

«زمان» از دیدگاه مَلَّاصدرا و برگسون

علی فتاحی*

حمیدرضا آیت‌اللهی**

چکیده

زمان حقیقتی است که با وجود انسان پیوند یافته است و انسان همیشه خود را در چنبره آن می‌یابد، گویا انسان اسیرِ زمان است و راهی برای برون‌رفت از این اسارت ندارد. مَلَّاصدرا و برگسون که فیلسوفانی از دو سنت فلسفی متفاوت هستند، در تلقی خویش از زمان، افقی تازه گشوده و راهی نو آغازیده‌اند. هم مَلَّاصدرا و هم برگسون بر آن بوده‌اند که حقیقت زمان را باید در نسبت با وجود تفسیر کرد. مَلَّاصدرا زمان را حقیقتی می‌داند که از نحوه وجود مادیات انتزاع می‌شود؛ برگسون نیز زمان را مرادف حرکت می‌داند و آن را دیرندی می‌شمارد که فقط از طریق خودآگاهی و شهود محض قابل درک است و بنیاد هستی ما را تشکیل می‌دهد. در این نوشتار، پس از تبیین زمان از منظر این دو فیلسوف، سعی خواهیم کرد تا میان این دو دیدگاه، الفتی ایجاد نماییم و روزه‌ای برای مقارنه و تطبیق بگشاییم.

کلیدواژه‌ها: مَلَّاصدرا، برگسون، زمان، آن، دیرند.

مقدمه

«زمان» همواره از پیچیده‌ترین و بحث‌برانگیزترین مسائل فلسفی بوده است. بی‌تردید، بشر زمانِ گذرا را رام‌نشدنی‌ترین و آزاردهنده‌ترین وجه زندگی این جهانی می‌داند؛ زیرا او در طول قرون و اعصار متمادی تا حدود زیادی توانسته است بر دشواری‌ها و ناملایمات زندگی غلبه کند و با تسخیر طبیعت رفاهی نسبی را برای زندگی دنیوی خویش رقم بزند، اما در جلوگیری از حرکت شتابان زمان به سوی آینده سر تسلیم فرود آورده است. زمان می‌گذرد، بشر نیز خواسته یا ناخواسته با آن همراه می‌شود؛ آدمیان همچون نوباوگانی که تازه راه رفتن آموخته‌اند، در پی زمان می‌روند و اسیر و در بند آن می‌شوند، و هیچ راه‌گریزی نیز ندارند. ویژگی‌های خاص «زمان» اندیشمندان را بر آن داشته است تا به تفکر در هستی و چیستی زمان بپردازند و همواره در پی روزنه‌ای برای کشف حقیقت آن باشند.

نگاهی تاریخی به «زمان»

تاریخ تفکر نشان می‌دهد که شناخت «زمان» و تعریف آن سابقه‌ای دیرینه دارد؛ چنان‌که قرن‌ها پیش از مطرح شدن مباحث فلسفی در گوشه و کنار سرزمین یونان، پیروان آیین زروانی در ایران باستان به دو قسم زمان اعتقاد داشته‌اند: ۱. زمان گذران (که ما اسیر آن هستیم)؛ ۲. زمان وجودی (که یکی از اقسام‌های ذات الهی است، و دو اقسام دیگر عبارت‌اند از: اهورامزدا و اهریمن). بر پایه آیین زروانی، بدون زمان، هیچ‌کاری شدنی نیست. اساساً با محدود شدن «زمان» است که در این آیین، وجود ظاهر می‌شود و ظهور می‌یابد.^(۱) گفتنی است که زروانیان به رب‌النوع زمان، که «زروان» نام داشته است، معتقد بوده‌اند؛ آنان زروان را موجود نخستین، امری ابدی - ازل، و آفریدگار جهان می‌دانسته‌اند. اما از برخی عبارات افلاطون چنین برداشت می‌شود که وی زمان را

همچون خود خدا، ابدی - ازلی می دانسته و یا به تفسیری دیگر، نقطه شروع و پایان زمان را با آغاز و انجام جهان یکی می پنداشته و معتقد بوده که زمان همراه با جهان خلق شده است و با فنای آن نیز فانی خواهد شد:

... استاد بدین اندیشه افتاد که تصویر متحرکی از ابدیت پدید آورد و بدین منظور و در عین حال برای آنکه نظم و نظام لازم را به جهان ببخشد، از ابدیت - که علی‌الدوام در حال وحدت و سکون است - تصویر متداومی ساخت که بر طبق کثرت عدد، پیوسته در حرکت است و این همان است که ما «زمان» می نامیم... . باری، زمان و جهان هردو باهم پدید آمدند تا اگر روزی قرار شود که از میان بروند، هردو باهم نابود گردند... (۲)

ارسطو با دید طبیعی و مکانیکی اش به آفرینش، زمان را نتیجه حرکت دایره وار و مستمر اولین فلک می دانست؛ حرکتی که به نظر او، از بیرون وارد می شود و وجود آفریدگار را ثابت می کند. او می گوید: ما هنگامی پی به وجود زمان می بریم که حرکت را با مشخص کردن قبل و بعد تشخیص داده باشیم و فقط بعد از تشخیص قبل و بعد در حرکت است که می گوئیم زمان سپری شده است. (۳) پس به نظر ارسطو، وجود حرکت دلیل بر وجود زمان است و بدون درک حرکت، ما ادراکی از زمان نخواهیم داشت. افلوپین نیز برای احد و عقل ثبات قائل بود، ولی نفس کلی را متغیر می دانست تا بر اثر تغییرات خود، منشأ حدوث موجودات و حوادث جهان شود. گویا، وی زمان را امتداد و استمرار زندگی نفس می شمرد (۴). اکثر فیلسوفان مسلمان نیز زمان را معلول حرکت اشیا می دانسته و اعتقاد داشته اند که جوهر آن ثابت است، ولی حرکت وضعی و مکانی دارد. آنان، که از پیروان ارسطو بوده اند، معمولاً زمان را بر فلک نخستین منطبق می ساخته اند. شمار اندکی از متکلمان مسلمان نیز زمان را امری موهوم پنداشته، اما برخی دیگر از متکلمان و فیلسوفان قرون وسطی به دو زمان روحی و مادی باور داشته اند. از طرف دیگر، زمان

نقشی کانونی و بنیادی در نظام فکری کانت ایفا می‌کند؛ او زمان را شرط پیشینی هر تجربه و شهود حسی درونی و بیرونی می‌داند. هیدگر نیز زمان را تنها افق ممکن برای ظهور وجود می‌پندارد و معتقد است که زمان و وجود وابسته به یکدیگر و جدایی‌ناپذیرند. زمان از نظر او، نه زمان فیزیکی و کیهانی، بلکه زمانی است که نسبتی اصیل و بنیادین با «وجود» دارد.^(۵)

همان‌طور که گفته شد، اغلب فیلسوفان مسلمان - به ویژه فیلسوفان مشایی - در موضوع «زمان» از ارسطو پیروی می‌کرده‌اند. ابن‌سینا در فنّ سماع طبیعی، در باب طبیعت و نیز حرکت و زمان، راه ارسطو را ادامه داده و گفته که: طبیعت در ذات خود ثابت است و حرکت در جوهر امکان‌پذیر نیست. به بیان او، حرکات اموری عرضی می‌باشند که بیرون از ذات جهان مادی‌اند. وی حرکت را شش قسم دانسته، به انکار حرکت در جوهر پرداخته و زمان را مقدار حرکت فلک اقصی شمرده است. بدین ترتیب، این مسئله که عروض عرض حرکت بر موضوع و معروض خود همچون عروض اعراضی مثل سفیدی و سیاهی است و یا حرکت از مقوله اعراض نسبی است خود جای بحث پیدا می‌کند؛ چراکه در صورت اول، مبتلا به اشکالاتی خواهد بود که بر حرکت متوسطه وارد است و در صورت دوم، با اشکال در وجود خارجی اعراض نسبی و توهم در آن وجود حرکت و به طریق اولی زمان - که مقدار چنین نسبت و به لحاظ وجودی ادنی از حرکت است - روبه‌رو خواهد بود و سخن منکران زمان را نیرو خواهد بخشید؛ هر چند ابن‌سینا تلاش بسیاری برای جمع میان این دو گروه کرده است، چنان‌که هر دو دسته‌گونه‌ای از وجود را برای زمان می‌پذیرند، اگرچه در وجود بالفعل اعم از نقطه‌ای و خطی یا ثابت و غیر ثابت در خارج باهم متفق نیستند.^(۶) از نظر ابن‌سینا، «زمان» مفهومی ماهوی است که در جدول مقولات ارسطویی قرار دارد و به واسطه حرکت، عارض بر اجسام می‌شود. صدرالمتألهین اغلب از همین بیان بهره می‌گیرد؛ اما او پس از مواجهه با اموری مبهم و

پرسش برانگیز، نظریه‌ای بدیع را در این باب مطرح می‌کند و هرچند زمان طبیعی ارسطویی را کنار نمی‌گذارد، آن را اصیل نمی‌داند. او زمان طبیعی را فرع بر زمان وجودی می‌داند.

هستی زمان

ملّاصدرا در شرح الهدایة الاثیریة به اثبات وجود زمان می‌پردازد؛ وی نخست قول کسانی را که منکر وجود زمان اند، نقل و از دلایل آنان یاد می‌کند و سپس، خود به همه آن دلایل پاسخ می‌دهد.^(۷) او در اسفار نیز دو دلیل را در اثبات وجود زمان برمی‌شمارد و یکی از آن دو را «برهان بر طریقه طبیعیین» نام می‌نهد که مراد از آن، استدلال بر وجود زمان، از طریق طبیعیات است:

۱. فرض کنید که دو متحرک حرکتی را آغاز می‌کنند و باهم آن را به پایان می‌رسانند؛ ولی مسافتی که می‌پیمایند یکسان نیست، به گونه‌ای که یکی ۱۰ و دیگری ۱۵ کیلومتر را پیموده است. ۲. فرض دیگر این است که دو متحرک مسافت یکسانی را طی می‌کنند، ولی شروع و اتمام حرکت آنها متفاوت است.

در این دو فرض، شاهد دو نوع کمّیت یا مقدار هستیم: ۱. کمّیت متّصل قارالذّات (که از آن به «مسافت» یاد کردیم)؛ ۲. کمّیت متّصل غیرقارالذّات (و آن، زمان است که از تندی و کندی حرکت استنتاج می‌شود).

برهان دیگری که ملّاصدرا برای اثبات وجود زمان ذکر می‌کند برهان الهیون است که چون از راه حدوث و قدم به آن پرداخته‌اند، و این بحث جزء مباحث الهیات است و از عوارض موجود بماهو موجود به حساب می‌آید، آن را «برهان بر طریقه الهیون» نامیده‌اند. این برهان چنین تقریر شده است: «هر امر حادثی مسبوق به چیزی است که قبل از آن است، چنان قبلیتی که با بعدیت قابل جمع نیست. یک قبلیتی وجود دارد که نه مقارن ما می‌تواند باشد و نه متأخر از ما. آن قبلیت منشأ انتزاع زمان است که ذاتاً قابل تبدیل به بعدیت نیست.»^(۸)

چیستی زمان

پس از بحث دربارهٔ هَلِیَات بسیطه، و بود و نبود زمان، اینک باید به این پرسش پاسخ دهیم که: زمان چیست و صدرالمتألهین چه تعریفی از آن ارائه می‌دهد؟ چنان‌که اشاره شد، غالب فیلسوفان مسلمان از جمله فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق و... به تبع ارسطو، زمان را در نسبت با حرکت تعریف کرده‌اند؛ حرکت واقعه‌ای عارضی است که در اجسام روی می‌دهد. پیشینیان از وقوع حرکت در جوهر، نه تنها سخنی نگفته، بلکه دلایلی بر امتناع آن نیز اقامه کرده و زمان را کمی متصل و غیرقارالذات بیان داشته‌اند؛ با این حال، مَلَّاصِدْرَا گرچه همچون اسلاف خویش «زمان» را پدیده‌ای ناآرام و نوشونده توصیف می‌کند که به واسطهٔ حرکت بر اجسام عارض می‌شود، ولی معتقد است که: زمان، حرکت، و موجود جسمانی، از وجود واحدی برخوردارند. او دوگانگی میان حرکت و زمان را نفی می‌کند؛ همان‌گونه که حرکت و زمان را عرضی خارجی برای موجود مادی نمی‌داند و این امر از نگرش خاص او به رابطه‌ای که بین جوهر و عرض وجود دارد، ناشی می‌شود.^(۹)

نظریهٔ مَلَّاصِدْرَا در باب جوهر و عرض با نظریهٔ ارسطو و ابن‌سینا متفاوت است. مَلَّاصِدْرَا اعراض و صفات هر شیء در هستی را از مراتب و شئونات وجود جوهر می‌داند. به گفتهٔ او، هر صفت و عارضه‌ای در شیء عیناً صفت و عارضهٔ وجود خاص آن شیء است؛ بدین ترتیب، حرکت شیء عین هویت آن شیء می‌باشد. از این رو، مَلَّاصِدْرَا حرکت را به مقولهٔ جوهر نیز تسری می‌دهد و آن را مقدار حرکت در جوهر قلمداد می‌کند. در نگاه او، زمان مقوم ذاتی جوهر مادی است؛ وی اساساً زمان را بعدی از ابعاد جوهر می‌داند و آن را به عنوان بعد چهارم، در کنار دیگر ابعاد جوهر جسمانی، ذکر می‌کند.

پس، زمان عبارت است از: مقدار طبیعی که ذات آن، از جهت تقدّم و تأخّر ذاتی، نو می‌شود؛ آن‌گونه که جسم تعلیمی، از جهت قبول ابعاد سه‌گانه، مقدار طبیعت است. به همین سبب، برای طبیعت (جوهر جسمانی)، دو امتداد و در نتیجه دو مقدار وجود دارد:

۱. تدریجی زمانی (که انقسام به متقدم و متأخر زمانی را می‌پذیرد)؛ ۲. دفعی مکانی (که انقسام به متقدم و متأخر مکانی را می‌پذیرد). نسبت مقدار به امتداد، نسبت متعین به مبهم است و آن دو وجوداً یکی هستند؛ گرچه در اعتبار متفاوت‌اند.^(۱۰)

درک حقیقت وجود زمان و اعتبار عقلی آن

ملاصدرا تأکید می‌کند که وجود زمان، امر عینی منحاو و مستقلى مثل سیاهی و سفیدی نیست؛ بلکه وجود زمان از وجود حرکت، و در نتیجه از وجود جوهر انتزاع می‌شود و در تحلیل ذهن است که زمان، جوهر، و حرکت از یکدیگر تفکیک می‌شوند.^(۱۱) البته، برای درک این سخن، باید میان حقیقت وجود زمان (در خارج) و مفهوم آن فرق گذاشت. حقیقت وجود زمان همان حقیقت وجود سیالی است که به طور مستمر، نو می‌شود و در سیلان و تب و تاب است که مفهومی ماهوی نیست و در ذیل مقولات نمی‌گنجد و برای درک و دریافت آن باید به حضورش شتافت.

بل انما هی هویات وجودیه غیرمندرجه بالذات تحت جوهر و لاکم و لاکیف و لاغیرها من المقولات و اجناسها و انواعها... لآنها وجودات محضة من شئونات الحق الاول و هی آثار لاشعته العقلیه و ظلال لاشراقاته النوریة.^(۱۲)

ملاصدرا در تحلیلات عقلی خود، از اعتبار عقلی زمان نیز سخن می‌گوید؛ همان‌گونه که در بحث وجود، از حقیقت وجود (که عین خارجیت است و جزء هیچ‌یک از مقولات و مفاهیم نیست) و مفهوم ماهوی وجود (که جزء معقولات ثانیه فلسفی است) سخن به میان می‌آورد. او مفهوم زمان را نیز از جمله معقولات ثانی فلسفی می‌شمارد که از نحوه وجود شیء در خارج انتزاع می‌شود:

و من تأمل قليلاً فی ماهیه الزمان يعلم ان لیس لها اعتبار الّا فی العقل و لیس عروضها لئما هی عارضة له عروضاً بحسب الوجود، كالعوارض الخارجیه للاشیاء كالسواد و

الحرارة و غيرهما، بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات و مثل هذا العارض لا وجود لها في الاعيان الّا بنفس وجود معروضه اذ لاعارضية و لامعروضية بينهما الّا بحسب الاعتبار الذهني و كما لا وجود له في الخارج الّا كذلك فلا تجدد لوجوده و لانقضاء و لاحدوث و لاستمرار الّا بحسب تجدد ما اضيف اليه في الذهن و انقضائه و حدوثه و استمراره. (۱۳)

بديهی است که مراد صدرالمتألهين از اینکه زمان «اعتبار عقلي» است، نه اعتباری به معنای وهمی و تخیلی، بلکه به معنای اعتبار نفس الامری است که همه معقولات ثانیة فلسفی، به این معنا اعتباری اند. مَلّاصدرا زمان را عرض تحلیلی برای حرکت، و زمان و حرکت را معقول ثانی برای وجود متصرّم و متجدّد می داند؛ امّا همواره به وحدت خارجی زمان و حرکت و طبیعت متصرّم و سیّال اشاره می کند که برخلاف ذهن، در خارج، به وجود واحدی موجودند که منظور از زمان در اینجا زمان به حمل شایع وجود خارجی آن است که از آن به حقیقت وجود زمان تعبیر کردیم. (۱۴)

«آن» و نسبت آن با «زمان»

صدرالمتألهين در استغفار فصلی را به موضوع «آن» اختصاص داده، و درباره حقیقت «آن» و کیفیت وجود و عدمش سخن گفته است. او دو معنای «آن» را از یکدیگر تفکیک می کند و در یک معنا، «آن» را فرع بر زمان می داند؛ امّا در معنای دیگر، زمان را فرع بر «آن» می پندارد. «آن» اخیر «آن» بالقوه، و «آن» سیّالی است که راسم زمان می باشد. مَلّاصدرا «آن» را در این معنا امری واقعی می داند که مقوم زمان است و زمان با سیلان آن محقق می شود. البته، این «آن» وجودی منحاز از وجود زمان و وجود سیّال ندارد، بلکه مفهومی فلسفی است که به وجود منشأ انتزاع خویش موجود است. «آن» در معنای دیگر (متفرّع بر زمان)، که حدّ و طرف زمان متّصل به حساب می آید، «آن» بالفعل است که حدّ مشترک

میان زمان گذشته و آینده می‌باشد. گرچه «آن» در این معنا امری عدمی است و از عدم امتداد زمان الی غیرالنهاية انتزاع می‌شود، نمی‌توان آن را موهوم و غیرواقعی تلقی کرد. مسئله «زمان» و «آن» ارتباط تنگاتنگی با بحث درباره وجود حرکت در دو معنای توسطیه و قطعیه دارد. ملاًصدرا برخلاف ظاهر کلام ابن‌سینا،^(۱۵) وجود خارجی حرکت قطعیه را می‌پذیرد و حتی سعی در توجیه کلام ابن‌سینا در این باب می‌نماید.^(۱۶) از این رو، هم جهت ثبات و هم جهت تصرّف در زمان، امری واقعی و حقیقی است؛ یعنی زمان، در آن واحد، هم باقی و هم فانی است. بر این اساس، ملاًصدرا علاوه بر حرکت قطعیه قائل به وجود خارجی حرکت توسطیه نیز هست.

«آن» قوام‌بخش زمان نیست، بلکه ابزاری است که در قالب آن می‌توان زمان را تحلیل کرد. زمان حقیقتی متّصل و متناظر با حرکت جوهری است. زمان متشکّل از آنات متوالی نیست و «آن» سیالی وجود ندارد که با سیلان خویش زمان را ساخته باشد، بلکه اعتبار ذهن ماست؛ یعنی وقتی ما زمان را به گذشته، حال و آینده تقسیم می‌کنیم، «آن» نیز همچون عاد و شمارنده این لحظات در ذهن ما ترسیم می‌شود که خود را اسم زمان است.

زمان از دیدگاه برگسون

نظریه پردازانی که پیش از برگسون در غرب به ارائه تئوری‌هایی در باب زمان پرداخته‌اند، حتی در تصویر فلسفی زمان، غالباً بر جنبه کمی آن تأکید کرده‌اند و ویژگی کیفی آن یا هرگز مطرح نبوده یا کمتر مورد عنایت بوده است. دیدگاه برگسون در باب زمان نقطه عطفی در تاریخ تفکر و اندیشه غربی در این باب به شمار می‌رود. برگسون با نظر به آرای اندیشمندان و فلاسفه غربی پیش از خود، دیدگاه تازه‌ای را مطرح می‌سازد و آن را «دیرند»^(۱۷) می‌نامد. بر این اساس، او میان زمان واقعی و زمان غیرواقعی فرق می‌نهد. البته، پراکندگی این دیدگاه در نوشته‌های برگسون ارائه و بیان نظام‌مند آن را با مشکل مواجه

می‌سازد؛ از این‌رو، ضروری است که در آغاز کار به بررسی خطوط کلی دیدگاه برگسون بپردازیم و آن را با دیدگاه‌های دیگران مقایسه کنیم.

فرضیه تحولی زمان در برابر دیگر فرضیه‌ها

اولین ویژگی دیدگاه برگسون در باب زمان، که این دیدگاه را از سایر دیدگاه‌ها ممتاز می‌سازد، این است که فرضیه او هم ناظر به دیدگاه‌های فلسفی و هم ناظر به دیدگاه‌های فیزیکی است. برگسون در نگاه فلسفی، از بسندگی به تفکر حصولی و مفهومی و آمیختن کیفیت به کمیت و تقطیع زمان به پاره‌های جامد و افزاروار انتقاد می‌کند؛ اما در نگاه فیزیکی، با توجه به انتقادهای فلسفی خویش، دیدگاه‌های فیزیکدانان را مورد نقد قرار می‌دهد؛ یکی از آن جهت که فیزیکدانان زمان بدلی و زمان مکانی شده را به جای زمان واقعی اخذ کرده‌اند (زمانی که از جنس مکان است و نمی‌تواند ماهیت دوام متصل را نشان دهد)، و دیگر از این جهت که آنان حرکت ایستا را که چیزی جز مقارنه‌های مکانی نیست، به جای حرکت پویا، در نظر گرفته‌اند.

زمان تحولی برگسون

برگسون با توجه به آرای فیلسوفان دیگر، به ویژه کانت، زمان را به کلی از مکان جدا می‌کند و آن را منحصر در وجه کیفی آن می‌سازد. ممکن است، همچون کانت، مکان را صورت نگرش تلقی کنیم، زیرا مکان صورتی یکنواخت (متجانس) است؛ اما درباره زمان نمی‌توانیم این تلقی را داشته باشیم. اگر زمان را نیز صورت نگرش بدانیم، زمان نیز باید همچون مکان یکنواخت باشد و حال آنکه ذات زمان به دور از یکنواختی است و هر درجه‌ای از آن حکمی دارد.

برگسون قضیه منفصله دوطرفه‌ای را در قالب پرسشی مطرح می‌سازد: آیا امتداد

وجهی از خواص طبیعی است یا آنکه این کیفیات در ذات خویش بی‌امتدادند و مکان یا سنخ امتداداً افزوده عارضی بر آنها، و مستقل و خارج از آنهاست؟^(۱۸) او در پاسخ، به شق دوم این پرسش (مستقل بودن زمان از داده‌ها) اشاره می‌کند و در تنظیم این مفهوم، خود را وامدار کانت می‌داند.^(۱۹) برگسون زمان را از هر نوع همگونی با مکان تجرید، و با ذکر نمونه‌هایی تلاش می‌کند تا خطاهای برخاسته از تأویل زمان به مکان را نشان دهد.^(۲۰) از نظر او، آنچه در باب زمان به عنوان امتدادی متجانس گفته شده و تمایزش را از مکان فقط در توالی و تجدد منحصر ساخته است، چیزی جز خلط زمان به مکان نیست و کسانی که نگاه یکنواخت و متجانس امتداد را به سوی زمان معطوف ساخته‌اند، به جای تفسیر زمان، اقدام به تأویل و تحویل آن به مکان کرده و ویژگی‌های مکانی برای آن ترتیب داده‌اند.

به رغم تأثیرپذیری فراوان برگسون از کانت، و خاستگاه کانتی اندیشه‌اش در پژوهش در باب زمان و مکان، او با روش خاص خویش به نتیجه‌ای خلاف کانت می‌رسد. برگسون زمان را از خصلت صوری جدا می‌سازد و به نام «دیمومت» یا «دیرند» در متن واقع استقرار می‌دهد و با همین روش، حرکت را از خصلت سکونی و مکان‌گویی تهی می‌نماید و از حرکت به عنوان استمرار و تجدد کیفی یا همان پیشرفت یاد می‌کند. حرکت بدین معنا در دیرند هست و دیرند در خارج مکان. آن‌گاه، خود آگاهی این دیرند را که حقیقت زمان است، می‌نگرد و می‌سهد؛ و در عین نگرش و سهش آن، همراه با آن، به آینده افکنده می‌شود و پیش می‌رود. جسم‌های متحرک نیز به سبب حرکت و پیشروی‌شان، و نه به سبب آنکه با نقاط مکانی مقارن‌اند، با زمان متحدند؛ و از این جهت، بخش‌های نامتناهی زمان را بدون انطباق بر مکان و بدون لزوم طفره محال و بدون اشکال در مسابقه آشیل و سنگ‌پشت می‌پیمایند. «دیرند» فرایندی از تغییر است که همگان از طریق اندیشه در زندگی درونی خویش، آن را درک می‌کنند؛ توضیح آنکه

هیچ‌یک از بخش‌های این فرایند از یکدیگر خارج نیستند. اما نفوذ متقابل جایی است که گذشته به حال تغییر کند؛ جایی که هیچ تکراری در آن نیست، بلکه خلق مستمر از چیزهای جدید است. فضا یا امتداد چیزی است که اجزای آن خارج از یکدیگرند و اجزا می‌توانند هم‌زمان درک شوند.

برگسون ریشه بی‌توجهی پیشینیان به زمان را بی‌توجهی آنان به استمرار و تداوم زمان و حضور گذشته در حال می‌داند و معتقد است که پیشینیان فقط به گذران و تباهی زمان نظر داشته‌اند. زمان برای پیشینیان به لحاظ نظری قابل توجه نبوده است، چون «دیرند» چیزی جز تباهی ذات آن را نشان نمی‌دهد؛ حال آنکه علم با ذات ثابت سروکار دارد.^(۲۱)

ماحصل نظریه برگسون در باب زمان

زمان با شهودی بی‌واسطه، و به عنوان تحولی کیفی که اجزای آن متداخل‌اند، دریافت می‌شود. برای درک این کثرت کیفی که آن را «زمان» می‌نامیم، باید تصوّر مکان را کنار بگذاریم تا بتوانیم کیفیت تحولی ناهمگونی به نام «زمان» را بر اساس شهود بی‌واسطه تفسیر کنیم. اشیای مکانی با زمان محاسبه می‌شوند، اما نباید گفت که ادامه دارند؛ بلکه به سخن برگسون، ترجیحاً باید گفت: در اشیای مکانی، علت بیان‌ناشدنی‌ای وجود دارد که به واسطه آن نمی‌توانیم اشیای مکانی را در لحظات متوالی دیرند خود واریسی کنیم، مگر با مشاهده تغییر آنها.^(۲۲) برگسون سپس چگونگی انطباق زمان قابل‌سنجش بر مکان را توضیح می‌دهد و می‌گوید که از سازش تصوّر توالی و تصوّر پاره‌های جدا از هم فراهم می‌آید و امتدادی را از گذشته تا امروز و آینده در نظر می‌سازد. این امتداد اجزا و قطعاتی دارد که در کنار یکدیگرند؛ از این‌رو، مانند مکان، اندازه‌پذیر است. از این گذشته چون اجزا و قطعات یادشده پی در پی هستند، همچون دیرند، کلی متحول و متوالی به شمار می‌آیند.

برگسون می‌گوید: اگر زمان به همان صورت که خودآگاهی بی‌واسطه آن را درک می‌کند - مانند مکان - واسطه متجانس بود، علم می‌توانست به زمان نیز همچون مکان بپردازد. او می‌افزاید: باری ما کوشیده‌ایم تا ثابت کنیم که دیرند به منزله دیرند، و حرکت در مقام حرکت از حیطه معرفت ریاضی می‌گریزند. معرفت ریاضی از زمان چیزی غیر از مقارنه، و از حرکت چیزی به جز سکون در اختیار ندارد. (۲۳)

به طور خلاصه، می‌توان چند ویژگی مهم را برای «زمان» در فلسفه برگسون برشمرد: ۱. کیفیت محض است که تنها از طریق تأمل درونی در دسترس قرار می‌گیرد. دیرند، که در درون ماست، کثرتی کیفی محسوب می‌شود که هیچ شباهتی به عدد ندارد؛ تحولی انتزاعی است که افزونی کمی ندارد یا نامتجانس صرف است که هیچ اوصاف متمایزی با خود به همراه ندارد. به عبارت دیگر، لحظات دیرند درونی نسبت به هم خارجی نیستند. چه دیرندی خارج از ما وجود دارد؟ فقط زمان حال یا به بیان بهتر مقارنه است. (۲۴)

۲. زمان راستین تنها در پرتو توجه به حالات نفسانی و خود زندگی قابل درک است. دیرندی که از طریق خودآگاهی قابل درک است، به خاطر بلاواسطه بودن این ادراکات، از انکارناپذیرترین تجربیات فردی محسوب می‌شود. ما دیرند را به عنوان جریانی که نمی‌تواند برگردد درک می‌کنیم؛ دیرند بنیاد هستی ماست و ما آن را احساس می‌کنیم، جوهر جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم. (۲۵) ژان وال در توصیف زمان حقیقی از دیدگاه برگسون، چنین می‌گوید: زمان راستین زمان دلتنگی‌ها و افسردگی‌های ما، زمان دریغ و دریغاگویی‌ها و ناشکیبایی‌های ما، و زمان امیدواری‌ها و آرزومندی‌های ماست. آن زمان آن آگاهی است که ما وقتی به عبارتی یا نوایی گوش فرامی‌دهیم، به آن دست می‌یابیم. (۲۶)

۳. زمان حقیقتی ممتد و پیوسته است که اجزای آن چنان در هم تنیده‌اند که نمی‌توان آنها را از هم متمایز ساخت. از این رو، بین گذشته و حال، اتحاد ناگسستنی وجود دارد. آنچه در عالم خارج هست وقایعی است که یکی جای دیگری می‌نشیند، بی‌آنکه توالی

واقعی در کار باشد؛ اما آنچه در درون و وجدان هست توالی است که اجزا مانند نت‌های نوای واحد، چنان با یکدیگر آمیخته‌اند که پس و پیشی در آنها نمی‌توان تمییز داد، زمان فضایی پیدا آمده که زمان متداول هر روزه ما زمانی است که دانشمندان با آن سر و کار دارند. اما این زمان زمان حقیقی نیست؛ ممکن است کوتاه و بلند بنماید، بی‌آنکه تغییری در ماهیت آن روی داده باشد. به همین جهت، اگر فضا - چنان‌که کانت انگاشته - مانند شبکه‌ای است که بر روی واقع کشیده شده، زمان یعنی «دیمومت» عین واقع است. (۲۷) پس، عقل و هوش می‌تواند زمان قابل اندازه‌گیری یا همان زمان کمی را دریابد، زمانی که اجزای آن منفصل از یکدیگرند؛ در حالی که لحظه‌های زمان همانند نقطه‌های جداگانه نیستند، بلکه هر لحظه واقعی تقسیم‌ناپذیر است که گذشته، حال و آینده را دربر دارد. به تعبیر دقیق‌تر، لحظه‌های زمان در پی یکدیگر نیستند، بلکه در درون یکدیگر واقع شده‌اند. اما عقل توان درک زمان حقیقی را ندارد؛ از این رو، از شناخت زندگی - که عین حرکت و زمان می‌باشد - ناتوان است. (۲۸)

۴. زمانی که عین حرکت است، رو به کمال می‌باشد. همان‌طور که گفتیم، با تأمل دقیق، درمی‌یابیم که گذشته به کلی نابود نشده و نشانی از خود بر جای گذاشته است؛ در واقع، هر موجودی داغ گذشته خویش را بر پیشانی دارد. هریک از موجوداتی که در مقطع کنونی حاضر هستند محصولی از گذشته خویش می‌باشند و در انتظار آینده‌ای نشسته‌اند. دیرند واقعی دیرندی است که اشیا را می‌جوّد و اثر این جویدن را در اشیا باقی می‌گذارد. اگر همه چیز در زمان است، همه چیز از درون دگرگون می‌شود و آن واقعیت عینی هرگز بر نمی‌گردد. (۲۹) زمان با زندگی یگانگی دارد و خارج از آن نیست؛ پس در هر جا که نشانی از حیات باشد، زمانی گسترده است. زمان همان قدر برای زندگی واقعی است که قسمت بالایی ساعت شنی خالی، و قسمت پایینی آن پر می‌شود. (۳۰) زیباترین بیان برگسون درباره یگانگی زمان با زندگی، این عبارت جاودانه است که: در

هرجا که چیزی زندگی می‌کند، دفتری گشوده است که در آن، زمان ثبت می‌شود.^(۳۱) هرجا که تغییر و دگرگونی داشته باشد، دیرند نیز خواهد داشت. اما اگر حرکت نفی شود، دیگر دیرندی معنا نخواهد داشت.^(۳۲) وقتی هر موجودی حامل گذشته خود باشد، چیزی را در گذشت زمان از دست نخواهد داد؛ بلکه هرچه زمان پیش می‌رود، بر کمال و فربهی آن افزوده می‌شود. حضور گذشته در حال به معنای حضور تمام دستاوردهای زندگی در وضعیت فعلی انسان است. دیرند صرفاً لحظه‌ای که به جای لحظه دیگر قرار گیرد نیست؛ دیرند پیشرفت مستمر گذشته است که اندک اندک رو به آینده می‌گذارد و با پیشرفت خود فربه می‌شود.^(۳۳)

مقایسه میان آرای ملاءصدرای و برگسون در باب زمان

۱. چنان‌که هنگام بررسی زمان از دیدگاه ملاءصدرای اشاره شد، او برخلاف گذشتگان نگاه کمی به زمان را به کنار نمی‌نهد و آن را حفظ می‌کند، ولی این نگاه را ابتر و ناقص و تفسیری ناتمام از زمان می‌داند. حقیقت زمان از نظر ملاءصدرای نه ظرف برای موجودات مادی، بلکه صفتی وجودی برای آنهاست و از نحوه وجود آنها اتخاذ می‌شود؛ زمان حکایت از حقیقت وجود سیال موجودات مادی می‌کند. برگسون نیز در تاریخ اندیشه غربی اولین کسی است که از نگاه کمی به زمان روی برمی‌تابد و آن را غیرواقعی و بدلی می‌خواند؛ او زمان را به یک معنا دیرند و دیمومت وجود و استمرار آن معرفی می‌کند. با این حال، نباید فراموش کرد که زمان کیفی در نگاه برگسون به نحو وجودی مورد ملاحظه قرار گرفته است و از این لحاظ، قرابت زیادی با قرائت ملاءصدرای از زمان دارد.

۲. چنان‌که اشاره شد، هر دو فیلسوف دسترسی به حقیقت زمان را از طریق حضور و درک حضوری یا به بیان برگسون، درک شهودی امکان‌پذیر می‌دانند (چنان‌که ملاءصدرای در مورد دریافت حقیقت وجود نیز بر همین اعتقاد است؛ هرچند مفهوم «وجود» را

همچون مفهوم «زمان»، معقول ثانی فلسفی می‌داند. در ضمن، هر دو بر این نکته تأکید دارند که درک و دریافت زمان، از طریق مواجهه مفهومی و عقل، قابل وصول و حصول نیست؛ به بیان برگسون، آنچه از طریق عقل در تقریب به زمان فراچنگ می‌آید زمانی بدلی، دروغین، غیرواقعی، و کمی و ریاضی است و نه زمان حقیقی و واقعی (هرچند مَلَّاصدرا تحلیل مفهومی از زمان را همچون برگسون بدلی و دروغین نمی‌داند).

۳. در فلسفه مَلَّاصدرا، حرکت جوهری و زمان رابطه درهم تنیده و تنگاتنگی پیدا می‌کنند که در فهم هریک از آنها نمی‌توان از دیگری غافل شد. او در اثبات حرکت جوهری برهانی می‌آورد که یکی از مقدماتش مبتنی بر درک و دریافت حقیقت زمان است. صدرالمتألهین از طریق شناخت حقیقت زمان به عنوان بعدی سیال و گذرا از ابعاد موجودات مادی، دلیلی بر وجود حرکت در جوهر اقامه می‌کند. بر این اساس، او هر موجود مادی را زمان‌مند و دارای بعد زمانی می‌داند و چون هر موجودی که در ذات خویش چنین امتدادی داشته باشد وجودی تدریجی الحصول خواهد داشت و از اجزایی گسترده در گستره زمان بهره‌مند خواهد بود، نتیجه می‌گیرد که وجود جوهر جسمانی وجودی تدریجی، گذرا، و نوشونده است و زمانی که در پدیده‌های زمان‌مند مدخلیت دارد همان زمان حرکت جوهری است؛ قطع حرکت جوهری به منزله قطع زمان است و هیچ موجود جسمانی را نمی‌توان منسلخ از زمان فرض کرد. در مجموع، در این دیدگاه، جهان حرکتی بنیادین است؛ و این حرکت و تحوّل عین هستی و هویت آن است. در واقع، مجموع جهان متحرکی با یک حرکت است؛ هر موجود و هر حادثه‌ای پاره‌ای از پیکر این حرکت واحد است که هر لحظه، خود نوینی می‌یابد و هویت تازه‌ای کسب می‌کند. در این صورت، مفهوم دقیق حرکت جوهری این است که: همه ذرات جهان دائماً زائل و حادث می‌شوند. این زوال و حدوث مستمر نه تنها حالات و عوارض اشیا، بلکه تمام هویت و موجودیت آنها را نیز شامل می‌شود. صدرالمتألهین این امر را به وجود انسان نیز

سرایت می‌دهد. از نظر او، حقیقت وجود انسان حقیقتی تدریجی و سیال است که حرکت آن از نخستین مراحل شروع می‌شود و در نهایت، به مقام تجرّد و درک حقیقت قدسیه می‌رسد. زمان، همانند وجود، ارتباط تنگاتنگی با آفرینش مستمر و خلق مداوم دارد. هر پدیده مادی در ذات و جوهر خود دگرگون‌شونده است و وجود آن در لحظه مفروض، غیر از وجود آن در لحظه دیگر است؛ بدین ترتیب، فعل «خلق دائم» از سوی ذات مطلق الهی - بی‌وقفه - افاضه می‌شود. برگسون نیز همچون مآصدرا قطع حرکت در جهان را به منزله قطع زمان می‌داند و چنان‌که اشاره شد، تأکید می‌کند: انسان و جهان، که دائماً در حال خودآفرینی و موجود جدید هستند، دیرند به شمار می‌روند. «در جهان دیرند است. هرچه ما ماهیت زمان را بیشتر مطالعه کنیم، بیشتر درک می‌کنیم که دیمومت، به معنای اختراع و خلق صور و فراهم‌آوری پیوسته امر مطلقاً جدید است.»^(۳۴) اگر مبالغه نکرده باشیم، برخی از این عبارات برگسون چنان تشابهاتی با کلام مآصدرا دارند که گویا از اسفار مآصدرا نقل می‌شوند؛ چنان‌که از نظر مآصدرا نیز در نقاط عطف تحولات فیزیکی و شیمیایی، تحولی جوهری روی می‌دهد و «خود» جدیدی در جهان حادث می‌شود، بلکه این تجدد امری مستمر و همیشگی است و رخنه در ذره ذره موجودات جهان دارد. بدین سبب، موجودات این جهان هر لحظه به هویت تازه‌ای نائل می‌آیند.

۴. از جمله تفاوت‌هایی که میان این دو فیلسوف در باب زمان می‌توان مورد ملاحظه قرار داد این است که مآصدرا علاوه بر التفات دادن به بعد وجودی حقیقت زمان، بعد مفهومی و معقول و کمی آن را نیز مورد عنایت قرار می‌دهد و هرکدام از آنها را در جایگاه مخصوص خود تعریف می‌کند؛ اما برگسون زمان کمی یا به تعبیر خود او، زمان مکانی شده را زمان بدلی و دروغین می‌خواند و برای آن هیچ جایگاهی قائل نمی‌شود، بلکه آن را انکار می‌کند.

البته از آنجا که این دو فیلسوف از دو سنت فلسفی گوناگون برخاسته‌اند، شاید با تأمل و کنکاش بیشتر بتوان اختلاف‌های آنان حتی در موضوع مورد بحث را خیلی بیشتر شناسایی کرد؛ ولی در این مقال، ما به دنبال آن بودیم تا بیشتر در مسیر تطبیق و مقایسه معطوف به مقارنه گام برداریم و نقاط مشترک آرای این دو فیلسوف را برجسته سازیم. براین اساس، از پرداخت تفصیلی به تفاوت‌های این دو فیلسوف صرف نظر می‌کنیم و آن را به فرصتی دیگر وامی‌نهیم.

نتیجه‌گیری

هرچند که ممکن است در آغاز چنین نماید که مَلّاصدرا و برگسون به لحاظ خاستگاه‌های سنتی و فلسفی خود هیچ‌گونه قرابت فکری و زمینه‌ای برای همدلی و هم‌زبانی ندارند، لکن رهیافت هر دو به مقوله‌ی زمان حاکی از یک نگاه نو و جدیدی است که مورد توجه و التفات پیشینیان نبوده است. البته چنان‌که اشاره شد این به معنای مطابقت کامل آرای این دو فیلسوف در باب زمان نیست، لکن شباهت‌هایی که در نحوه‌ی تقرّب این دو فیلسوف به این مقوله وجود دارد و درک و دریافت حقیقی زمان از مجرای حضور و شهود که در واقع پایه و بنیان و اساس فلسفه‌ی برگسون است و نیز نگاه کیفی و مواجهه‌ی حضوری و وجودی با آن حاکی از نگاه همدلانه‌ی این دو فیلسوف به این حقیقت بوده و بهانه‌ی ما را برای تطبیق و مقایسه موجه می‌سازد. هرچند که از اختلاف‌های میان آنها سخن بر زبان نیاوردیم؛ چراکه با توجه به تعلق آنها به دو سنت فلسفی متمایز پرداختن به تفاوت‌ها سخن را به درازا کشیده و مقصود و هدف و غایت ما را از این نوشتار تأمین نمی‌کرد. اگر توفیقی رهین گردد آن را به مجال دیگری وامی‌نهیم.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- غلامحسین ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۳۱۷.
- ۲- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳ (رسالة تیمائوس)، ص ۱۸۴۶-۱۸۴۸.
- ۳- ارسطو، طبیعیات، ترجمه مهدی فرشاد، ص ۱۶۰.
- ۴- نصرالله پورجوادی، درآمدی به فلسفه افلوپین، ص ۴۵-۴۶.
- ۵- در.ک: مارتین هیدگر، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، ص ۵۱۹-۵۲۶.
- ۶- ابن سینا، الشفاء الطبيعيات، السماع الطبيعي، (بخش زمان)، ص ۱۴۸ و ۱۶۶.
- ۷- ملاًصدر، شرح الهداية الاثيرية، ص ۱۰۲-۱۰۵.
- ۸- ملاًصدر، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، ص ۱۱۵ و ۱۱۶.
- ۹- همان، ص ۱۴۴.
- ۱۰- همان، ص ۱۴۰.
- ۱۱- همان، ص ۱۴۴.
- ۱۲- همان، ص ۱۳۳.
- ۱۳- همان، ص ۱۴۱.
- ۱۴- همان، ص ۱۰۹ و ۱۱۰، ۱۸۰ و ۱۸۱، ۱۴۰ و ۱۴۱، و ۱۷۳.
- ۱۵- ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ص ۸۳ و ۸۵.
- ۱۶- ملاًصدر، الحكمة المتعالية، ج ۳، ص ۳۲ و ۳۷.
- ۱۷- Duration.
- ۱۸- هنری برگسون، تحول خلاق، ترجمه علی‌قلی بیانی، ص ۹۱.
- ۱۹- همان، ص ۹۲.
- ۲۰- همان، ص ۹۸.
- ۲۱- هنری برگسون، پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، ص ۱۰۰.
- ۲۲- همان، ص ۲۲۱.
- ۲۳- همان، ص ۲۲۸.
- ۲۴- همان، ص ۲۲۶.
- ۲۵- هنری برگسون، تحول خلاق، ص ۴۵.
- ۲۶- ژان وال، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، ص ۳۷۵.
- ۲۷- همان، ص ۳۷۵ و ۳۷۶.

«زمان» از دیدگاه مآخذ و برگسون □ ۱۵۱

- ۲۸- هنری برگسون، *زمان و اراده آزاد*، ترجمه احمد سعادت نژاد، ص ۱۰۰ / مهدی نجفی افرا، *حرکت و زمان در فلسفه*، ص ۲۱۹.
- ۲۹- همان، ص ۵۲ / همان، ص ۲۱۹.
- ۳۰- همان، ص ۲۱ / همان، ص ۲۱۹.
- ۳۱- همان، ص ۲۰ / همان، ص ۲۱۹.
- ۳۲- همان، ص ۶.
- ۳۳- همان، ص ۷ و ۶.
- ۳۴- هنری برگسون، *تحول خلاق*، ص ۱۴.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- ابن سینا، *فن سماع طبیعی شفا* (بخش زمان)، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
- ارسطو، *طبیعیات*، ترجمه مهدی فرشاد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳ (رساله تیمائوس)، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
- برگسون، هنری، *پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار*، ترجمه علی قلی بیانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸.
- _____، *تحول خلاق*، ترجمه علی قلی بیانی، تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۱.
- _____، *زمان و اراده آزاد*، ترجمه احمد سعادت نژاد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۴.
- مآخذ (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- نجفی افرا، مهدی، *حرکت و زمان در فلاسفه*، تهران، روزنه، ۱۳۸۲.
- وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.