cosalmon, scientific explanation, Volume XIII, P. 371.

کتابنامه

- ۱- ارسطو، *متافیزیک*، یا مابعدالطبیعه، ترجمه: شرف الدین خراسانی (شرف)، تهران، انتشارات حکمت
- ۲- اسپینوزا، (۱۳۷۶). *اخلاق*. ترجمه محسن جهانگیری. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- ۳- پارکینس، ج. ایچ. آر. (۱۳۸۱). *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*. ترجمه محمدعلی عبداللهی. چاپ اول. قم: بوستان کتاب
- ۴- ژیلسون، اتین. (۱۳۷۹). *روح فلسفه قرون وسطی*. ترجمه ع. داودی. چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- ۵- همو. (۱۳۷۵). *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد رضایی و سید محمد موسوی. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- ۶- همو. (۱۳۸۴). *تومیسسم، درآمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوئینی*. چاپ اول. ترجمه ضیاء الدین دهشیری، تهران: حکمت
- ۷- صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۸۳). *فلسفه لایب‌نیتس*. چاپ اول. تهران: انتشارات ققنوس
- ۸- فولکیه، پل. *هستی‌شناسی*، ترجمه مهدوی و همکاران.
- ۹- کاپلستون، فردریک. *تاریخ فلسفه، بخش یونان*. ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی. ج ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- ۱۰- همو. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه، از دکارت تا لایب‌نیتس*، ترجمه غلامرضا اعوانی. ج ۴. تهران: سروش و انتشارات علمی و فرهنگی
- ۱۱- همو. (۱۳۶۰). *کانت*، ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات دانشگاه صنعتی شریف با همکاری مرکز نشر دانشگاهی

- ۱۲- کانت، ایمانوئل. *نقد قوه حکم*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان
- ۱۳- کورنر، استفان. *فلسفه کانت*، ترجمه عزت الله فولادوند
- ۱۴- لایب نیتس. (۱۳۸۱). *گفتار در مابعدالطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن*. ترجمه ابراهیم دادجو. چاپ اول. تهران: حکمت
- ۱۵- همو. (۱۳۷۵). *منادولوژی*. ترجمه: یحیی مهدوی. چاپ اول. تهران: شرکت انتشارات خوارزمی
- ۱۶- محمد رضایی، محمد، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- ۱۷- ملکیان، مصطفی. *تاریخ فلسفه غرب*. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه
- ۱۸- نقیب زاده، میر عبدالحسین. (۱۳۸۴). *فلسفه کانت بیداری از خواب دگماتیسم*. چاپ چهارم. تهران: انتشارات آگه
- 19- Beckner, Morton, teology, *The Encyclopedia of philosophy* (ed) paul, Edward, NewYork, Macmilan
- 20- (ed) Edward Graig, *Encyclopedia of philosophy*
- 21- (ed) Philip Kitcher and Wesley Cosalmon, *scientific explanation*