

معقولات ثانی، زمان و مکان از نظر کانت و ملاصدرا

پژوهشی تطبیقی

حسین علیرمضانی^۱، مهدی منفرد^۲

چکیده

پژوهش پیش رو درصدد تطبیق نظر ملاصدرا و کانت در باب مسئله زمان و مکان برای یافتن قرابت‌های فکری این دو اندیشمند در شناخت مفهوم این دو است. تطبیق زمانی صورت می‌گیرد که مبانی تحلیل دو فیلسوف با هم تطابق چندانی ندارد، اما هدف و گاه روش آنها، یکسان است. ملاصدرا و کانت در تحلیل معرفت‌شناسی زمان و مکان، در مبانی با هم تفاوت بنیادین دارند و بهمین دلیل، روششان نیز با یکدیگر همخوانی نداشته و تطبیق بین آراء آنها دشوار است. اما مواردی از نزدیکی دو فیلسوف را میتوان از بطن کلام آنان یافت؛ هر دو بگونه‌بی خود علم را بینای از اثبات دانسته‌اند و «تقدم ذاتی» (در زبان فلسفه اسلامی) در معرفت، نزدیک به معنای «پیشین» و «استعلایی» کانت که از فحوای شرح او در استعلا میتوان آن را برداشت نمود، است. بنظر میرسد بتوان معقول ثانی در بیان ملاصدرا را با شناخت‌های پیشین (و نه لزوماً استعلایی) کانت همسو دانست و بازگشت (تأویل) هر دو را به یک نقطه، مشاهده کرد. آنچه کانت وظیفه عقل محض (بزبان صدرایی، مجرد از حس)

۶۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول): moshahede@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران؛ mmmonfared86@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۵ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1404.16.1.1.5

میداند را میتوان همان «ادراک معنای غیر محسوس» در فلسفه ملاصدرا دانست و در پساپردۀ ذهن هر دو فیلسوف، این دو ادراک را نزدیک یافت. «فاصله داشتن معرفت به زمان و مکان از اولین ادراک حسی» در کلام کانت و ملاصدرا دیده میشود.

کلیدواژگان: معقول ثانی، زمان، مکان، ملاصدرا، کانت.

* * *

مقدمه

مسئلهٔ زمان و مکان در فلسفه از جمله مسائل بنیادینی است که ریشه در تلاش انسان برای فهم جهان و جایگاه خویش در آن دارد. زمان و مکان بعنوان دو عنصر اصلی تجربهٔ انسانی، نقشی کلیدی در شکلگیری فهم ما از واقعیت دارند. بهمین دلیل، چیستی آنها و حتی آغاز و پایان داشتن آنها، همواره مورد بحث متفکران بوده و فیلسوفان از ابتدای تاریخ فلسفه، به فرایند شناخت و تبیین این دو عنصر پرداخته‌اند؛ بعنوان مثال، ارسطو زمان را «شمارش حرکات بر حسب قبل و بعد» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱/۳۶۸؛ ارسطو، ۲۰۰۷: ۱/۴۴۲) تعریف میکند و آن را مبتنی بر «احساس تغییر» در انسان میدانند (ارسطو، ۲۰۰۷: ۱/۴۱۵). بحث درمورد زمان و مکان، فراتر از مفاهیم علمی و ریاضی است؛ اینها بخشی از تلاش فلاسفه برای درک هستی، جایگاه انسان در جهان و چگونگی تجربه واقعیتند. هر مکتب فلسفی، پاسخ خاص خود را به این پرسشها داده و تنوع دیدگاهها باعث شده زمان و مکان همچنان از موضوعات جذاب و پرچالش فلسفی باقی بمانند.

پژوهش حاضر، به بررسی تطبیقی درباب زمان و مکان از دیدگاه دو متفکر سنت فلسفی شرق و غرب، ملاصدرا و کانت، میپردازد. ملاصدرا یکی از شخصیت‌های تاریخی و بینظیر اندیشهٔ بشری است که با مکتب فلسفی خود، منطق را با شریعت، عرفان را با استدلال، و حکمت قرآنی و آسمانی را با اندیشه و شعور بشری آشتی و پیوند داد. او در بالا بردن سطح فرهنگ و حکمت مشرق‌زمین و پربار کردن علوم عقلی و معرفی عمیق فرهنگ قرآنی و

۶۴



سال ۱۶، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۴

معارف بازمانده از اهل بیت (علیهم السلام) سهمی بسیار داشت. میراث گرانبهای او را میتوان یک نظام فلسفی «اسلامی-ایرانی» دانست (خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۱/۶). در غرب نیز این کانت است که با فلسفه نقادی خود مسیر فلسفه را دگرگون کرد و بگونه‌یی تاریخ فلسفه را به دو بخش تقسیم نمود (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴: ۱۳۹). اثر او در مابعدالطبیعه، کلام، اخلاق و فلسفه علم انکارناپذیر است و در افکار تمام متفکران اروپایی میتوان ردپایی از اندیشه او یافت (کانت، ۱۳۶۷: ۵).

هم ملاصدرا با نگاهی هستی‌شناسانه و با فرض اصولی مانند اصالت وجود و حرکت جوهری، به مسئله زمان و مکان پرداخته و هم کانت با دغدغه معرفت‌شناسانه برای ایستادگی در برابر پوزیتیویسم افراطی، مبارزه با ادعای «محدود بودن معلومات در حس» و نظریات تجربه‌گرایانه دیوید هیوم (دورانت، ۱۳۳۵: ۲۲۴)، به این دو عنصر شناخت انسان توجه نموده است. آنطور که از متون دو فیلسوف برمی‌آید، آنها زمان و مکان را در ردیف شناخته‌های ردیف دوم (معقول ثانی در زبان فلسفه اسلامی) دانسته‌اند. بهمین دلیل، نگاهی «تطبیقی» به تبیین آنها از این صنف معرفت نیز خواهیم داشت تا مشخص شود آیا قرابت (داوری اردکانی، ۱۳۸۳: ۱۴ و ۱۶۴)، هم‌زمانی و هم‌دستانی^۱ و «گفتگویی فراتاریخی» (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۵۰۵) در مسئله زمان و مکان بین این دو متفکر میتوان شناسایی نمود یا خیر؛ در عین آنکه لازمه نگاه تطبیقی، نبود ارتباط تاریخی بین دو متفکر است (همانجا).

مفاهیم استعلایی در بیان کانت

کانت اولین محصول فهم انسان را تجربه میدانند؛ به این معنی که «فاهمه»، ماده یافته حسی را بعمل می‌آورد. اشیاء از طریق حس به ما داده میشوند و توسط فاهمه تعقل می‌گردند (کانت، ۱۳۸۹: ۸۴؛ Kant, 1998: p. 152). اما تجربه درمورد ضرورت امری یا شناخته‌های کلی قضاوت نمیکند؛ این کار عقل بوده که مستقل از تجربه است. چنین شناخته‌هایی را پیشین و آنچه از تجربه حاصل میشود را پسین مینامیم (دلوز، ۱۳۹۶: ۷). ما نمیدانیم این شناخته‌ها چگونه بدست می‌آیند. ریاضی نیز چنین است و ما میتوانیم مستقل از تجربه، در

1. Dialogic

آن پیشروی کنیم؛ امکان خود تجربه کردن (کانت، ۱۳۸۹: ۶۶؛ Kant, 1998: p. 138)، شاید بزرگترین بخش کار عقل ما، تجزیه و تحلیل است که شناختی تازه به ما میدهد (کانت، ۱۳۸۹: ۵۵-۵۲)؛ یا اگر کسی زیربنای خانه‌اش را خراب کند میداند که خانه فرو خواهد ریخت و نیازی نیست منتظر تجربه این ریزش باشد (همان، ۶۴؛ Kant, 1998: p. 137). مثال دیگر، اینست که همه ما میدانیم میمیریم، با اینکه آن را تجربه نکرده‌ایم.

در تمام تعقلهای ما، در نسبت بین موضوع و محمول، دو حالت وجود دارد: (۱) مفهوم محمول در مفهوم موضوع مستتر باشد؛ این احکام را تحلیلی توضیحی^۱ مینامیم. در این احکام، اینهمانی وجود دارد و چیزی به مفهوم موضوع اضافه نمیشود و صرفاً آن را تجزیه و تحلیل میکنند. (۲) مفهوم محمول کاملاً از مفهوم موضوع خارج است. این احکام را ترکیبی توسیعی^۲ میخوانیم. احکام مفهومی را به موضوع اضافه میکنند. «اجسام بعد دارند» تحلیلی و «اجسام وزن دارند» ترکیبی است؛ احکام تحلیلی، شناختی به ما نمی‌افزایند (کانت، ۱۳۸۹: ۷۰؛ همو، ۱۳۶۷: ۹۷؛ Kant, 1998: p. 130؛ Idem, 2004a: p. 16؛ دلوز، ۱۳۹۶: ۲۴-۲۲؛ راج و اسمیت، ۱۳۸۶: ۵۹).

کانت احکام ریاضی را ترکیبی پیشین میداند، زیرا این احکام، ضرورتی با خود دارند که از راه تجربه بدست نیامده است؛ مثال معروف کانت $۷+۵=۱۲$ است. این گزاره در ظاهر تحلیلی است؛ چون ۱۲ در مفهوم جمع ۷ و ۵ است، اما برآستی چنین نیست، چراکه مفهوم جمع ۷ و ۵، فقط مفهوم «اتحاد دو عدد در یک عدد» را در خود دارد، نه مفهوم ۱۲ را (کانت، ۱۳۸۹: ۷۳-۷۴؛ همو، ۱۳۶۷: ۹۹؛ Kant, 1998: p. 144؛ Idem, 2004a: p. 18). مفهوم اتحاد دو عدد در یک عدد، در جمعیهای $۸+۴=۱۲$ و $۹+۳=۱۲$ و یا $۲+۸=۱۰$ و $۶+۷=۱۳$ و ... نیز وجود دارد و این گزاره‌ها در این مفهوم، یکی هستند. انتخاب ۵ و ۷، و نه مثلاً ۳ و ۹ توسط کانت، میتواند مورد مذاقه قرار گیرد. بعنوان مثال، ۵ و ۷ هر دو عدد اول هستند که هر دو را میتوان با انگشتان دست نشان داد، آنچنانکه خود برای تحلیل جمع ۵ و ۷ از آن استفاده میکند. ۱۲ نیز اولین عددی است که اول نیست و از جمع انگشتان دست بیشتر است. کانت حتی اصول هندسه را نیز ترکیبی میداند، اما به دو اصل «هر چیز با خودش برابر است» و «کل از جزئش بیشتر است» بعنوان دو اصلی که شاید بتوان تحلیلی

۶۶

1. Elucidatory, Judgments of Clarification
2. Judgments of amplification



دانست، اشاره میکند. اما اینها را نیز منوط به تأیید «شهود» در نظر میگیرد. کانت احکامی مانند «قانون بقای ماده» و «قانون عمل و عکس العمل» (قانون سوم نیوتن) در فیزیک را نیز ترکیبی میپندارد، زیرا مثلاً مفهوم «بقا» در مفهوم «ماده» پنهان نیست (کانت، ۱۳۸۹: ۷۵؛ Kant, 1998: p. 145).

اما محل نزاع برانگیز، مسائل مابعدالطبیعه است؛ مانند گزاره «جهان آغاز دارد»؛ کانت این را نیز ترکیبی پیشین دانسته، ولی مانند احکام ریاضی و فیزیک، واقعیت آن اثبات نشده است (کانت، ۱۳۸۹: ۷۸؛ Kant, 1998: p. 147). گزاره‌های مابعدالطبیعه، مانند ریاضی و فیزیک، در واقعیت قابل بررسی نیستند. بنابراین، باید چاره‌ی برای سعه قدرت عقل در بیان چنین گزاره‌هایی اندیشید. عقل در گزاره‌های مابعدالطبیعه، تجزیه و تحلیل دارد و بهمین دلیل هیچگاه نمیتواند گزاره‌ی غیر پیشین ارائه دهد و شناخت ترکیبی و مابعدالطبیعه حقیقی بسازد (کانت، ۱۳۸۹: ۷۹؛ Kant, 1998: p. 148).

در تجربه، مشکل خاصی برای تحلیل ما وجود ندارد، چون مفهومی موضوع و محمول همه از تجربه بدست می‌آیند. تجربه، همیشه یک حکم ترکیبی به ما میدهد (کانت، ۱۳۸۹: ۷۱؛ Kant, 1998: p. 142). اما در احکامی که پیشین هستند، منبع این مفهوما و حکم کردنها چیست؟ مثلاً مفهوم «علت یا علیّت»، هیچگاه توسط تجربه بدست نمی‌آید (کانت، ۱۳۸۹: ۵۷-۵۸؛ Kant, 1998: p. 142). تجربه، کلیت نسبی یا فرضی را (بر مبنای استقراء، ولو ناقص) به ما میدهد، اما باید درمورد این کلیت بگوییم: «تا آنجا که ما دریافته‌ایم» چنین و چنان است. پس اگر حکم کلی می‌دهیم که آینده را هم پیش‌بینی میکند یا استثنایی ندارد، این حکم باید مستقل از تجربه باشد (دلوز، ۱۳۹۶: ۷-۸). ضرورت و کلیت دقیق، میتواند شاخصهای خوبی برای تشخیص چنین حکمهایی باشد تا آنها را «پیشین» بدانیم (کانت، ۱۳۸۹: ۷۲-۷۳؛ Kant, 1998: p. 137؛ کرم، ۱۳۷۵: ۳۵).

این عقل است که اصول شناخت پیشین را به ما میدهد. وقتی عقل را جدای از تجربه در نظر بگیریم (عقل محض و فرایند شناخت احکام پیشینی را جستجو کنیم)، در حال پرداختن به مفاهیم پیشین هستیم که در اصطلاح کانت «استعلایی» هستند. کانت فلسفه‌ی که به مفاهیم استعلایی میپردازد، فلسفه استعلایی نامیده که در آن باید هم به شناخت تحلیلی پیشین پرداخته شود و هم به شناخت ترکیبی پیشین، تا شناختهای پیشین

را ارزشیابی کند و بتعبیری، عقل جدای از تجربه (محض) را نقادی (ارزش‌سنجی) نماید (کانت، ۱۳۸۹: ۸۱-۸۰؛ Kant, 1998: p. 149). البته اگر حس نیز تصویری پیشین دارد که بر اساس آن، شیء به انسان رسانده میشود، باز به فلسفه استعلایی تعلق خواهد داشت. مسائلی مانند خداوند، آزادی و بقای نفس، اموری هستند که نه تنها تجربه برای شناخت آنها کاری نمیتواند انجام دهد، بلکه حتی از جهان حسی نیز بالاترند. علمی که به چنین مسائلی پردازد، شایسته عنوان «مابعدالطبیعه» است. این علم بیمحابا عقل را برای پرداختن به این مسائل توانا دانسته و آن را مورد آزمون قرار نداده است (کانت، ۱۳۸۹: ۶۸-۶۷؛ Kant, 1998: p. 139).

بهر حال، باید دو منبع شناخت ما، حس و فاهمه، از نظر شناختهای پیشین مورد بررسی قرار گیرند. هر یک از این دو منبع، اگر شناخت پیشین داشته باشند، در حیطه فلسفه استعلایی خواهند بود. بنظر میرسد انسان بطور طبیعی به بخشی از شناختهای خود در ریاضی اعتماد کرده و همین اعتماد را در امور دیگر خارج از تجربه نیز بکار برده است و بهمین دلیل، پیشرفتی در این امور داشته که بناچار از نظر تجربه انکارناپذیر است. عقل همچنان مفاهیم را بطور پیشین توسعه میدهد و بر اساس همین روند طبیعی بر آنها می‌افزاید (کانت، ۱۳۸۹: ۷۰-۶۸؛ Kant, 1998: p. 140). اما نباید تصور کرد که ما در تجربه و حس، ذات فی‌نفسه اشیاء را میشناسیم، زیرا فقط پدیدار اشیاء برای ما شناخته میشود و اشیاء فی‌نفسه را ابداً نمیتوانیم بشناسیم (کانت، ۱۳۸۹: ۱۰۹؛ Kant, 1998: p. 169).

مکان و زمان در نگاه کانت

کانت پس از پالایش دریافتهای حسی، دو عنصر مکان و زمان را شناختهای استعلایی و پیشین درمورد یافته‌های حسی معرفی میکند (کانت، ۱۳۸۹: ۸۸؛ Kant, 1998: p. 157). این دو شناخت باید ماوراء^۱ حس و تجربه باشند، اما پشتوانه تمام محسوساتند. مکان، مبنای شناخت همه پدیدارهای خارجی است، اما یک مفهوم کلی نسبت‌های بین اشیاء نیست. در بیان کانت، مکان فقط «صورت همه پدیدارهای حواس خارجی» است و چون باید قوه ادراک ذهن، پیش از همه مواجهات با اشیاء باشد، صورت همه پدیدارها نیز میتواند پیش از

۶۸

1. transcendental



همه دریافتهای حسی (یعنی بطور پیشین) در ذهن باشد. مکان فقط در پدیدار شدن اشیاء (مواجهه حسی) میتواند مورد استفاده قرار بگیرد. مکان، صورتی ثابت است که شرط همه نسبتهایی است که اشیاء توسط آن نسبتها ادراک میشوند. بعد از انتزاع اشیاء مشاهده شده، یک دریافت خالص هست که همان مکان است (کانت، ۱۳۸۹: ۹۴؛ Kant, 1998: p. 160). برای شرح بیشتر نگاه کانت، ضروری است به اصطلاح شهود بیردازیم (Janiak, 2009).

شهود «بازنمایی» است، از آنگونه که بیواسطه به حضور یک شیء وابسته است (Kant, 2004a: p. 33).

کانت در تبیین چیستی شهود، ابتدا از «تصور» بازنمایی شروع میکند. تصور یا آگاهانه است یا ناآگاهانه. تصور آگاهانه یا همان ادراک، گاه به سوژه برگشت دارد که همان حس است، و گاه به ذهن ارجاع دارد که همان شناخت است؛ این شناخت است که یا شهود است یا مفهوم.

شناختها از دو سرچشمه اساسی در ذهن نشئت میگیرند: دریافت تصورها و توانایی (قوهی) که با این معانی، از این تصورها شناخت اشیاء را میسازد. کانت دریافت تصورها را «داده شدن» اشیاء به انسان و ساخت شناخت اشیاء را «فکر و تعقل» در رابطه با آن تصور مینامد. اینجاست که شهود و شناخت، عنصرهای همه شناختهای ما را تشکیل میدهند (کانت، ۱۳۸۹: ۱۱۸؛ Kant, 1998: p. 193). با توجه به این ساختار، کانت تأکید میکند که صرف پیشین بودن، دلیل بر استعلایی بودن نیست، بلکه تنها شناختی که از آن طریق، انسان تشخیص میدهد تصورات معین و خاص (چه شهود چه مفهوم) کاملاً پیشین بکار گرفته میشوند و چگونه بکار گرفته میشوند یا ممکن است بطور پیشین بکار گرفته شوند، استعلایی هستند. بیان دیگر، تصویری که اصلاً منشأ تجربی ندارد یا محتملاً نمیشود آنها را به اشیاء مورد تجربه بطور پیشین مرتبط کرد، استعلایی هستند. ۶۹ بنابراین، نه مکان و نه هیچ نوع تعیین هندسی پیشین مکان، تصویری استعلایی نیست، بلکه تنها این شناخت که این تصورات بهیچوجه منشأ تجربی ندارند و این امکان که این تصورات برغم تجربی نبودن، خود میتوانند بنحو پیشین به متعلقات تجربه مرتبط شوند، میتوانند استعلایی نامیده شوند (کانت، ۱۳۸۹: ۱۲۳-۱۲۲؛ Kant, 1998: p. 196). نقیبزاده، ۱۳۷۴: ۱۸۴-۱۷۸.

علیرمضانی، منفرد؛ معقولات ثانی، زمان و مکان از نظر کانت و ملاصدرا؛ پژوهشی تطبیقی



پس زمان، یک مفهوم برهانی و کلی نیست، بلکه صورت خالص شهود و ادراک حسی است (کانت، ۱۳۸۹: ۹۹؛ Kant, 1998: p. 179). زمان، صورت حس درونی (یعنی صورت ادراک خویشتن خودمان) است نه تعیین پدیدارهای خارجی. زمان یک شناخت پیشین و شرط بیواسطه پدیدارهای درونی (روح ما) است و شرط با واسطه همه پدیدارهای خارجی است (دلوز، ۱۳۹۶: ۱۹)، اما خارج از ذهن، هیچ نیست. توجه به این حالات زمان، ایده استعلایی زمان را روشن میکند که مطابق با آن، اگر انسان شرایط ذهنی ادراک حسی را انتزاع کند، زمان دیگر هیچ نیست؛ نه قوام ذاتی اشیاء را میسازد و نه لازم ذاتی آنهاست (کانت، ۱۳۸۹: ۱۰۲-۱۰۱؛ Kant, 1998: pp. 181-182). اما این بمعنی غیر واقعی بودن زمان نیست؛ زمان واقعی است، «صورت واقعی شهودی درونی» است. مراد کانت اینست که زمان، شیء خارجی نیست و شناخت اولیه از شیء نیز نیست؛ یعنی اینگونه نیست که از طریق خود آنها، وجود عینی شهود شود تا فقط به حس محدود باشد. کانت این شهود را «اشتقاقی»^۱ مینامد (کانت، ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۴؛ Kant, 1998: pp. 90-191).

اما وقتی من خودم را بعنوان یک شیء تصور میکنم، زمان، واقعیتی سابرکتیو است که من خود را در آن میبینم. بیان دیگر، زمان صورت شهود درونی ماست (کانت، ۱۳۸۹: ۱۰۴-۱۰۳؛ Kant, 1998: p. 182). پس خود زمان و مکان، تغییر نمیکنند و حرکت نیز تغییر شیئی «در» زمان است که بناچار در دریافت حسی نوعی وجود تجربه میشود (کانت، ۱۳۸۹: ۱۰۶؛ Kant, 1998: p. 184). ناگفته نماند که با اینکه مکان و زمان صورتهای محض شهود هستند (کانت، ۱۳۶۷: ۱۲۰؛ Kant, 2004a: p. 34؛ دلوز، ۱۳۹۶: ۳۸)، اما احساس بطور کلی ماده اولیه شهود است. مکان و زمان، فقط بطور پیشین شناخته میشوند و در عین حال به حسیات مرتبطند (کانت، ۱۳۸۹: ۱۰۷؛ Kant, 1998: p. 185). مکان و زمان، همانند شرایط ضروری هر تجربه‌یی هستند که شرایط ذهنی شهودهای ما هستند (کانت، ۱۳۸۹: ۱۱۲؛ همو، ۱۳۶۷: ۱۲۰؛ کرم، ۱۳۷۵: ۴۱ و ۳۹؛ راوچ و اسمیت، ۱۳۸۶: ۶۱-۶۳؛ Kant, 1998: p. 188; Idem, 2004a: p. 35; Idem, 1894: pp. 59-64). مکان و زمان، کثرات شهود محض پیشین را در خود متعین میکنند، اما به شرایط ادراک ذهن ما

۷۰

1. Intuitus Derivativus

تعلق دارند. کانت بررسی و پذیرش این کثرات که سبب تشکیل شناخت میشوند را «ترکیب» نام مینهد (کانت، ۱۳۸۹: ۱۳۹؛ Kant, 1998: p. 210).

ادراکات انسان از نظر ملاصدرا

از نظر ملاصدرا مسئله علم داشتن انسان در ابتدا امری نیست که نیاز به اثبات داشته باشد، زیرا چیزی شناخته شده تر از علم برای انسان قابل فرض نیست. انسان با مراجعه به خود، حالت وجدانی نفسانی می یابد که آن حالت، زنده بودن و عالم بودن است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۰۶-۳۰۵). علم به هر حالتی که باشد، نفس وجود غیرمادی است و وقوع علم بر افرادش مانند وقوع وجود است که در نظر صدرالمآلهین تشکیکی است؛ یعنی اولویت و غیراولویت، اقدمیت و غیراقدمیت و شدت و ضعف دارد (همان: ۴۱۸-۴۱۶).

ملاصدرا برای تبیین چیستی علم از نظریه «ماده و صورت» ارسطویی بهره برده است. از نظر او صورتها دو قسمند: یکی صورت مادی که قوام وجود آن به ماده، وضع، مکان و ... است. این صورت بحسب وجود مادیش، هیچگاه نمیتواند معقول یا محسوس گردد. دیگری، صورت مجرد از ماده، وضع و مکان است. تجرد از ماده، گاه تام (در صورت معقول بالفعل) و گاه ناقص (صورت بالفعل متخیل یا محسوس) است. «صورت مجرد تام» و «عاقلی که این صورت برای او متحصل گردیده»، از نظری وجودی، یکی هستند (همان: ۳۴۰). علم از نظر ملاصدرا همین صورت وجودی مجرد از ماده است (همان: ۳۷۳). حتی برای اشیائی که از حیطة حس انسان غایبند نیز صورتی «متمثل» در ذهن هست که حکم کردن بر اساس آن صورت واقع میشود؛ ازجمله «شریک الباری، ممتنع است»، «اجتماع نقیضین محال است» یا «کوه طلا وجود ندارد». حکم کردن نیاز به نحوی از «وجود» دارد (بر اساس قاعده فرعیه) و در نبود صورت (متمثل یا برگرفته از اعیان)، حکمی جاری نخواهد شد (همان: ۳۰۵). اصلاً خود وجود است که عالم، علم و معلوم میشود و بهمین دلیل، در عوارض ذاتی وجود از آن بحث میشود (همان: ۳۰۱)، زیرا وجود است که اصل در موجودیت شیء و منشأ ماهیت آن است (همان: ۳۵۱).

از طرفی، ملاصدرا معتقد است عقل و عاقل و معقول، اتحاد وجودی دارند (همو، ۱۳۸۶: ۲/ ۹۴۱-۹۳۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۸۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۳/ ۳۳۹) که یقیناً بمعنی نفی مفاهیم و اتحاد

مفهومی عاقل و معقول نیست (همو، ۱۳۸۳: ۳/۳۵۲-۳۵۱). از نظر حکما این امکان هست که وجود فی‌نفسه صورت معقول و وجود عاقل یکی باشد، چنانکه ممکن است وجود فی‌نفسه محسوس نیز همان وجود حس‌کننده باشد. اگر وجود معقول بالفعل غیر از وجود عاقل باشد، میتوان آن دو را جدای از هم اعتبار کرد و بدین ترتیب عاقل هیچگاه معقول واقع نخواهد شد. درمورد صورت محسوس نیز همینگونه است؛ یعنی وجود محسوس بالفعل همان وجود حس‌کننده است. به اعتقاد ملاصدرا، احساس، تجرد صورت محسوس از ماده‌اش یا حرکت قوه حس‌کننده بسوی صورت محسوس موجود در ماده نیست، فرایند احساس حتی اضافه نفس به صورتهای مادی (آنچنانکه شیخ اشراق پنداشته) نیز نیست، بلکه «الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك و الشعور؛ در حصول احساس، از «واهب» (بخشنده)، صورتی نوری و ادراکی حاصل میگردد که باعث حصول ادراک و شعور است» (همان: ۳۴۲؛ همان: ۸/۲۱۳-۲۱۲).

تا قبل از این «افاضه»، حس کردن و محسوس بودن، بالقوه‌اند. اگر از ملاصدرا پرسیده شود در این بین، ماده (و وجود صورت در آن) چه نقشی در احساس انسان دارد (چون اگر قرار به افاضه واهب باشد، احساس میتواند بدون نیاز به ماده نیز حاصل گردد)؟ او در پاسخ میگوید: «وجود صورة فی مادة مخصوصة، فهي من المعدات لفيض تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل؛ وجود صورت در ماده، زمینه‌ساز (معد) برای فیضان صورت بالفعل (محسوس و حس‌کننده) است (همان: ۳/۳۴۳).

معقول ثانی

معقول ثانی در ذهن هر انسانی وجود دارد و در معرفت و شناخت اشیاء دخیل است. معقول ثانی مسبوق به محسوسات نیست و در خارج مصداق ندارد و در عین حال، از معقول اولیه - که از حواس حاصل میشود - جدا نیست. بتعبیری، معقول ثانی حالت و وصف ذهنی معقول اولیه است (مطهری، ۱۴۴۴: ۲۵۲). آنچنانکه ملاصدرا بیان کرده است:

مشائیان بر این رأی بوده‌اند که مفاهیم معقول ثانی (مفاهیمی که بعد از ادراکات حسی و مفهوم‌سازی از آنها تولید میگردند و مستقیماً از ادراک حسی بدست نیامده‌اند) در خارج وجود دارند. در برابر این نظر، رواقیان بر این رأی

بودند که این مفاهیم فقط بصورت اعتبار ذهنی موجودند. این دو نظر قابل جمع هستند؛ چنانکه وجود مفاهیم معقول ثانی در خارج، همان اتصاف موجودات خارجی به آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/۱۶۲-۱۶۱).

ملاصدرا بشیوه‌یی ویژه هر دو را میپذیرد. بعقیده او، در بسیاری از موارد، معقول ثانی بر محمولات عقلی و مبادی انتزاعی ذهنی آنها اطلاق می‌گردد (مانند لوازم ماهیات، نسبتها و اضافه‌ها و همچنین معنی مصدری وجود، شیئیت، امکان و وجوب) و گاهی هم بر معانی منطقی و مفهومات «میزانی» (مانند محمولات و عوارض عقلی مطابق حکم که در حملشان بر مفهومات، حاکی از آن حکم هستند). اینگونه معقولات و انتزاع آنها از موصوفها، عبارت از گونه‌یی «وجود ذهنی» آنهاست.

«وجود ذهنی» نقشه راهی است که مورد توجه عموم حکمای اسلامی بوده است. در یک نگاه جامع، وجود یک ماهیت، دارای سه نشئه است: الف) مستقل از موضوع و ماده؛ ب) نیازمند ماده؛ ج) حد وسط این دو. ادراکات انسان مبتنی بر نشئه متوسط است (همو، ۱۳۸۲: ۳۴). «صورت» در ذهن بصورت یک ماهیت موجود می‌گردد (حتی برای امور ممتنع) تا احکام (و حمل) امکانپذیر باشد. بدین گونه راه انتزاع معقولات از موصوفها، گشوده می‌شود.

برخی صفات هم در ذهن و هم در خارج وجود دارند. این صفات یا انتزاعی هستند یا در اعیان «صورت» دارند؛ البته بهمان معنی‌یی که ملاصدرا در نظر دارد، یعنی نحوه وجود خاص شیء. وجود موصوف در خارج بگونه‌یی است که از آن، صفت مورد نظر فهم می‌شود. در مقابل، صفاتی هستند که وجود عینی ندارند، بلکه «حال ذهنی برای موجود ذهنی» است که وجود عینی آنها محسوب می‌شود. بدین ترتیب، بعضی معقولات ثانی - با اینکه در ذهن هستند - در خارج نیز حصه‌یی از وجود دارند. صدر المتألهین در اینباره می‌گوید:

ربما يكون مطابق الحكم و المحكى عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي، لا بما هي معقولة في الذهن و لا بما هي واقعة في العين... و إن كان ظرف العروض هو الذهن - فتصدق العقود حقيقية كقولنا: الماهية ممكنة و «الأربعة زوج» و المعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى؛

علیرمضانی، منفرد؛ معقولات ثانی، زمان و مکان از نظر کانت و ملاصدرا؛ پژوهشی تطبیقی



چه بسا (معقول ثانی) مطابق حکم باشند و حکایت کننده از آنها خودِ خود
نفس حقیقت باشد نه از آن جهت که معقول در ذهن است و نه از آن جهت
که در خارج وقوع عینی دارند... و گرچه ظرف عروض، ذهن است گزاره‌ها
حقیقتاً صادق هستند؛ مانند آنجا که می‌گوییم «ماهیت ممکن است» و «چهار
زوج است». معقول ثانی منطقی قسمی از معقولات ثانی به این معنا هستند
(همو، ۱۳۸۳: ۱ / ۳۹۰).

اگرچه ظرف عروض این معقولات در ذهن است، اما قضیه و گزاره حقیقی است. پس
قضایای ساخته شده از معقولات ثانی دو صنفند؛ آنها که حقیقی هستند و آنها که ذهنی
صرفند (همان: ۳۹۲-۳۹۱). بطور کلی هر صفتی، حتی فوقیت برای آسمان، در پی وجود
عینی و خارجی و حصول خارجی آن صفت برای شیء است؛ به این معنی که بازاء مرتبه
وجودشان، میتوان آنها را از موصوف سلب نمود (همان: ۳۹۳-۳۸۷).

زمان در نگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین برای اثبات وجود زمان دو راه پی میگیرد. در روش طبیعیان (استفاده
از عالم حس)، وقتی اختلاف در حرکات در مسافتهای محدود مورد مشاهده قرار
میگیرند، گاه اختلاف حرکتها بگونه‌یی است که مسافتهای طی شده یکسانند، اما انسان
حرکتها را متفاوت میبیند؛ گاه نیز مسافتهای طی شده و خود حرکتها متفاوتند. در این
مشاهدات، علم به بودن موجودی برای انسان حاصل میشود که بستر وقوع حرکات
مختلف یا متشابه است. این موجود «غیرقار» است که همان زمان شناخته میشود.
زمان، میزان حرکت و مقیاس متحرکات از آن حیث که متحرک هستند، تلقی میشود
(همو، ۱۳۸۹: ب: ۳ / ۱۳۶-۱۳۵).

اما در روش الهیون، ملاصدرا از نگاه به بعدیت و قبلیت حوادث، زمان را اثبات میکند؛
بدین ترتیب که درمورد هر حادثی، حادثی قبل از آن و حادثی بعد از آن نیز ادراک میشود؛
میان این قبلها و بعدها، بشمار قبل و بعد، قابل «تصور» است. چیزی هست که ملاک
تقدم و تأخر این قبلها و بعدها و انقطاع تقدم و تأخر است و در آن چیز تجدد، قبلیت و
بعدیت بوقوع میپیوندد. پس باید هویت متجدد و انقطاع‌پذیری بالذاتی باشد که خاصیت
اتصالی بودن نیز داشته باشد که پذیرای انقسام است برای ملاک تقدم و تأخر. (همو،

۱۳۷۸: ۹۳). از جهت قبول انقسام، «کم» است و از حیث هویت اتصالی، متصل و غیرقار. این هویت (با توجه به ساختار مقولات دهگانه) یا جوهر است یا عرض. اگر این هویت را جوهری بدانیم، بر اساس نظریه ماده و صورت، مستقل از ماده و قوه نیست. بهر حال، این هویت یا مقدار جوهر مادی یا مقدار نشان‌دهنده تغییر و تبدل آن جوهر مادی است؛ بیان دیگر، یا خود، حرکتی ذاتی دارد یا مقدار حرکت است. این هویت از نظر ویژگی اتصالی بودنش، اندازه‌پذیر و از نظر انقسامی که در ذهن واقع می‌شود (تقدم و تأخر)، گوناگون و متعدد است. چون هم ثبات و هم تجدد در این هویت دیده می‌شود، گویی چیزی بین «صرافت قوه» و «خالصی فعل» است. این هویت از جهت وجود و ثبات، نیاز به فاعل و از جهت تبدل و دگرگون شدنش، نیاز به قابل دارد. با توجه به وجه قوه و نیاز به قابل، این هویت باید جسمی و جسمانی باشد.

ویژگی دیگر این هویت، از خاصیت اتصالی بودن آن بدست می‌آید. این هویت با توجه به وحدتش، فاعلی یکتا دارد و چون کثرت در ماده واقع می‌شود، بناچار فاعل آن باید خارج از ماده باشد. در غیر این صورت، انقسام و تجدد در خود این خاصیت اتصالی نیز واقع می‌شود که خلاف تبیین و فرض است. فرض انقسام در ویژگی اتصالی بودن این هویت به وجود بستر این انقسام و هویتی دیگر برای پذیرش این تجدد می‌انجامد که یا ختم به تسلسل یا دور محال می‌گردد. این هویت، زمان نامیده می‌شود که بر همه طبایع و اجسام پیشی دارد (همو، ۱۳۸۳: ۳/ ۱۲۷-۱۲۵). با طرح و اثبات حرکت جوهری اثبات می‌شود که گذشته از عوارض جسمانی، خود جوهر جسمانی نیز در جوهریت، نیازمند زمان است؛ به این معنا که زمان از هویت اشیاء خارج نیست و تنها ارزش ظرفیت ندارد (مطهری، ۱۴۱۸: ۶/ ۸۳۵).

از آنجاییکه نگاه ملاصدرا مبتنی بر اصالت وجود و علیت است، باید انتظار تحلیل و تبیینی از زمان بر اساس این نگاه او را داشت. علت زمان، چیزی است که نسبت آن به اجزاء متقدم و متأخر زمان، نسبت واحد غیرزمانی است. اما به این دلیل که امور جاری در جسم زوال‌پذیرند، «فاعل زمان» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/ ۷۲۷-۷۲۸) باید دارای دو جهت باشد: یکی جهت «وحدت عقلیه» و دیگری، جهت «کثرت تغییریه». این فاعل بجهت اول، فاعل زمان و با جهت دوم، منفعل و متأثر است. چنین موجودی باید

«نفس» باشد (که دو جهت دارد). نفس جسم اقصی (یعنی نفس متعلق به جرم فلک محیط)، حافظ و نگهبان زمان و حرکت است و همین نفس با همین جسم، محدودکننده مکان و جهات عالم است. زمان و حرکت، یا ازجمله مقومات شخص جسمند - از آن جهت که متشخص و متعین است - یا از لوازم وجود شخص جسمند و لوازم وجود عیناً مانند لوازم ماهیت هستند که فاصله و تخللی میان آنها نیست (همو، ۱۳۸۲: ۱۳۴-۱۳۱). خود زمان نیز علت تعاقب و تسابق در وجود است (همو، ۱۳۸۹ الف: ۳۱۲). بنابراین، زمان چیزی جز مقدار حرکت و تغییر نیست. زمان مستقل از حرکت، معنا ندارد؛ زمان خودش موجودیتی اصیل و مستقل نیست.

البته ظاهراً نظر نهایی ملاصدرا آنست که زمان از لوازم تشخص جسم است نه مقومات آن. او در اثبات نظر خود چنین استدلال میکند: وجود جسم، خود اتصال مقداری و وضعی و مستلزم تحیز آن است و همینطور وجود زمان، خود امتداد فاقد قرار جسم است، زیرا جوهر صوری جسم (که طبیعت نامیده میشود)، امری ذاتاً متجدد و تابع وجود حرکت است و این تجدّد و تغییر، ناقض وحدت شخصیت جسم نیست، چرا که شخصیت جسم به خود وجود آن جسم است (همو، ۱۳۸۲: ۱۴۴). پس بهر حال، زمان به یک نفس و حصّی از وجود برگشت دارد. البته زمان بطور مطلق مقدار وجود نیست، بلکه «مقدار وجود تدریجی ضعیف» و «معیار امتداد» آن بر حسب چیزی که از قوه خارج شده و فعلیت یافته است، در نظر گرفته میشود (همو، ۱۳۸۹ ب: ۳ / ۱۳۶-۱۳۵).

مکان در نگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین از جنبه هستی‌شناسی مکان، آن را عالم سوم معرفی میکند. از نظر او سه عالم در پهنه هستی وجود دارد: عالم امر یا عالم عقول مفارق، عالم مدبرات نفسانی و عالم جسم. از این سه عالم، عالم جسم است که سبب تعیین حدود و جهات مکانی (مانند بالا بودن و پایین بودن) است و با حرکت این عالم است که جهات زمانی (مانند گذشته و آینده) عینیت می‌یابند. نام دیگر این عالم، «جسم کل» است، زیرا این عالم است که زمینه‌ساز حرکت همه اجسام است (همو، ۱۳۸۶: ۲ / ۷۲۷-۷۲۲؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۳۵). با این تفصیل، روشن است که مکان، علت تکثر و افتراق در حضور اشیاء است (همو، ۱۳۸۹ الف: ۳۱۲).

ملاصدرا برای مفهوم مکان چهار نشانه معرفی کرده است:

- انتقال جسم از آن و بسوی آن و ماندن جسم در آن؛

- اشاره به جسم در گفتار «اینجاست» یا «آنجاست»؛

- مقدار داشتن آن (مثلاً نصف یا یک چهارم بودن آن)؛

- امتناع حصول دو جسم در واحدی از آن.

مکان از نشانه (أماره)های «معلوم» بودن شیء است:

من أَمَعِنَ النَّظْرَ فِي حَالِ كُلِّ جِسْمٍ طَبِيعِيٍّ يَجِدُ أَنْ فِي جِبَلْتِهِ طَلَبُ الْمَكَانِ

الطَّبِيعِيِّ وَالْمَحَافِظَةِ عَلَيْهِ؛ إِنْ كَسَى بِهِ أَجْسَامٌ طَبِيعِيٌّ بَنُغَرْدَ، مَيَّ يَابِدُ كَهْ

در سرشت آنها نیاز و محافظت از مکان طبیعی نهفته است (همو، ۱۳۸۳:

۶۲ / ۴).

زیرا مکان طبیعی در صحت وجود جسم، دخیل است. جسم در مدار حرکت، دارای کیفیتی متصل است و در این حرکت، فردی از «این» متدرج متصل یافت میشود که بر مکان متصل ممتد، منطبق است. بدلیل وابستگی جسم به مکان، مکان امری محاط بر جسم است و سه بُعدی بودن آن روشن میگردد (همان: ۷۳؛ همان: ۵۳ / ۳). بر اساس سه بُعد داشتن جسم (که امری بدیهی است) تنها «جسمیت» است که به «در مکان بودن» بودن (مقوله «این») وصف میشود؛ «إِنَّ الْكَوْنَ فِي الْمَكَانِ لَا يُوصَفُ بِهِ إِلَّا الْجَسْمِيَّةُ» (همانجا). بدین ترتیب، جسم و مفهوم مکان رابطه‌ی تنگاتنگ دارند (همان: ۱۳۲، ۱۳۳ و ۲۳۶). پس مکان از نظر او وابسته به جسم است؛ یعنی مکان چیزی نیست جز نسبت خاص اجسام با یکدیگر.

مقایسه و تطبیق نظریه کانت و ملاصدرا

۷۷

ملاصدرا با پذیرش تحلیل ارسطویی «ماده (هیولی) و صورت» برای شناخت جهان، هرگونه تبیین را ناگزیر از آن زاویه مینگرد، اما کانت تبیین خود را مبتنی بر نگاه ارسطویی نکرده، اگرچه در جاهای مختلفی از اصطلاح «صورت» استفاده کرده است (کانت، ۱۳۸۹: ۲۸؛ همو، ۱۳۶۷: ۱۶۱؛ Kant, 1998: p. 107; Idem, 2004a: 70). همچنین رویکرد هستی‌شناسانه ملاصدرا و پیشفرض «شناخت بر اساس ماده (هیولی) و صورت» در تحلیل

علیرمضانی، منفرد؛ معقولات ثانی، زمان و مکان از نظر کانت و ملاصدرا؛ پژوهشی تطبیقی



ادراک اشیاء (از طریق حس) نیز اثر گذاشته است، درحالیکه کانت در فضای شناخت و تحلیل معرفت، باقی مانده و بحث هستی‌شناسانه از معرفت یا نومن ارائه نمیدهد. با وجود این، قرابت‌هایی در اندیشه این دو متفکر میتوان یافت.

۱- بینایی علم از اثبات

در اولین گام، دیده میشود که هر دو فیلسوف بگونه‌یی خود علم را بینای از اثبات دانسته‌اند. اگرچه کانت بصراحت به این امر اشاره نکرده است، اما از بطن کلام او میتوان چنین برداشت نمود. او بیشتر به تحلیل علم و شناخت پرداخته و این مسئله نشان میدهد که بنوعی خود وقوع علم و شناخت را بدیهی و بینای از اثبات و بررسی دانسته است؛ همانطور که ملاصدرا به آن اشاره کرده است. از نظر او حکم نمودن انسان بر اساس علم واقع میشود؛ شبیه آن منشی که کانت به طور ناخودآگاه، فرض کرده است.

۲- تخیل، توهم و تعقل؛ نقاط افتراق و قرابت

ملاصدرا منابع دیگری نیز برای ادراک معرفی کرده است: تخیل (ادراک شیء موجود در عدم حضور مادی نزد مدرک)، توهم و تعقل (که هر دو مربوط به معانی غیر محسوسند، یکی در جزئیها و دیگری در کلیها). در تمام این ادراکات، هم نفس آدمی (مدرک) و هم خود مدرک تجرد می‌یابند و از وجودی به وجود دیگر و از عالمی به عالم دیگر میروند تا آنکه نفس، عقل و عاقل و معقول گشته (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۳۹۸) و ادراکی حاصل میگردد. اگرچه این طرح ملاصدرا از نقاط تمایز او با کانت است، اما میتوان در آن قرابتی یافت. اما کانت بطور خاص به اموری مانند تخیل و توهم نپرداخته و بدنبال طرحی است که امور استعلایی (زمان و مکان) را بدون قید و شرط خاصی روشن نماید. بنوعی طرح کانت، بطور ناخودآگاه، شامل تخیل و توهم و تعقل در بیان صدایی نیز میشود، اگرچه کانت استعلای زمان و مکان بعنوان زمان و مکان لایشرط را از زمان و مکان مشخص (این زمان، این مکان) متمایز کرده است (Kant, 2004b: p. 5). در مقابل این افتراق، آنچه کانت وظیفه عقل محض (بزبان صدایی، مجرد از حس) میداند را میتوان همان «ادراک معنای غیرمحسوس» ملاصدرا دانست و در پس‌پرده ذهن هر دو فیلسوف نزدیکی این دو ادراک را مشاهده نمود.

۳- رتبه دوم معرفت

کانت در تبیین خود از حوزه محسوسات خارج نمیشود و بنظر، ادراک آنچه در بیان ملاصدرا معقول ثانی نام گرفته است نیز در همین حیطه باقی میماند. شاید بتوان معقول ثانی در بیان ملاصدرا را نیز شناخته‌های پیشین (و نه لزوماً استعلایی) کانت دانست و بازگشت (تأویل) هر دو را به یک نقطه دید. درست است که این شناخته‌ها در نظر کانت صرفاً حاصل توانایی عقل انسانی یا همان فاهمه است (یعنی عقل جدای از تجربه و در وصف کانت «محض») و این شناخته‌های پیشین، بستر شکل گرفتن تجربه‌های حسی هستند که بطور «شهودی» از «من» انسان عاقل نشئت گرفته‌اند، اما بهر حال، ماده اولیه آنها احساس است. در نظر ملاصدرا، وجود صورت در ماده، زمینه‌ساز (معد) برای فیضان صورت بالفعل و تولید «محمولات عقلی و مبادی انتزاعی ذهنی» و «حال ذهنی برای موجود ذهنی» است. بیان دیگر، هر دو فیلسوف شروع را «حس»، و احکام را تولید یا حاصل فعالیت عقل میدانند. تنها نقطه تأویل هر دو نظریه، آنجاست که «عقل محض» کانت همان است که برای ملاصدرا، معقولهای ثانی را میسازد.

۴- زمان و مکان

نگاه هستی‌شناسانه ملاصدرا یافتن قرابت فراتاریخی با کانت در تبیین او از زمان و مکان را اندکی دشوار مینماید. زمان و مکان در فلسفه ملاصدرا «وجود عینی» دارند. «مکان» وابسته به جسم و «زمان» مقدار حرکت است. زمان نه مطلق است و نه صرفاً ذهنی، بلکه مرتبط با حرکت و وجود تدریجی موجود مادی است. بتعبیری، زمان بازتاب حرکت جوهری حاصل از پویایی «وجود» در عالم ماده است. این رویکردی هستی‌شناختی به زمان و مکان است. کانت نظر خود درمورد مکان (و زمان) را در برابر نظر نیوتن -مستقل از ماده، مطلق و وجودی بودن؛ یعنی نگاه مبتنی بر مطلق‌گرایی- و لایب‌نیتس -نگاه مادی با توجه به بحث خلقت؛ یعنی نگاه مبتنی بر نسبی‌گرایی- ارائه کرده و زمان و مکان را استعلایی دانسته است (Janiak, 2009; Kant, 1998: p. 157). کانت، (۱۳۸۹: ۸۹). در بیان کانت، زمان و مکان «معرفت پیشین» و «شرایط ادراک» حس هستند و واقعیت عینی خارج از ذهن انسان ندارند. بتعبیری، زمان و مکان زمینه

۷۹



علیرمضانی، منفرد؛ معقولات ثانی، زمان و مکان از نظر کانت و ملاصدرا؛ پژوهشی تطبیقی

سال ۱۶، شماره ۱
تابستان ۱۴۰۴
صفحات ۸۴-۶۳

تجربه انسانند و در خود اشیاء مستقل از ذهن (نومنها) تقرر ندارند. این یک نگاه معرفت‌شناختی به زمان و مکان است. جالب آنکه، ملاصدرا به حضور این دو دیدگاه در زمان خود اشاره کرده است:

أَنَّ النَّاسَ قَدْ اخْتَلَفُوا فِي الزَّمَانِ اخْتِلَافًا عَظِيمًا؛ فَمِنْهُمْ مَنْ أَثْبَتَ لَهُ وَجُودًا
عَيْنِيًّا وَمِنْهُمْ مَنْ نَفَى وَجُودَهُ إِلَّا بِحَسَبِ الْوَهْمِ؛ فِي مَوْرَدِ زَمَانِ اخْتِلَافِ
بِزَرَكِي دِيدَهُ مِيشُود؛ عِدَهُ يِي بَرَايَ زَمَانِ وَجُودِ عَيْنِي اثْبَاتِ مِیْکُنْد و عِدَهُ يِي
هَر گُونَه وَجُودِی جَز وَجُودِ وَهْمِی رَا بَرَايَ زَمَانِ نَفِی مِیْکُنْد (ملاصدرا،
۱۳۹۳: ۲۰۵).

نظر صدرالمتهلین در مورد زمان و مکان به کانت نزدیکتر است تا نیوتن. نیوتن زمان و مکان را موجوداتی مستقل و مطلق میدانست؛ یعنی زمان و مکان حتی اگر هیچ چیزی در جهان نبود، باز هم وجود داشتند؛ مانند ظرفی که اشیاء در آن قرار دارند. از نظر کانت، زمان و مکان امور مستقل و واقعی نیستند، بلکه ساختارهای ذهنند؛ یعنی شیوه‌یی که انسان جهان را درک میکند و نه چیزی در خود واقعیت. ملاصدرا زمان و مکان را اموری اعتباری واقعی میداند، نه موجوداتی مستقل و مطلق. بنابراین، صدرالمتهلین همانند کانت، زمان و مکان را اموری در نظر میگیرد که بدون موجودات و تغییرات خارجی معنایی ندارند، نه اینکه مانند نیوتن یک «ظرف مستقل» باشند؛ پس در عالم خارج بر اساس تغییرات و حرکات، نوعی اعتبار برای زمان و مکان وجود دارد.

بنظر میرسد رویکرد ملاصدرا میانه است نه مانند کانت ذهنی صرف و نه مانند نیوتن مستقل. زیرا مبنای تفلسف ملاصدرا در هستی‌شناسی معرفت، «ذات‌گرایی» مبتنی بر «اصالت وجود» است؛ به این معنی که ابژه‌ها، ذات مستقل از فواعل شناسا دارند و تشخص ذوات به وجود آنهاست (همو، ۱۳۸۲: ۱۱-۱۰ و ۱۵)، بالعکس کانت (دلوز، ۱۳۹۶: ۱۶). همچنین ملاصدرا در تبیین زمان، همچنان از سنت ارسطویی در مسئله حرکت و همچنین نظریه ماده و صورت بهره میبرد که با مبانی کانت همخوانی ندارد. با این حال، در اهداف هر دو متفکر، تحلیل معرفتی‌شناختی زمان و مکان نیز بروشنی دیده میشود. نزدیکی میان نظریه ملاصدرا و کانت را میتوان در اندیشه ملاصدرا مبنی بر انقسام متعدد زمان (تقدم و تأخر) در «ذهن» و از «لوازم» تشخص جسم دانستن زمان (و نه مقومات آن) نیز واکاوی

نمود. این دو عبارت در کنار هم - اگر چه از بستر هستی‌شناسانه ملاصدرا برخاسته‌اند - می‌تواند به ذهنی، پیشین و استعلایی بودن زمان در شرح کانت نزدیک باشد؛ زیرا «اگر انسان شرایط ذهنی ادراک حسی را انتزاع کند، زمان دیگر هیچ نیست؛ نه قوام ذاتی اشیاء را می‌سازد و نه لازم ذاتی آنهاست».

ملاصدرا در مورد مکان، از کلمه «یجد» استفاده کرده و معتقد است فاعل شناسا «خواست جسم طبیعی به مکان» و «نگهداشت مکان توسط جسم طبیعی» را در «جبله» (سرشت) جسم «می‌یابد». او ناخواسته به پیشین یا استعلایی بودن مکان اشاره کرده که پیش از تجربه جسم طبیعی، برای «یافته شدن در سرشت جسم» لازم است. «وصف جسمیت» به «در مکان بودن» نیز کلام دیگری از ملاصدراست که این تأویل را تقویت می‌کند؛ زیرا ملاصدرا بیان می‌دارد که معرفت فاعل شناسا به مکان باید تقدم ذاتی نسبت به شناخت جسم داشته باشد، و این تقدم ذاتی (فلسفه اسلامی) نزدیک به معنای پیشین و استعلایی کانت است، همانطور که در نظر کانت «مکان فقط «صورت همه پدیدارهای حواس خارجی» است و چون باید قوه ادراک ذهن پیش از همه مواجهات با اشیاء باشد، صورت همه پدیدارها نیز می‌تواند پیش از همه دریافتهای حسی (یعنی بطور پیشین) در ذهن باشد».

بر این اساس، می‌توان از آثار ملاصدرا نگاه معرفت‌شناسانه و تعبیر استعلایی بودن زمان و مکان کانت را استنباط کرد و او گهگاه آن را در اعماق تبیین خود نشان داده است. کانت نیز شاید بدون هیچگونه توجهی به سنت فلسفی اسلامی، معرفتهای استعلایی را مقدم ذاتی (و قطعاً نه لزوماً زمانی) میدانسته است.

در رتبه معرفت مفهوم زمان و مکان از نظر این دو متفکر نیز می‌توان نوعی قرابت جستجو نمود. درست است که دغدغه هر دو فیلسوف «تحلیل زمان و مکان در بستر شناخته‌های رتبه دوم حاصل از حس» است، اما هر دوی آنها معرفت نسبت به زمان و مکان را در پله‌ی بعد از حس یافته‌اند. ببیان دیگر، «فاصله داشتن معرفت به زمان و مکان از اولین ادراک حسی» امری است که در زمینه فکری هر دو اندیشمند مشاهده می‌گردد.

۸۱



علیرمضانی، منفرد؛ معقولات ثانی، زمان و مکان از نظر کانت و ملاصدرا؛ پژوهشی تطبیقی

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در بررسی اولین شاخصه تطبیق آراء ملاصدرا و کانت، تفاوتی آشکار در مبانی و روش آنها دیده می‌شود که برای واکاوی تطبیقی دو نظریه، لازم است. از بیان کانت روشن است که اشاره به اشیاء و شخصیت دادن به آنها در ذهن انسان و بر اساس معرفتی است که از مجرای حس حاصل می‌شود. بپتردید فرض «ذات» قابل شناخت برای مدرک و مستقل از معرفت فاعل شناسا از نظر کانت مردود است و این نشان می‌دهد که او کسب معرفت را در فضایی دور از اصل ذات‌گرایی دنبال کرده است. ملاصدرا با علاقه‌ی وافر به تبیین هستی‌شناسانه معرفت، زمان و مکان، همچنان به سنت ارسطویی پایبند است و تحلیل بر اساس نظریه ماده و صورت یا توجه به عنصر حرکت، جزء جدایی‌ناپذیر بیان اوست. با این حال، میتوان فعالیت ملاصدرا را با رویکردی معرفت‌شناسانه، همراه با کانت در نظر گرفت تا امکان بررسی تطبیقی حاصل شود. از بررسی دیدگاه این دو فیلسوف بزرگ، روشن می‌شود ایجاد مقارنه و هم‌زمانی در مسئله زمان و مکان و معقولات ثانی، میان آنها تا حدی ممکن است که از زمینه کلام آنها برداشت می‌شود:

– هر دو فیلسوف بگونه‌ی خود علم را بپنیاز از اثبات دانسته‌اند؛

– آنچه کانت وظیفه عقل محض (بزبان صدرایی، مجرد از حس) میدانند را میتوان همان «ادراک معنای غیر محسوس» ملاصدرا دانست و در پساپردۀ ذهن هر دو فیلسوف نزدیکی این دو ادراک را یافت؛

– کانت از حیطه محسوسات خارج نمیشود و به نظر، ادراک آنچه در بیان ملاصدرا معقول ثانی نام گرفته است در همین حوزه باقی میماند. بنظر میرسد بتوان معقول ثانی در بیان ملاصدرا را شناخته‌ای پیشین (و نه لزوماً استعلایی) کانت دانست و بازگشت (تأویل) هر دو را به یک نقطه دید (اگر ملاصدرا روش تجرید در کسب معرفت نسبت به معقولات ثانی را بپذیرد شاید بتوان مقارنه بیشتری بین این دو متفکر در معرفت زمان و مکان یافت)؛

– ذهنی، پیشین و استعلایی بودن زمان در شرح کانت را میتوان در معنای کلام ملاصدرا کاوش نمود؛

- «فاصله داشتن معرفت به زمان و مکان از اولین ادراک حسی» در کلام این دو اندیشمند دیده میشود؛

- تقدم ذاتی معرفت به زمان و مکان در بیان ملاصدرا، نزدیک به معنای پیشین و استعلایی کانت است که از فحوای شرح او در استعلا میتوان برداشت نمود.

منابع

- ارسطو (۲۰۰۷م) الطبيعة، قاهره: المركز القومي للترجمة.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۹) صوفیسم و تائویسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
- خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۷۹) ملاصدرا: زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمتألهین، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳) فلسفه تطبیقی، تهران: ساقی.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۶) انسان و زمان آگاهی مدرن (درس گفتارهای ژیل دلوز درباره کانت)، ترجمه علی اصغر واعظی، تهران: هرمس.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۳۵) تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: تابان.
- راوچ، لیو؛ اسمیت، دانیل وارن (۱۳۸۶) فلسفه کانت، ترجمه عبدالعلی دستغیب، آبادان: پرش.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، تهران: سروش.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷) تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه‌ی آینده که به عنوان یک علم عرضه شود، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۸۹) نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، کرمانشاه: باغ نی.
- کرم، یوسف (۱۳۷۵) فلسفه کانت، ترجمه محمد محمدرضایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۴۱۸ق) مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- (۱۴۴۴ق) شرح مبسوط منظومه، تهران: صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۷۸) رسالة فی الحدود، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۲) الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.



----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة ج ۱، ۳، ۴ و ۸، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ الف) اسرار الآیات و أنوار البینات، تصحیح محمدعلی جاودان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ ب) مجموعه رسائل فلسفی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۳) شرح الهدایة الأثریة، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

نقیب‌زاده، عبدالحسین (۱۳۷۴) فلسفه کانت، تهران: آگاه.

Janiak, A. (2009). Kant's views on space and time. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/kant-spacetime> (Accessed on 14 Sep 2009).

Kant, I. (1894). *Kant's inaugural dissertation of 1770*. translated by W. J. Eckoff, New York: Columbia College.

----- (1998) *Critique of pure reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- (2004a) *Prolengomena to any future metaphysics*. New York: Cambride University Press.

----- (2004b) *Metaphysical foundations of natural science*. New York: Cambridge University Press.