

عینیت زمان در نگاه ابن سینا و کانت

اعلی تورانی*

فاطمه دلشاد**

چکیده

این مقاله در صدد نشان دادن عینیت وجود زمان از دیدگاه ابن سینا و کانت است. به این منظور، ابتدا دیدگاه این دو فیلسوف درباره کلیات بررسی شده و چگونگی اخذ کلیات از امور حسی و خارجی که نشان دهنده اتصاف خارجی مفاهیم کلی است، بیان شده است. سپس، عینیت زمان و به دنبال آن چیستی زمان از دیدگاه این دو فیلسوف شرح داده شده است. زمان بر اساس تعریف ابن سینا، از جمله ادراکات حقیقی و بر اساس تعریف کانت، از جمله مفاهیم ترکیبی پیشینی است. با توجه به تعریف ادراکات حقیقی و همچنین بر اساس تعریف مفاهیم ترکیبی پیشینی که محل تلاقی امور عینی با امور ذهنی است، عینیت زمان قابل اثبات می‌باشد. همچنین در این مقاله به مقولات مرتبط با زمان، از جمله مسبوق بودن حوادث به ماده و زمان و نیز جوهریت زمان اشاره شده است.

واژگان کلیدی: ابن سینا، کانت، زمان، مفاهیم کلی، عینیت، ماهیت، جوهریت.

مقدمه

مسئله زمان و واقعیت‌دار بودن آن از جمله اموری است که همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته و باعث جدال میان فیلسوفان در طی دوران متمادی گشته است و حتی در زمان ابن سینا و بعدها در زمان

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه الزهراء؛ toran@alzahra.ac.ir

** . کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه الزهراء؛ fatemehdelshadgonbary@ymail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۱۸؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۱۰/۵]

کانت نیز از موضوعات بحث‌برانگیز به‌شمار می‌رفته است. اگر نگاهی به برخی مکتب‌های غربی بیندازیم خواهیم دید که از دید آنها، برخی مفاهیم معقول مثل علیت، شیئیت، امکان و همچنین زمان جزء مفاهیم اعتباری و بی‌معنا هستند. از سویی دیگر، اگر مفاهیم واقعی، آن‌گونه که در فلسفه اسلامی آمده است بیان شود، معلوم می‌شود مفاهیمی که انتزاع آنها نیازمند تلاش ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر است، مانند مفهوم علت و معلول که از مقایسه دو چیز حاصل می‌شود، جزو مفاهیم عینی هستند. این مطالب در مقاله حاضر در بررسی آراء دو فیلسوف بزرگ، مورد کندوکاو قرار گرفته است.

الف) مفاهیم کلی از دیدگاه ابن‌سینا و کانت

مفاهیم کلی زیربنای فکری انسان در تمام عصرها بوده و هست. اگر احتمال رد مفاهیم کلی را بررسی کنیم خواهیم دید که ضرورت و کلیتی که از این‌گونه مفاهیم به‌دست می‌آید، در هیچ مفهوم جزئی یافت نمی‌شود. فیلسوفان مسلمان نیز با آگاهی از این موضوع، تقسیمات سه‌گانه‌ای را مطرح کرده و سعی در نشان دادن کلیت و ضرورت بعضی از این مفاهیم نموده‌اند. از این‌رو، لازم است توضیحی درباره مفاهیم کلی ارائه دهیم.

مفاهیم کلی، یا قابل حمل بر امور عینی هستند، مانند مفهوم انسان که بر حسن و حسین حمل می‌گردد و گفته می‌شود «حسن انسان است»، یا قابل حمل بر امور عینی نیست و تنها بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌گردد، مانند مفهوم کلی و جزئی. به این گروه از مفاهیم، مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیة منطقی می‌گویند. اما مفاهیمی که بر اشیا خارجی حمل می‌شوند، به دو دسته تقسیم می‌شوند. یک گروه مفاهیمی که ذهن به‌طور خودکار از موارد خاص انتزاع می‌کند، مانند سفیدی و ترس؛ به این‌گونه مفاهیم، مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی گفته می‌شود. دسته دیگر مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر است، مانند مفهوم علت و معلول؛ به چنین مفاهیمی، مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیة فلسفی گفته می‌شود (مصباح، ۱۳۷۸، ص ۱۹۷).

ابن‌سینا

در نظریه ابن‌سینا مفاهیم کلی از تجرید امر مادی جزئی به‌دست می‌آید. ابن‌سینا برای انتزاع مفهوم کلی، تصور افراد متعدد از آن کلی را ضروری می‌داند تا با تجرید خصوصیات مختص آنها و اخذ مابه‌الاشتراک آنها، مفاهیم کلی را به‌دست آورد. پیدایش مفهوم کلی ماهوی در ذهن ابن‌سینا متوقف بر گذار از مراحل ادراک حسی و خیالی است، یعنی انسان ابتدا صورت شیء را احساس می‌کند، سپس با قوه خیال خود آن را تخیل می‌کند، آنگاه صورت خیالی به قوه عاقله نفس راه می‌یابد و به‌صورت کلی و معقول اولی تبدیل می‌شود که هم عروض و هم اتصافشان خارجی است. صورت‌ها در هر مرحله باید از ماده و خصوصیات آن تجرید شوند تا به مجرد تام دست یابند و به‌صورت عقل کلی درآیند (ملکشاهی، ۱۳۶۸، ص ۳۶۷). ابن‌سینا کلی بودن صورت‌های ذهنی را فقط در قیاس با مصادیق و افراد آنها و اینکه قابل صدق بر امور کثیرند معتبر دانسته است، وگرنه به نظر او هر یک از

صورت‌های کلی با توجه به نفس جزئی شخصی که در آن منطبق و متصور شده است، جزئی هستند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۰۶-۲۰۵).

ابن سینا در باب مفاهیم کلی به دو دسته معقول، معقول اول و معقول ثانی، قائل است. از نظر او مقعولات ثانی معقولاتی هستند که مستند به مقعولات اول هستند و از آنها به دست می‌آیند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷). او به وجود دسته‌ای دیگر از مفاهیم، یعنی مفاهیم فلسفی، اعتقاد دارد که آنها را از مفاهیم ماهوی و منطقی یا مقعولات اولی و ثانی جدا کرده است و ویژگی‌هایی برای آنها قائل است که عبارتند از: الف) مفاهیم مشترک همه علوم هستند. ب) عوارض مخصوص علوم جزئی به شمار نمی‌روند، ج) عوارض وجود ماهو می‌باشند. نکته قابل توجه این است که از نظر ابن سینا، زمان از جمله مفاهیمی است که در خارج مصداق ندارد، اما منشأ انتزاع دارد و از مقعولات ثانی فلسفی به شمار می‌آید (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۳-۱۲؛ اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۳۴).

کانت

از دیدگاه کانت، تجربه نخستین درک انسان است، اما کلیت راستین را در اختیار انسان قرار نمی‌دهد بلکه باعث می‌شود فرد بیشتر برانگیخته شود و به مقصد نهایی‌ای که خواهان آن است، دست یابد (کانت، ۱۳۶۲، ص ۶۱). از سوی دیگر، او مخالف تصورات فطری نیست بلکه معتقد است مفاهیم و اصولی وجود دارند که عقل از درون خود، اما به وسیله تجربه اخذ می‌کند. او با هیوم موافق بود که ضرورت و کلیت محض را نمی‌توان از تجربه اخذ کرد. پس ضروری است ضرورت و کلیت محض که به نحوی با یکدیگر مرتبطند، علائم معرفت پیشینی قلمداد شوند. همچنین می‌توان اثبات کرد که ما دارای معرفتی هستیم که در تصدیقات به صورت ضروری و کلی ظاهر و بیان می‌شود (کاپلستون، ۱۳۶۰، ص ۵۰).

کانت در کتاب *سنجش خرد ناب* می‌گوید: شناخت‌های کلی که ضرورت درونی دارند، باید مستقل از تجربه در گوهر خویش روشن و قطعی باشند. به این شناخت‌ها، شناخت‌های ماتقدم (پرتوم) گفته می‌شود. در صورتی که آنچه منحصرأ از تجربه وام گرفته می‌شود، ماتأخر (آروینی) نامیده می‌شود (کانت، ۱۳۶۲، ص ۶۱).

علاوه بر این نگرش، کانت بنا به اهمیتی که به مسأله حکم و تصدیق می‌دهد (مجتهدی، ۱۳۷۸، ص ۲۲)، پیوند محمول و موضوع را یا از نوع تحلیلی یا از نوع ترکیبی می‌نامد؛ در اولی این پیوند از راه این‌همانی و در دومی بدون این‌همانی اندیشیده می‌شود (کانت، ۱۳۶۲، ص ۶۵). پس حکم از دیدگاه کانت یا تحلیلی ماتقدم است، یا تألیفی ماتأخر.

البته در اینجا باید گفت: از نظر کانت این تقسیم‌بندی قادر به نشان دادن تمام مفاهیم کلی‌ای که ما با آنها روبه‌رو هستیم نبودند، پس باید از نوعی دیگر از قضایای ترکیبی بحث کرد که در آنها رابطه میان موضوع و محمول هرچند با تحلیل صرف مفهوم موضوع معلوم نمی‌شود، اما ضروری و قطعاً کلی هستند؛ این نوع قضایای ضروری ماتقدم نامیده می‌شوند.

بنابراین، از دید کانت قضایای ترکیبی ماتقدم قضایایی هستند که صرفاً توضیحی نیستند بلکه معرفت

ما را نسبت به واقعیت افزایش می‌دهند و در عین حال ماتقدم، یعنی ضروری و کلی هستند (کاپلستون، ۱۳۶۰، ص ۵۵). چنین قضایایی می‌توانند ضرورتی را که از مفاهیم کلی انتظار داریم در اختیار ما قرار دهند.

ب) بررسی وجود زمان از دیدگاه حکمای مسلمان

برخی از فیلسوفان مسلمان زمان را مقوله‌ای وهمی و برخی آن را امری واقعی پنداشته‌اند. گروهی که وجود زمان را واقعی پنداشته‌اند، حکمای طبیعی و دیگری الهیون هستند. حکمای طبیعی در طبیعیات مسأله زمان را از راه حرکت و در الهیات از راه حدوث و قدم و تقدم و تأخر اثبات کرده‌اند. به این دلیل که موضوع علم طبیعی، وجود جسمانی - از جهت تغییر آن - است و موضوع علم الهی، موجود - از جهت موجودیت‌اش - که به قدیم و حادث و متقدم و متأخر تقسیم می‌شود، پس مناسب است اگر در طبیعیات موجودیت زمان را اثبات کنند، از راه حرکت باشد و در الهیات از راه قبلیت و بعدیت که از اعراض ذاتی موجود بما هو موجود است. مثلاً حکمای طبیعی می‌گویند اگر زمان را با حرکت بسنجیم، گاهی زمان و حرکت منطبق بر هم هستند و گاهی زمانی از حرکتی قبل‌تر یا بعدتر است؛ با مقایسه این دو با یکدیگر مفهوم زمان به دست می‌آید. حکمای الهی نیز موجود حادثی را در نظر گرفته و برای آن قبلیتی و بعدیتی تصور کرده‌اند و چون این قبلیت و بعدیت مستلزم امتداد است، برای نشان دادن این امتداد، مفهوم زمان را استخراج کرده و آن را در مقایسه با موجود حادث اثبات کرده‌اند (بهشتی، ۱۳۷۹، ص ۹۵-۹۴).

ج) عینیت وجود زمان از دیدگاه ابن سینا و کانت

ابن سینا

ابن سینا مبحث زمان را در یک تنبیه و اشاره در *الاشارات و التنبيهات* مطرح کرده است. او وجود زمان را امری ظاهری و ماهیت آن را امری غیرظاهری تصور می‌کند. به این منظور، چگونگی وجود زمان را در مبحث تنبیه و ماهیت آن را در مبحث اشاره توضیح می‌دهد (همان، ص ۱۰۵). ما نیز به پیروی از او ابتدا به مبحث وجود زمان و سپس به بیان ماهیت آن می‌پردازیم.

ابن سینا وجود زمان را چنین توضیح می‌دهد: موجودی که بعد از عدم حادث شده، دارای قبلیتی است که در آن موجود نبوده است؛ قبلیتی که همانند قبلیت یک بر دو که قبل و بعد در حصول وجود با هم هستند، نیست بلکه قبلیت قبلیتی است که با بعد ثابت نمی‌شود. در چنین چیزی تجدد بعدیت نیز بعد از قبلیتی است که باطل شده است و این قبلیت که همواره در آن تجدد و زوال به نحو اتصال است، همان زمان است. از تعریف ابن سینا می‌توان دریافت که او موجودیت زمان را به صورت تعریف حقیقی، نه به صورت شرح‌الاسم پذیرفته است و از آنجایی که تعریف حقیقی به وجود ممکن - که دارای حقیقت خارجی است - اختصاص دارد، زمان را نیز از موجودات ممکن دانسته که واقعیتی عینی برای آن متصور است و بدیهی است تا چیزی موجودیت و عینیت نداشته باشد، حقیقت و ماهیت نیز نخواهد داشت؛ زیرا

ماهیات حدود موجودات ممکن هستند، پس تا ممکن موجود نباشد نمی‌توان برای آن حدی اثبات کرد. پس ابن سینا ابتدا وجود و حقیقت زمان را اثبات می‌کند و سپس به بیان ماهیت آن می‌پردازد و آن را به جنس که همان کمیت است، و فصل که همان امتداد و گذرانی اندازه‌گیرنده تغییر است، تحدید می‌کند (همان، ص ۹۰-۸۹).

کانت

از دیدگاه کانت، کلیت و ضرورت که صفات ممیزه احکام تألیفی ماتقدم شناخته می‌شوند، شرط اصلی عینیت هستند. به کمک احکام تألیفی ماتقدم، مفاهیم محض ذهنی ما همچون علیت و جوهر، امکان مطابقت با داده‌های حسی خارجی را به دست می‌آورند (مجتهدی، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

مسئله عینیت به جای اینکه در نفس امور خارج مطرح باشد، در رابطه میان آنها مطرح است. از دیدگاه کانت عینیت الزام قبول وجود قوانین در طبیعت است، درست به همان عینیتی که نیوتن آن را ارائه داده است. از نظر او عینیت فقط یک امر ذهنی نیست بلکه در نفس طبیعت وجود دارد (همان، ص ۵۱-۴۸). همین تغییر و تحول در امور، ضامن عینیت زمان نیز هست. زمان به امور امکان تغییر می‌دهد و اگر این امور عینیت دارند، به طریق اولی، زمان نیز باید عینیت داشته باشد.

زمان که یکی از شروط ماتقدم احساس است، ما را در شناسایی با پدیدارها روبه‌رو می‌کند. اما همین پدیدارها با اینکه عین ذوات نیستند، به خاطر عینیت همین زمان، خود نیز عینی و واقعی می‌شوند (همان، ص ۳۷-۳۵). از دید کانت، صورت شهود حسی، واسطه‌ای برای شهود مقدم بر تجربه است؛ به نحوی که زمینه شناسایی اشیا را برای ما فراهم می‌آورد، اما این شناسایی به معنای درک اشیا در نفس الامر آنها نیست بلکه ما قادریم آنها را آنگونه که بر ما ظاهر می‌شوند درک کنیم. از سوی دیگر، قضایای تألیفی مقدم بر تجربه که ممکن بودند، در صورت برخورد با چنین قضایایی ضرورت می‌یابند.

آنچه زمینه این دو را فراهم می‌آورد، شهود محض بودن زمان و مکان است، چراکه در صورت حذف امور محسوس از شهودهای تجربی، این دو همچنان باقی می‌مانند و شهود محض مقدم بر تجربه دلیلی است بر صورت صرف بودن حساسیت. بنابراین، بایستی بر تمام شهودهای تجربی مقدم باشند و این گونه است که ما می‌توانیم اشیا را به نحو مقدم بر تجربه بشناسیم (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۲۱-۱۲۰).

کانت برای عینیت زمان دو دلیل ذکر می‌کند. نخست اینکه، به نظر او، ادراک توالی و استمرار حوادث از رهگذر زمان به وجود می‌آیند. زمان ماتقدم است، زیرا شرط کلی و ضروری هر نوع ادراکی است که ما از توالی و استمرار امور خارجی یا درونی خود داریم. هیچ شیئی به ادراک در نمی‌آید، مگر اینکه در توالی و استمرار قرار گیرد و این توالی و استمرار مستلزم زمان است. زمان شرط ماتقدم ادراک است و نمی‌توان به هیچ وجه آن را یک امر انتزاعی دانست (همان، ص ۳۵).

او همچنین اضافه می‌کند که زمان را نمی‌توان یک مفهوم عادی دانست، چراکه امری متجانس است و به اجزای کاملاً یکسان و برابر تقسیم می‌شود، در صورتی که یک مفهوم کلی فقط شامل مصادیق ناهمسان، غیر مشابه و متفاوت است. دایره شمول یک مفهوم هر قدر هم که وسیع باشد، باز هم متناهی

است. هیچ مفهومی از آن جهت که مفهوم است و کلیت دارد، نمی‌تواند دلالت بر بی‌نهایت کند. در صورتی که زمان ذاتاً نامتناهی است و ذهن انسان قادر نیست آغاز و پایانی برای آن قائل شود. دلیل دیگر او این است که زمان وسیله ادراک تغییر و تغیر اشیاء و وسیله تبیین آنهاست. وقتی می‌گوییم یک شیء یا یک فرد یا یک مفهوم تغییر کرده، یعنی می‌پذیریم که در زمان‌های مختلف، اطلاق صفات متفاوت و حتی متضاد بر او امکان داشته است و به اتکای زمان است که این صفات متضاد در ذهن ما از یکدیگر تفکیک و به موضوع واحدی نسبت داده می‌شوند. علاوه بر این، تجربه درونی همه ما نشان می‌دهد که درک ما از هستی پیوسته و سیال است و گسستگی در آن راه ندارد (لاریجانی، ۱۳۸۳، ص ۹۸).

به این ترتیب، کانت با تحلیل استعلایی فاهمه، کیفیت حکومت قوانین کلی و ضروری را بر تجربه تبیین می‌کند. در مواجهه با عالم خارج، علاوه بر زمان و مکان که شرط وصول تصورات در قوه احساس ما هستند، فاهمه نیز فعال است (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۷)؛ فاهمه‌ای که به‌زعم کانت، نیازمند قواعدی تفکیک‌شده و مشخص است، چراکه در غیر این صورت فهم، ماشین‌وار می‌شود و تفتنی به قواعدی که از آن پیروی می‌کند ندارد (کانت، ۱۳۶۸، ص ۵۱).

(د) ماهیت زمان

ابن سینا

ابن سینا بعد از اثبات وجود زمان به تبیین ماهیت آن پرداخته و آن را چنین بیان می‌کند: نو شدن ممکن نیست، مگر با دگرگون شدن حال و دگرگون شدن حال امکان ندارد، مگر به واسطه چیزی که قوه دگرگونی در او باشد؛ یعنی:

لانَّ التَّجَدُّدَ لَا يُمْكِنُ إِلَّا مَعَ تَغْيِيرِ حَالٍ وَ تَغْيِيرِ حَالٍ لَا يُمْكِنُ إِلَّا الَّذِي قُوَّةُ تَغْيِيرِ حَالٍ، اِخْسَ الْمَوْضُوعِ، فَهَذَا الْاِتِّصَالُ اِذْنَ مَتَعَلِّقٌ بِحَرَكَةٍ وَ مَتَحَرِّكٍ، اِعْنَى بِتَغْيِيرٍ وَ مَتَغْيِيرٍ، لَا شَيْءَ مَا يَكُنْ فِيهِ اِنْ يَتَّصِلُ وَ لَا يَنْقَطِعُ وَ هِيَ الْوَضْعِيَّةُ الدَّوْرِيَّةُ وَ هَذَا الْاِتِّصَالُ يَحْتَمِلُ التَّقْدِيرَ فَإِنْ قَبْلًا قَدْ يَكُونُ اِبْحَدٌ وَ قَبْلًا قَدْ يَكُونُ اَقْرَبُ، فَهَوُ كَمَّ مَقْدَرٌ يَتَغْيَرُ. وَ هَذَا هُوَ الزَّمَانُ وَ هُوَ كَمِيَّةُ الْحَرَكَةِ لَا مِنْ جِهَةِ الْمَسَافَةِ، بَلْ مِنْ جِهَةِ التَّقَدُّمِ وَ التَّأَخُّرِ الَّذِيْنَ لَا يَجْتَمِعَانِ. (ملک‌شاهی، ۱۳۶۸، ص ۲۹۱)

تجدد ممکن نیست، مگر با تغییر حال و تغییر حال ممکن نیست، مگر با قوه تغییر که اخس از موضوع باشد. پس این پیوستگی به جنبش و جنبنده‌ای وابسته است، یعنی به دگرگونی و دگرگون شونده‌ای، به خصوص چیزی که پیوستگی و اتصال در آن ممکن است، یعنی حرکت وضعی دوری و این پیوستگی‌ها قابل سنجش و اندازه‌گیری است. پس گاهی مقداری دورتر و زمانی مقداری نزدیک‌تر است. پس آن مقداری است که دگرگونی را اندازه

می‌گیرد و این همان زمان است که کمیت حرکت است، نه از جهت مسافت، بلکه از جهت تقدم و تأخیری که جمع نمی‌شوند (همان، ص ۱۱۲).

کانت

کانت نیز با توجه به مسأله دگرگونی، زمان را چنین تعریف می‌کند: زمان وسیله ادراک تغییر و تغییر در اشیاء و وسیله تبیین آنهاست. هر تغییری در زمان انجام می‌شود و فقط به این وسیله است که می‌توان صفات متناوب و متضاد را به شیء واحدی نسبت داد. او در کتاب *نقد عقل محض* می‌گوید من حساً در می‌یابیم که پدیدارها، در پی یکدیگر می‌آیند. به نظر کانت، زمان به امور امکان تغییر می‌دهد و اگر این امور عینیت دارند، به طریق اولی زمان نیز باید عینیت داشته باشد. همین توجه کانت به تغییر، ظاهراً برای اثبات عینیت ذکر شده است، ولی از آنجایی که کانت برخلاف ابن سینا هستی را به وجود و ماهیت تفکیک نکرده، لذا برای اثبات ماهیت زمان ناگزیر از راه عینیت حرکت می‌کند. پس به این دلیل است که در بحث حاضر، کانت ماهیت را برای عینیت اثبات می‌کند (مجتهدی، ۱۳۷۸، ص ۳۵).

هـ) تعریف زمان از دیدگاه ابن سینا و کانت

ابن سینا

ابن سینا با مطالعه در سرعت و بطئیء حرکت اشیاء و در مقایسه آنها به مفهوم زمان می‌رسد (صفا، ۱۳۷۴، ص ۲۴۷). به عبارت دیگر، او قول ارسطو را که زمان را مقدار حرکت می‌دانست پذیرفته است. او اعتقاد دارد که زمان، مقدار یک حرکت است. او زمان را از مقایسه میان دو متغیر به دست می‌آورد. از نظر او زمان به دو معنی است: یکی امر غیر قارالذات و دیگری نسبت میان دو متغیر (بهشتی، ۱۳۷۹، ص ۹۳). شیخ معتقد است زمان کمیت حرکت است، نه از جهت مسافت بلکه از جهت تقدم و تأخیری که جمع نمی‌شوند و چون زمان کم متصل است، باید مقدار حرکت پیوسته باشد، نه مقدار حرکت محدود و منقطع. از آنجا که حرکت پیوسته تنها در حرکت مستدیر امکان دارد، پس زمان عبارت است از مقدار حرکت مستدیر. از طرفی چون زمان با سرعتی شگرف تجدید می‌شود، باید مقدار سریع‌ترین حرکات باشد و سریع‌ترین حرکات، حرکت فلک الافلاک است، بنابراین زمان عبارت است از مقدار حرکت مستدیر فلک الافلاک (خوانساری، ۱۳۷۷، ص ۱۶۱).

کانت

کانت هر آنچه را در زمان و مکان موجود باشد تابع این اصل می‌داند که همه اشیاء و مقادیر واقع در زمان ممتدند (حداد عادل، ۱۳۷۶، ص ۹۳). او می‌گوید اگر ما در قوه خیال خود خطی را تحلیل کنیم، ناچار باید آن را به عنوان خطی که کشیده شده، یعنی به صورت یک مقدار که با افزوده شدن نقطه‌ای به نقطه دیگر تشکیل شده، تصور کنیم. قطعه‌ای از زمان نیز به صورت امری که طی شده است، یعنی با افزوده شدن لحظه‌ای بر لحظه‌های دیگر به وجود آمده، در ذهن ما به تصور درمی‌آید.

کانت و ابن سینا در این بیانات هر دو به ممتد بودن زمان اعتراف دارند و هر دو، آن را به‌عنوان یک کمیت متصل پذیرفته‌اند (همان، ص ۹۴).

(و) زمان مند بودن حوادث

ابن سینا

از آنجا که قبلیت و بعدیت از خواص زمان است، باید زمان به‌وسیله آنها هم قابل اثبات و هم قابل تعریف باشد، چراکه قبلیت و بعدیت در اجزای زمان به ذات زمان و در حوادث زمانی به زمان است؛ «فالقلیبه و اللجدیه للشیین، اما للزمان، فلیس بسبب شیء آخر» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰۴). پس اجزای زمان متصف به قبلیت و بعدیت ذاتی است و سایر چیزها متصف به قبلیت و بعدیت عرضی هستند. در حقیقت، اتصاف غیر اجزای زمان به تقدم و تأخر نیازمند واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه است. ولی در اجزای زمان این اتصاف به نفس ذات زمان است و نیازی به واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه ندارد؛ زمانیات با واسطه زمان متصف به تقدم و تأخر می‌شوند، درحالی که اجزای زمان بالذات و بدون واسطه. زمان محدث به حدوث زمانی نیست چنانکه زمان بر او مقدم باشد بلکه حدوث آن ابداعی است، یعنی تنها مبدع آن بر آن مقدم است. پس گفتگو درباره زمان تا حدی به موجود حادث بستگی دارد. ابن سینا در صدد است نشان دهد که هر حادثی مسبوق به زمان است. یعنی حقیقتی که ما آن را زمان می‌نامیم، حتماً بر وجود یک پدیده حادث سبقت دارد؛ «إن کل حادث، فهو مسبوق بموجود غیر قارالذات» (بهشتی، ۱۳۷۹، ص ۹۸).

از نظر او باید برای هر موجود حادث حقیقتی داشته باشیم که یک حقیقت ناپایدار باشد و لحظه به لحظه آن از نو حادث شود و از بین برود؛ یعنی پی‌درپی گذشته‌ای از بین برود و حادث جدیدی به جای آن پدید بیاید. این حقیقت دائماً در حال تغییر، نمی‌تواند عدم باشد، چراکه عدم این موجود بعداً نیز تحقق می‌پذیرد و امری در گذشته و منحصر به آن نیست؛ این موجود در گذشته نبود و در آینده هم نخواهد بود. ذات فاعل هم نیست، چراکه فاعل همیشه هست. پس آن حقیقت دائماً در حال تجدد و تقدم چیزی است به موازات حرکت در مسافت، یعنی همان‌طور که حرکت را با مسافت می‌توان سنجید، با این حقیقت متصل هم می‌توان اندازه گرفت و همان‌گونه که اجزای حرکت با هم جمع نمی‌شوند و دائماً از بین می‌روند و قسمت جدیدی به‌جای آنها پدید می‌آید، آن حقیقت نیز همان‌گونه است. پس باید حقیقت متصلی باشد که مانند حرکت از اجزای تقسیم‌ناپذیر ترکیب شده باشد و آن حقیقت زمان است (یثربی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵).

إنّ مثلُ هذا المتصل، لا يتألف من أجزاء لا يتجزى، فإذن ثبت إنَّ كلَّ حادث، مسبوقٌ بموجود غیر قارالذات متصل المقادیر و هو المطلوب. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰۴)

کانت

از نظر کانت نیز زمان برای وجدان همه امور لازم است، خواه امور بیرونی و خواه امور درونی، چنانکه حتی نفس ادراک وجود خود را هم نمی‌تواند از زمان منفک نماید. پس ذهن انسان نمی‌تواند از زمان منفک شود و زمان جزء ذهن انسان است و از خود وجودی ندارد. ذهن انسان می‌تواند اشیاء را از هر یک از عوارض متعلق بر آنها تجرید و سلب کند، به جز زمان که تصور هیچ چیزی برای انسان جدا از زمان ممکن نیست. به عبارتی، ذهن انسان وجدان همه اشیاء و امور را می‌تواند از خود دور کند و وجود آنها را نفی نماید، اما زمان را نمی‌تواند (کورنر، ۱۳۸۰، ص ۲۷۳).

(ز) هر حادثی مسبوق به ماده است

«کُلُّ حادثٍ مسبوقاً بموضوع او ماده»

ابن سینا

بر اسای قاعده بالا که نظر اکثر علمای مشایی است، اموری که بر وجود حادث تقدم دارند عبارتند از: امکان وجود و ماده نسبت به حادثی که صورت و جوهر است یا امکان وجود و موضوع نسبت به حادثی که عرض است. ابن سینا با اشاره به اینکه هر حادثی ممکن الوجود است، به نادرستی عقیده برخی از متکلمان اشاره کرده و معتقد است توانایی فاعل بر ایجاد حادث با معنای امکان حادث یکی نیست. معنای امکان از دو حال خارج نیست، یا جوهر است یا عرض. امکان خودبه‌خود موجودی نیست که به موضوع و محل محتاج باشد. پس مفهوم امکان بر حوادث عارض است و هر عرضی به محل نیازمند است. بنابراین، اگر محل را نسبت به معنای امکان بسنجیم، محل موضوع امکان است. اگر حادث مفروض (زمان) صورت باشد، ماده محل آن است و اگر حادث مفروض (زمان) عرض باشد، موضوع؛ یعنی صورت و ماده مجموعاً محل آن خواهد بود. پس پیش از هر حادثی، خواه جوهری و خواه عرضی، علاوه بر امکان و استعداد وجود، ماده‌ای لازم است تا حادث تحقق یابد. در نتیجه، زمان نیز برای اینکه تحقق یابد احتیاج به ماده‌ای دارد که محل آن باشد و در آن تحقق یابد (یشربی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷). عبارت ابن سینا چنین است:

المراءُ إنّ الامکان امر لشیء، الا بالقیاس الی القادر، فیکون مغایراً لکونه مقدوراً و حیثئذ اما ان یکون جوهرأ لا فی موضوع أو عرض فی موضوع، الاول باطل لانه امر اضافی و الامور الاضافیه، لا یکون جوهرأ، فهو اذن عرض موجود فی المحل. ان قیس الله فهو موضوع له، و ان قیس الی الحادث، فهو ماده ان کان صوراً، و موضوع ان کان عرضاً فقد بان ان کل حادث، فهو مسبوق بامکان مقارن للعدم و هو قوه الوجود و ماده و هی موضوع تلک القوه.
(ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵)

کانت

کانت این موضوع را با بیان دیگری مطرح می‌کند. او از راه شناخت به اثبات مادهٔ حادث می‌پردازد. از نظر او شناخت دو پایه دارد: مادهٔ شناخت و صورت آن. کانت می‌گوید برای اینکه عمل شناخت صورت گیرد، باید میان صور، معانی و مفاهیمی که مستقیماً از خارج وارد ذهن می‌شود و معانی و صورتی که عقل و ذهن بالفطره آنها را دارد، نوعی ترکیب و تألیف صورت گیرد تا از مجموع این دو شناخت پیدا شود. پس شناخت ما از عالم سلسله‌ای از ادراکات ذهنی است که اگر بشکافیم می‌بینیم مادهٔ این شناخت از بیرون آمده و صورت این شناخت را ذهن از داشته‌های خود به آن داده است. ماده آن است که تأثیر می‌کند و احساس را برمی‌انگیزد و صورت آن است که پراکندگی امر حادث را تنظیم می‌کند. پس مادهٔ شناخت شرط لازم و ضروری است، چراکه، به قول کانت، اگر شناخت ماده نداشته باشد پوچ است. او در استدلالی دیگر بیان می‌کند که زمان مبتنی بر تغییرات است و تغییرات باید محلی داشته باشند که حامل استعداد باشد و آن استعداد، ماده است (کرم، ۱۳۷۵، ص ۳۷).

ح) آیا زمان جوهر است؟

جوهر از دیدگاه حکمای مشاء به حسب فرض عقل، پنج قسم فرض می‌شود. جوهر یا در محل است یا در محل نیست. جوهری که در محل حلول می‌کند، صورت مادی است و جوهری که در محل حلول نمی‌کند یا خودش محل برای جوهری که قائم به آن باشد هست، یا نیست. قسم اول همان هیولاست و قسم دوم دو حالت دارد یا مرکب از هیولا و صورت است، یا مرکب از آن دو نیست. در صورت اول، آن جوهر جسم است و در صورت دوم دو حالت دارد. یا آن جوهر به نحوی دارای علاقهٔ انفعالی به جسم است، یا به هیچ وجه از جسم منفعل نمی‌شود. قسم نخست نفس است و قسم دوم عقل (شیروانی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۳). با توجه به آنچه گفتیم، زمان از دیدگاه ابن سینا نمی‌تواند به عنوان جوهر پذیرفته شود.

کانت نیز بیان مشابهی دارد. از نظر کانت زمان شرط ماتقدم احساس است. او در تقد عقل محض می‌گوید: «هر گونه تعیین زمانی، چیزی پاینده را در دریافت حسی، در پیشین فرض می‌کند» (کانت، ۱۳۶۲، ص ۳۲۰). زمان و مکان پیش از همهٔ پدیدارها و همهٔ داده‌های تجربه می‌آیند و خود تجربهٔ تازه را ممکن می‌کنند (همان، ص ۳۶۳). اگر قرار می‌بود زمان بعد از تجربهٔ حسی حاصل شود و نسبت به آن قبلی نباشد، می‌بایست ما به طور ابتدائی قادر می‌بودیم خارج از زمان حداقل یک شهود حسی داشته باشیم و بعد آن را به دست بیاوریم که البته چنین چیزی محال است. پس وقتی می‌گوییم زمان نسبت به اشیاء خارجی جنبهٔ ماتقدم دارد، می‌توانیم آنها را فی حد ذاته در نظر بگیریم.

ممکن است تصور شود که زمان جوهر است. جواب کانت به این سؤال منفی است، زیرا تصور جوهر مستلزم تصور اعراض است و هر خاصیت اولیه‌ای خواهان خواص ثانویه است، در صورتی که زمان چنین نیست. از سوی دیگر، باید گفت از آنجا که جوهر به معنای موجود قائم به خود است و در عبارت پیشین اثبات گردید که زمان برای تکامل به ماده نیاز دارد، پس زمان نمی‌تواند فی نفسه و به طور مستقل وجود داشته باشد. بنابراین زمان نمی‌تواند جوهر باشد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که ابن سینا و کانت هر دو از امتداد، تغییر و حادث بودن در اثبات وجود زمان استفاده کرده‌اند، هرچند هر دو، به‌ویژه ابن سینا در تقسیم مفاهیم، امور را به معقولات و محسوسات، سپس معقولات را نیز به دو قسم اولی و ثانوی و در نهایت، معقولات ثانوی را به دو قسم منطقی و فلسفی تقسیم‌بندی کرده و زمان را تحت مباحث معقول ثانی فلسفی آورده‌اند. ابن سینا بیان می‌کند که معقولات چه اولی، چه ثانوی و چه منطقی یا فلسفی باشند بخشی از واقعیت‌های عینی هستند. کانت نیز برای زمان وجودی واقعی بر اساس تقسیم‌بندی‌ای که برای مفاهیم در نظر می‌گیرد قائل است. پس زمان از دیدگاه این دو فیلسوف، امری عینی و واقعی است، برخلاف کسانی مانند پوزیتیویست‌ها که زمان را امری وهمی و اعتباری یا خیالی فرض می‌کنند. همچنین در این مقاله، تقارن اندیشه این دو فیلسوف و نزدیکی بسیار اندیشه آنها را ملاحظه کردیم؛ درحالی‌که تقدم آرای ابن سینا و روشن‌بینی او نسبت به مسأله زمان که حدود ۷ قرن پیش از کانت ارائه شده، حاکی از قوت و قدرتی است که بینش فیلسوفان مسلمان در پرتو اندیشه‌های اسلامی به‌دست آورده است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳) *الشفاء، الهیات*. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی. ----- (۱۳۷۹) *تعلیقات*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- (۱۳۸۳) *الاشارات و تنبیهاات*. به همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی. محقق کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
- بهشتی، احمد (۱۳۷۹) *صنع و ابداع (اشارات تنبیهاات برگزیده - شرح ابوعلی سینا)*. تهران: دانشگاه تهران.
- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۷۶) *نظریه معرفت در فلسفه کانت*. تهران: فکر روز.
- خوانساری، محمد (۱۳۷۷) «ابن سینا و حکمت مشاء» در *فلسفه در ایران*. به‌اهتمام سیدجلال‌الدین مجتبوی. تهران: حکمت.
- شیروانی، علی (۱۳۷۹) *ترجمه و شرح نهاییه‌الحکمه محمد حسین طباطبایی*. تهران: الزهراء.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۴) *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن ۵*. تهران: دانشگاه تهران.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۰) *کانت*. منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲) *سنجش خرد ناب*. دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر.
- کرم، یوسف (۱۳۷۵) *فلسفه کانت (ونقد و بررسی آن)*. محمد محمدرضایی. قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰) *فلسفه کانت*. عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- لاریجانی، علی (۱۳۸۳) *شهود قضایای تألیفی ماتقدم در فلسفه کانت*. تهران: انتشارات مدرس.

مجتهدی، کریم (۱۳۷۸) *فلسفه نقادی کانت*. تهران: امیر کبیر.
 مصباح، محمد تقی (۱۳۷۸) *آموزش فلسفه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
 ملکشاهی، حسن (۱۳۶۸) *اشارات و تنبیهاات (ترجمه و شرح)*. تهران: سروش.
 یثربی، یحیی (۱۳۸۳) *فلسفه مشاء با گردآوری جامعی از متون*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

