

# شهود و زمان: مقایسه آرای برگسون و صدرالمتألهین

مهدی عباس زاده\*

اشاره

بحث شهود به عنوان یکی از منابع معرفت، و نیز مسئله زمان، از دیرباز، مورد توجه متفکران و فلاسفه بوده است، به ویژه مسئله زمان که می‌توان سابقه آن را به یونان باستان بازگرداند و تا قرن حاضر امتداد داد. لیکن مسلم است که این مسئله در برخی فلسفه‌ها نقش کلیدی می‌یابد، و از آن جمله است فلسفه برگسون، در جهان غربی و فلسفه ملاصدرا در عالم اسلامی. تفکر برگسون اساساً با نگاهی جدید به این مسئله کلیدی و محوری آغاز می‌شود. در تفکر ملاصدرا نیز اگرچه وجود - و نه زمان - مسئله اصلی است لیکن بحث حرکت جوهری و اصالت وجود با مسئله زمان تلاقی یافته و بالطبع، مسئله زمان نقشی مهم پیدا می‌کند. در این نوشتار ابتدا به رویکرد شهودی برگسون به مسئله زمان و نتیجه این نوع رویکرد در سایر موضوعات و مسائل فلسفی مورد توجه برگسون از قبیل ماهیت ماده، مسئله اختیار، دین و اخلاق، رابطه نفس و بدن، حیات، و مسئله خدا خواهیم پرداخت. سپس نگاهی گذرا به بحث حرکت جوهری و اصالت وجود در

\*. دانشجوی دوره دکترای فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی (ره)

تفکر ملاصدرا - البته تا آنجا که با بحث زمان ارتباط می‌یابد - خواهیم افکند و سه تلقی ملاصدرا از زمان را مطرح خواهیم کرد. در انتهای این نوشتار، مقایسه‌ای میان دیدگاه‌های برگسون و ملاصدرا با بهره‌گیری از نقاط تشابه و اختلاف این دو فیلسوف به‌ویژه، در باب شهود و حقیقت زمان، انجام خواهیم داد.

**واژگان کلیدی:** شهود، زمان، مکان، دیرند، ماده، حیات، اختیار، خدا، وجود، ماهیت، حرکت، حرکت جوهری.

\*\*\*

### درآمد: برگسون و مسئله زمان

تفکر رایج در تاریخ فلسفه دریاب زمان، از آن ارسطوست. این طرز تلقی، زمان را به مثابه جریان مداومی از عالم در نظر می‌گیرد، همانند ریلی که عالم بر روی آن حرکت می‌کند. از این نوع زمان، تعبیر به «زمان طبیعی» می‌شود. زمان در اینجا به حرکت‌های سماوی و دگرگونی‌های طبیعی، به ویژه گردش افلاک نسبت داده می‌شود. در قرون وسطا نیز زمان ارسطویی جاری است، لیکن جنبه‌ای الوهی و الهیاتی به آن داده می‌شود؛ زمان در واقع، یکی از مخلوقات خدا است و حاصل اراده او است و با خلقت عالم، آغاز می‌گردد. در عصر جدید نیز که با دکارت آغاز می‌شود، زمان به منزله ابژه‌ای تلقی می‌گردد که در مقابل انسان یا سوژه قرار دارد و باید شناخت مفهومی از آن به دست داده شود. بالطبع، زمان کانتی نیز که به همراه مکان به منزله صورت ماتقدم حس تلقی می‌شود به نوعی در امتداد سنت جاری فلسفه است.

برگسون با این تلقیات درباره زمان مخالفت می‌کند و همه آنها را زمان مکانی شده می‌داند. زمان در دانش‌های طبیعی نیز به نظر برگسون از همین دست است. «زمان، آن گونه که دانش، آن را می‌بیند سرانجام همان مکان است؛ هنگامی هم که دانش طبیعی وانمود می‌کند که زمان را اندازه می‌گیرد، در واقع فقط این مکان است که آن را می‌سنجد.» (بوخنسکی، ۱۳۵۴، ص ۱۱۳) در این طرز تلقی می‌توان گفت که زمان فرضاً از جایی تا جایی دیگر است؛ دارای تقدم و تأخر است؛ دارای قبل و بعد است؛ دارای ابتدا و انتها

است؛ فصل‌ها دایره‌وار پشت سرهم می‌آیند و گردش شب و روز، زمان را می‌سازد. این زمان، زمان حقیقی نیست، بلکه زمانی است نسبی، مکانی و قابل شمارش. این طرز تلقی از زمان به نظر برگسون، همان مشکلاتی را پدید می‌آورد که قرن‌ها پیش، زنون الیایی در قالب «پارادوکس»هایی بدانها اشاره کرده بود و در آنها، زمان را به مکان و برعکس، تحویل می‌داد. اساساً این تلقی از زمان، زائیده برداشت و تصور ما از مکان است. «به قول برگسون، اشیای طبیعی را به منزله اشیایی می‌دانیم که در رسانه تهی همگنی به نام مکان، موجود است و مواضعی را اشغال می‌کند. و مفهوم مکان است که تصور عادی ما را از زمان، یعنی مفهوم زمان آن گونه که در علوم طبیعی و برای مقاصد زندگی عملی به کار می‌رود، تعیین می‌کند. به این معنی که به قیاس از خطی نامتناهی که متشکل از آحاد یا لحظاتی خارج از یکدیگر باشد، زمان را در نظر می‌گیریم... اما این اندیشه، ما را یاری می‌دهد تا زمان را اندازه‌گیری کنیم و وقوع رویدادها را به صورت مقارن و متوالی در رسانه زمان که آن نیز تهی و همگن است، ثبت کنیم.» (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۲۲۰) این طرز تلقی از زمان - همان طور که بیان شد - قابل اندازه‌گیری است زیرا مکانی و کمی است. ما در زندگی عادی و روزمره خود، این زمان را با ابزارهایی از قبیل ساعت و تقویم می‌سنجیم. «بینش علمی که با اندازه‌گیری و درجه‌بندی سر و کار دارد، زمان را مکانی یا فضایی می‌بیند، و آن را همچون رشته‌ای از واحدهای هندسی، کمی، و متمایز از یکدیگر فرض می‌کند، همچون فضایی که عقربه‌های ساعت سپری می‌کنند، یا برگ‌های تقویم می‌سازند.» (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۵۵۱) به نظر برگسون چنین برداشت‌هایی از زمان، ما را به زمان حقیقی نمی‌رساند؛ بلکه یکسره مکانی کردن و مکانی دیدن زمان است، درحالی که زمان و مکان، دارای یک تفاوت بنیادین هستند. زمان اصطلاحاً تصریم ذاتی دارد؛ بدین معنا که برخلاف مکان، همه اجزای آن با هم در یکجا جمع نمی‌شوند؛ به عبارت دیگر، زمان برخلاف مکان، قارالذات نیست. با توجه به این تفاوت، زمان واقعی چیست؟ از دید برگسون، زمان، مکانی نیست؛ مانند یک طول. نمی‌توان برای آن قبل و بعد یا تقدم و تأخر و ابتدا و انتها در نظر گرفت. از دید برگسون، زمان واقعی، یک تحول و پویایی است؛ ذاتاً حرکت است در عین حال که در حال حرکت است و نمی‌توان یک لحظه، آن را متوقف کرد و تصویر و بُرش و

مقطع ثابتی برای آن در نظر گرفت. بنابراین، برگسون، تلقی رایج از زمان را «... با تجربه [حقیقی] انسان از زمان، خوانا نمی‌داند. ما واحدهایی جدا و متفاوت از هم را تجربه نمی‌کنیم. ما گذر، جریان، تداوم و به اصطلاح مشهور برگسون *duree* را تجربه می‌کنیم.» (همان، ص ۵۵۱)

اینجا است که مسئله اصلی برگسون آغاز می‌شود. وی میان زمان غیرواقعی و زمان واقعی تفاوت می‌نهد. اصطلاح خاص برگسون در این بحث، *duree* است. این اصطلاح را می‌توان به دیمومت، استمرار، تداوم و دوام ترجمه کرد، لیکن ما در این نوشتار، از اصطلاح «دیرند» استفاده می‌کنیم.

به نظر برگسون آنچه حقیقتاً از زمان، تجربه می‌شود همانا دیرند است. زمان واقعی، فقط دیرند است. دیرند، عبارت است از سیالیت و پویایی محض. دیرند را نباید به این عنوان تصور کرد که چیزی است که سیال است و پویا است، بلکه خود سیالیت و پویایی محض است. اگر دیرند به این عنوان تصور شود که چیزی است که سیال و پویا است، این همان زمان مفهومی و مقولی جاری در سنت فلسفه خواهد بود که قابل اندازه‌گیری و اساساً مکانی شده است، درحالی‌که دیرند، خود دوام و دیمومت و استمرار و تداوم محض است. لذا زمان به معنای واقعی کلمه «... یک اشتداد کیفی محض است و از اجزای تشکیل‌دهنده مطلقاً ناهمگون ترکیب می‌یابد، که در عین حال چنان در هم فرومی‌روند که نمی‌توانند به وضوح از یکدیگر تشخیص داده شوند... آن نه مکانی است، نه شمردنی، بلکه به واقع دوام [= دیرند] دارد، آری یک دوام محض است و به این اعتبار با مکان و با زمان مربوط به دانش طبیعی، یکپارچه و یکباره متفاوت است.» (بوخنسکی، ۱۳۵۴، ص ۱۱۳)

درواقع، زمان واقعی، نوبه نوشدن و صیرورت غیرمقرر و سیال است، «کنشی است یگانه و تقسیم‌ناپذیر، یک جهش و یک گسترش (صیرورت) است که نمی‌تواند اندازه گرفته شود. این واقعیت از بن به بالا در سیلان پیوسته است؛ هرگز نیست بلکه همواره در شدن است.» (همان، صص ۱۴ و ۱۱۳)

به نظر برگسون تلقی رایج و مکانی شده از زمان در واقع از همین زمان واقعی به معنای دیرند، انتزاع می‌شود. در واقع اگر ما به تجربه زنده و صادق خود از زمان، رجوع کنیم

زمان را به مثابه دیرند می‌یابیم لیکن آنگاه که مفهوم‌سازی می‌کنیم، زمان را مکانی در نظر می‌گیریم و به اندازه‌گیری آن می‌پردازیم، حال آن که چنین زمانی، زمان واقعی نیست: «درواقع، این مفهوم زمان، تصور مکانی شده یا ریاضی شده استمرار [= دیرند] است.» (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۲۲۰) وی بر آن است که تلقی رایج از زمان یا همان زمان مکانی شده مفهومی که قابل اندازه‌گیری است، حاصل نوعی اجبار و ناچاری است و اساساً نمی‌توان آن را واقعی پنداشت؛ انسان برای گذران امور روزمره، طبعاً نیازمند و اساساً ناچار است که «لحظات» را تشخیص دهد و نحوه عملش را بر مبنای آن تنظیم و برنامه‌ریزی کند. اما چنین برداشت غیرواقعی و ناگزیر از زمان، درواقع حاصل یک انتزاع از زمان واقعی به معنای دیرند است.

برگسون در کتاب *ماده و یاد*، در قالب عباراتی مختصر و موجز، تفاوت زمان رایج و متداول و زمان به معنای دیرند را چنین توصیف می‌کند: «دیرند زیسته وجدان ما، دیرندی است با آهنگ معین، کاملاً مغایر این زمانی که دانشمند فیزیک از آن سخن می‌گوید ... باید اینجا میان دیرند خود ما و زمان به طور کلی فرق گذاشت. در دیرند ما آنچه وجدان ما درمی‌یابد، یک فاصله معلوم جز یک تعداد محدود رویدادهای وجدانی را نمی‌تواند شامل شود، و هنگامی که از یک زمان بی‌نهایت تقسیم‌پذیر سخن می‌گوییم، آیا واقعاً به این دیرند است که می‌اندیشیم؟» (برگسون، ۱۳۷۵، صص ۳ و ۲۹۲)

لذا برگسون در میان تلقیات فلاسفه جزمی از زمان و نیز تلقی کانت از زمان، مسئله دیرند را مطرح می‌کند: «بنابراین، میان جزم‌گرایی حکمت برین از یک سو و فلسفه انتقادی (کانت) از سوی دیگر، برای عقیده‌ای که در فضا و زمان همگن [= زمان غیرواقعی]، مبادی تقسیم و انجماد وارد درواقع را به منظور عمل و نه معرفت می‌بیند، جا هست، عقیده‌ای [=عقیده برگسون] که اشیا را دارای دیرند واقعی و گستره واقعی می‌داند، و سرانجام ریشه همه این اشکالات را دیگر در این دیرند و این گستره که حقیقتاً به اشیا تعلق دارد و در نظر ما بی‌میانگیری، آشکار هستند نمی‌بیند، بلکه ناشی از فضا و زمان همگنی می‌داند که ما آنها را در زیر دیرند و گستره می‌گذاریم برای اینکه پیوستگی را تقسیم کنیم، شدن را تثبیت کنیم تا برای فعالیت خودمان نقاط اتکا فراهم سازیم.» (همان، ص ۳۰۲)

برگسون همچنین در کتاب «پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار»، دیرند را چنین تعریف می‌کند: «دیرند درون ما چیست؟ یک کثرت کیفی، بی‌شباهت به عدد، یک دگرگونی همساز و به سامان که با این وصف یک کم فزاینده نیست. خلاصه، لحظات یک دیرند درونی، بیرون از یکدیگر نیستند.» (برگسون، ۱۳۶۸، ص ۲۰۸)

آشکار است که زمان به معنای دیرند، نوعی جهش نسبت به آرای فلاسفه قبلی در بحث زمان است. برگسون در واقع به مسئله زمان به گونه‌ای دیگر می‌نگرد؛ وی واقعیت زمان را تبدیل به یک مسئله و پرسش می‌سازد. اینکه انسان ناگزیر است زمان را مکانی ببیند و آن را بسنجد و اندازه‌گیری کند تا در عمل، توفیق یابد، نباید باعث شود زمان واقعی را که این زمان غیرواقعی و توهمی از آن انتزاع شده است فراموش کند. براین اساس، برگسون نقطه عطفی در تاریخ تفکر غربی است.

## ۲- شهود نزد برگسون

اما اکنون باید این پرسش بسیار مهم را مطرح ساخت که زمان به معنای دیرند، چگونه و با چه ابزاری درک می‌شود؟ کدام یک از ابزارهای شناختی و معرفتی ما چنین زمانی را درمی‌یابد؟ آیا آن را می‌توان به وسیله عقل نظری شناخت یا ابزاری دیگر لازم است؟ در اینجا برگسون به تمایز بسیار مهم دیگری اشاره می‌کند: تمایز هوش و شهود؛ یا تمایز *intuition* و *intelligence*. برای لفظ نخست می‌توان معادل‌های هوش، عقل و فهم را لحاظ کرد و برای لفظ دوم، معادل‌های شهود، بصیرت، بینش درونی و حدس را، لیکن در این نوشتار برای لفظ نخست، از معادل هوش و برای لفظ دوم، از معادل شهود استفاده می‌کنیم.

هوش، به عنوان یکی از منابع معرفت همانا عقل مفهومی و مکان‌اندیش و مقوله‌ساز است و با مفاهیم و ذهن و چارچوب‌های ذهنی سر و کار دارد. وظیفه اصلی هوش، تحلیل و مفهوم‌سازی است. به عبارت دیگر، «استعداد انسانی هماهنگ با ماده مکانی، عبارت است از هوش... که بدین وسیله، مشخص می‌شود که منحصرأ متوجه به کاربرد است... از آنجا که ما برای کاربرد به چیزهای دقیقاً معینی نیازمندیم، موضوع اساسی هوش را آنچه که جسمانی، نامتشکل و تا اندازه‌ای استوار است، تشکیل می‌دهد... هوش، همچنین دارای

خصلت تحلیلی است، یعنی توانا است که طبق هر قانونی یا نظامی چیزها را تجربه کند و بار دیگر بر هم نهد.» (بوخنسکی، ۱۳۵۴، ص ۱۱۴)

اما شهود، ابزار دیگری برای معرفت است. در واقع شهود، به یکباره دیدن است و با چیزی درگیر شدن و با آن زیست کردن است. «شهود، معرفتی است اصیل که از مفاهیم و مقولات چارچوب‌های ذهنی، فراتر می‌رود و با خود شیء مواجه می‌شود. شهود (یا اگر بخواهیم به آن، نام آشناتری بدهیم، شناخت مستقیم) واقعیت را دگرگون می‌سازد: التفات هوشی این واقعیت را به منظور تبیین آن با واژه‌هایی عام، تحلیل و طبقه‌بندی می‌کند، یعنی آن را به وسیله انتزاعات جایگزین واقعیت بالفعل تبیین می‌کند. آشکارا ما نمی‌توانیم کنش‌های تحلیل را بدون واقعیتی معین که به عنوان ماده ایفای نقش می‌کند، انجام دهیم: تحلیل، واقعیت‌هایی که به وسیله شناخت مستقیم، حاصل شده است را به عنوان ماده‌اش مورد استفاده قرار می‌دهد. برگسون معتقد است که در چنین عملی، تحلیل، این واقعیت‌ها را محدود و محرف می‌سازد. وی بر آن است که اگر ما در جستجوی شناخت نظری هستیم باید به شناخت مستقیم یا آن گونه که برگسون می‌نامد، به شهود بازگردیم.» (Stephen, 2000-1: 103) «شهود... دارای مشخصاتی است که نقطه مقابل هوش است. افزار و وسیله انسان دانا، بینش درونی است که در خدمت عمل یا کنش قرار ندارد؛ موضوع آن چیزهای در سیلان، آلی و مستمر و مداوم است... یک نگرستن ساده که نه تجربه می‌کند، نه برهم می‌نهد.» (بوخنسکی، ص ۱۵ و ۱۱۴)

آشکار است که شهود از منظر برگسون با شهود عرفا و فلاسفه حسی تفاوت دارد. در واقع، «در کنار قابلیت تفکر مفهومی، در انسان، قابلیت دیگری وجود دارد که برگسون آن را شهود می‌نامد. هر دو قابلیت، نتیجه‌تطور و تحول است لکن قابلیت دوم (شهود) از غریزه مشتق می‌شود... شهود نزد برگسون عبارت است از غریزه‌ای فارغ‌بال، خودآگاه، و مستعد تأمل بر روی متعلق و عین و بسط آن به گونه‌ای نامحدود شده است... شهود شبیه نیروی یک نقاش است که جهان را دقیقاً همان گونه که برای وی در یک ادراک ساده و محض نمایان می‌شود می‌بیند، با این تفاوت که شهود به جای اینکه تسلیم یک تجربه زیباشناختی شود تسلیم شناخت و معرفت می‌گردد... درباره جهان خارجی، شهود عبارت

است از عملی که انسان به وسیله آن به باطن و ذات یک متعلق و عین، منتقل می‌شود بدین منظور که با آنچه به گونه‌ای یگانه وجود دارد و نتیجتاً توصیفی نمی‌توان از آن ارائه داد، یکی وسازگار شود در مورد خود (self)، شهود عبارت است از نوعی غوطه‌ور شدن در جریان خودآگاهی، نوعی پذیرش صیوررت محض و دیرند واقعی... برخلاف هوش که در بیرون آنچه می‌شناسد باقی می‌ماند و نیازمند نمادها است و شناختی که همواره با یک نقطه‌نظر مربوط است را تولید می‌کند، شهود به درون آنچه می‌شناسد وارد می‌شود و از نمادها صرف نظر می‌کند و شناختی مطلق را تولید می‌کند». (Edwards. 1996: 291)

شهود برگسون، معرفت مستقیم است و بی‌واسطه مفاهیم و مقولات ذهنی.

روشن است که درک شهود برای ما ممکن است قدری دشوار باشد، چه ما به استفاده از هوش خو کرده‌ایم و همواره آن را به مثابه ابزار معرفت و مواجهه با چیزها به کار گرفته‌ایم. از این رو، به نظر برگسون برای فهم شهود، نیازمند یک چرخش و دگرگونی در نوع نگاه هستیم. شهود، نوعی یافت درونی و حضوری است که از مرزهای عقل نظری و عقل ابزاری - که ما همواره آن را به کار می‌گیریم - فراتر می‌رود؛ و در نتیجه، نمی‌توان آن را با کمک همین عقل نظری، فهمید. به نظر برگسون، فلسفه حقیقی باید با شهود سر و کار یابد نه با هوش. «... رهیافت هوشی (عقلانی)، آن گونه که برگسون آن را چنین می‌نامد، اگر چه تا حدی مفید است، برطبق نظر وی، دارای دو نقطه ضعف و ایراد جدی از نقطه نظر تأمل و نظوروزی است. وی می‌گوید ما با تمرکز دادن التفات و توجه به هر چیزی کمتر از کل واقعیت، و لذا مجزا ساختن بخشی از واقعیت، آنچه که بدو و اصالتاً شناخته‌ایم را تحریف می‌کنیم: از این گذشته دقیقاً تا بدانجا که دست به انتخابی در میان واقعیت‌ها می‌زنیم و به برخی از آنها التفات و از برخی صرف نظر می‌کنیم، دامنه شناخت مستقیمی که می‌توانستیم به گونه‌ای دیگر از آن برخوردار شویم را محدود می‌کنیم. برگسون به این دو دلیل تأکید می‌ورزد که مشغله فلسفه آن است که وضعیت هوشی ذهن را دگرگون ساخته، و به کامل‌ترین شناخت ممکن مستقیم از واقعیت بازگردد. وی می‌گوید: آیا وظیفه فلسفه نمی‌تواند بازگرداندن ما به ادراک کامل‌تری از واقعیت به وسیله دگرگون ساختن نوع توجه و التفاتمان باشد؟ آنچه مورد نیاز خواهد بود «رویگردان» التفات



ما از جنبه عملاً مورد علاقه عالم به منظور «بازگرداندن» آن به آنچه از یک نقطه نظر عملی، مفید است، می‌باشد. این تغییر التفات، خود فلسفه می‌باشد». (Stephen, 2000-1: 23-24) در واقع، به اعتقاد برگسون، «انسان به وسیله بسط قوه هوش (عقل) نسبت به غریزه، از حیوانات متمایز می‌شود، لکن بالاترین استعداد ما همانا شهود است که هر دوی آنها را با هم درمی‌آمیزد. برگسون عقل ستیز نیست... زیرا شهود... هوش (عقل) را پیش فرض می‌دارد». (Craig, 1998: 732)

به هر حال، با توجه به توصیفی که از هوش و شهود ارائه شد، به آسانی می‌توان دریافت که زمان واقعی به معنای دیرند را نه با هوش، بلکه صرفاً با شهود می‌توان دریافت. در مقابل، زمان غیرواقعی و مکانی شده است که با هوش، فهمیده می‌شود. بنابراین برای درک زمان واقعی باید از مرزهای معرفت‌شناسی رایج در سنت فلسفه عبور کرد، زیرا دیرند، قابل به چنگ آمدن ذهنی و مفهومی نیست.

به نظر برگسون، آنگاه که سخن از ناتوانی و ضعف عقل آدمی به میان می‌آید و به ویژه آنگاه که کانت از محدودیت‌های عقل نظری سخن می‌گوید، باید این ناتوانی و محدودیت را به هوش نسبت دهیم. بالطبع چنین تقیصه‌ای نمی‌تواند به شهود، نسبت داده شود. عین عبارات برگسون در این خصوص، چنین است:

ناتوانی عقل نظری چنان که ایمانوئل کانت آن را ثابت کرده است، شاید در واقع جز ناتوانی هوشی نباشد که در بند برخی الزامات حیات جسمانی روی ماده‌ای که می‌بایستی برای ارضای نیازهای ما آن را بی‌سرو سامان سازد، عمل می‌کند. آن گاه معرفت ما از اشیای دیگر به ساختار بنیادین فکر ما بستگی ندارد، ولی تنها به عادات سطحی و دست‌آورده فکر به صورتی که به سبب تأثر از وظایف جسمانی و نیازهای درونی ممکن است بگیرد بستگی خواهد داشت. نسبی بودن معرفت، بنابراین ... قطعی نیست. با پیاده کردن آنچه نیازها برپا کرده‌اند، ما بیشش [= بصیرت یا شهود] را در صفای نخستین دوباره برقرار می‌کنیم و با واقع دوباره تماس می‌گیریم. (برگسون، ۱۳۷۵، صص ۳ و ۲۶۲)

### ۳- برخی دستاوردهای فلسفی رویکرد شهودی برگسون

رویکرد شهودی برگسون و نیز تمایز هوش و شهود، تأثیر جالب توجهی در نوع نگاه وی به برخی مسایل مهم فلسفه دارد. در این بخش می‌کوشیم به اختصار به مسائلی از قبیل

ماده، حیات، اختیار، خدا، دین و اخلاق و رابطه نفس و بدن از دیدگاه وی اشاره کنیم. طبعاً دیدگاه‌های خاص برگسون درباب این مسائل به فهم گوهر اندیشه شهودی برگسون مدد خواهد رساند.

### الف - ماده

بحث ماده در طول تاریخ فلسفه از اهم مباحث فلسفه طبیعی بوده است، لیکن به نظر برگسون، ماده در فلسفه همواره به وسیله هوش، بررسی شده، لیکن فلسفه باید شهود را به کار برد و به ماده، نظری دیگر بیفکند.

به منظور فهم ماده در تفکر برگسون، لازم است ماده را در فیزیک نیوتنی، ملاحظه کنیم. اساساً زمان و مکان آن گونه که در فیزیک نیوتنی مطرح است، در واقع نسبی است. با فرض حرکت زمین، تغییر مکان، نسبی است؛ همچنین در فضای تهی و خلا نیز نمی‌توان تغییر مکان را دریافت. زمان هم نسبی است زیرا همواره نسبت به یک حادثه گذشته، در نظر گرفته و محاسبه می‌شود. بنابراین، زمان مطلق و مکان مطلق، چالش‌هایی برای فیزیک نیوتنی هستند. ماده در فیزیک نیوتنی، با مفهوم جرم، ارتباط می‌یابد، لیکن جرم نیز با جاذبه زمین سنجیده می‌شود؛ اما در فضا که جاذبه زمین نیست، جرم هم معنایی دیگر می‌یابد. بنابراین جرم و بالطبع ماده نیز در فیزیک نیوتن با چالش مواجه است.

به اعتقاد برگسون، ماده و جرم اساساً یک پیش‌فرض در فیزیک نیوتنی است و حقیقت آن، هیچ‌گاه لحاظ نشده است؛ لیکن ما باید از طریق شهود دریابیم که خود ماده و خود جرم چیست. به نظر برگسون، ماده‌ای که در هوش نمودار می‌شود همانا یک چیز ایستا و ثابت و منجمد است و ماده واقعی نیست، درحالی که ماده آن گونه که با شهود، تجربه می‌شود، پویایی و تحول و خلاقیت است؛ تحرک بالذات و جنبش و جوشش محض است؛ این ماده واقعی است. نباید گفت ماده، چیزی است که می‌جنبید، زیرا در این صورت مقوله‌بندی و قالب‌بندی شده و مفهومی خواهد شد؛ ماده، جنبش محض است. این ماده، همان است که دانش‌های طبیعی، آن را در نمی‌یابد. اساساً «تصویر جهان، مبتنی بر دانش‌های طبیعی، فاقد هرگونه پویایی (دینامیسم) و زندگی است» (بوخنسکی، ۱۳۵۴، ص ۱۱۳)، درحالی که جهان، خود خلاقیت است. اشیایی که آدمی به وسیله ادراک حسی بدانها توجه

می‌کند، ماده واقعی نیستند، بلکه انبوه این اشیاء، تصور ماده را برای ما ایجاد می‌کند. البته این نوع ماده را باید در فیزیک، بررسی کرد و این کار، عملاً بسیار لازم است لیکن ماده واقعی نیست. حرکت بالذات عالم و جنبش واقعی را که ماده واقعی است، صرفاً باید با شهود دریافت. بنابراین، برگسون در این موضع، تمایز مهم دیگری را مطرح می‌کند: تمایز ماده غیرواقعی و ماده واقعی.

## ب- اختیار

برگسون اختیار را در مقابل دترمینیسم یا جبر علی و معلولی مطرح می‌کند. در دترمینیسم، نه فقط ماده، بلکه خود انسان هم اسیر جبر علی و معلولی است. بدین معنا که علیت عوامل علی بر انسان هم تأثیر می‌گذارد. در واقع، پیشینه و گذشته انسان و حوادث مربوط به آن، بر روی رفتارها فعلی و کنونی وی تأثیر می‌گذارد؛ هرچند نتوان این تأثیر را دقیقاً نشان داد. انسان، مانند خطی است که از گذشته شروع شده و به زمان حال می‌رسد. آشکار است که این تبیین، بر آن است که اختیار، وجود ندارد بلکه توهم اختیار، وجود دارد. این نوع نگاه البته مکانیستی و مقوله‌بندی شده و حاصل تمایز دکارتی نفس و بدن به گونه‌ای ضروری است.

اما برگسون در مقابل این نظریه، تحت تأثیر رویکرد شهودی خود، به زمان حال بیشتر از گذشته اهمیت می‌دهد. حال همانا حال ناآرام است که هیچ امر قطعی و تثبیت‌شده‌ای در آن وجود ندارد بلکه حالی است که در حال شدن است. آشکار است که اگر «... خود را به عنوان توالی مراحل مجزا در زمان مکانی شده تصور کنیم، پس طبیعی است که مرحله‌ای قبلی را به عنوان علت ایجاد مرحله بعدی بدانیم. به علاوه، عواطف و انگیزه‌ها، هستی‌های متمایزی دانسته می‌شود که علت یا موجب هستی‌های متوالی است.» (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۲۲۱) اما اگر زمان به معنای دیرند ملحوظ گردد، نمی‌توان لحظه فعلی را معلول لحظه قبل دانست، زیرا اساساً در دیرند، قبل و بعد و تقدم و تأخری وجود ندارد؛ حتی الانی و کنونی وجود ندارد؛ تحول و ناآرامی محض است و انسان هم در این ناآرامی است و تحقق این ناآرامی‌ها به انتخاب انسان و لذا اختیار است.

برگسون در کتاب «پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار»، اختیار انسانی را چنین

توصیف می‌کند: «نسبت من عینی را به عملی که انجام می‌دهد، اختیار می‌نامند. این نسبت، تعریف‌پذیر نیست، دقیقاً به این جهت که ما مختاریم. بدین توضیح که تجزیه و تحلیل برای یک چیز است نه برای یک ترقی [و شدن]». (برگسون، ۱۳۶۸، ص ۲۰۲) صرفاً «من» یا «خود» در حال شدن وجود دارد و این را صرفاً با شهود می‌توان دریافت.

البته برگسون در بحث اختیار هم تمایزی را مطرح می‌کند: تمایز خود ظاهری یا اجتماعی و خود واقعی یا دیرند محض. به نظر وی، «اعمال آزادانه [= اختیاری] ... اعمالی است که از خود به عنوان استمرار [= دیرند] محض، سرچشمه می‌گیرد ... اما بخش عمده‌ای از زندگی‌های ما در مرتبه خود ظاهری می‌گذرد، در مرتبه‌ای که ما برای مثال، بیشتر بر اثر فشار اجتماعی عمل می‌کنیم تا اینکه خودمان عمل کنیم و از این رو ندرتاً آزادیم.» (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۲۲۳) بنابراین برگسون، اختیار انسانی را در کنار جبر اجتماعی مطرح می‌سازد و البته بر ارزش و اصالت اختیار تأکید می‌ورزد.

ماده هم حتی به نظر برگسون دارای نوعی اختیار است؛ زیرا تحول و خلاقیت است و برای خودش امکاناتی را اختیار می‌کند. فرضاً دستی که با ابزارها بیشتر سروکار دارد، پینه می‌زند و برای آینده، سفت و سخت می‌شود. همه موجودات عالم، به این معنا واجد اختیارند، زیرا همواره خودشان هستند و امکانات فرارویشان که می‌توانند آنها را تحقق بخشند. البته روشن است که این نوع اختیار، غیر از اختیار انسانی است. اختیار به معنای واقعی کلمه آنجا مطرح است که خودآگاهی و آگاهی وجود داشته باشد. این آگاهی نیز غیر از آگاهی کانتی است بلکه به معنای دریافت و تأثیر و تأثر است. درواقع اگر با هوش به اشیا و ماده نگاه کنیم، فقط جبر است لیکن اگر با شهود بنگریم، اشیا و ماده هم نوعی اختیار دارند.

### ج- رابطه نفس و بدن

درخصوص رابطه نفس و بدن نیز نوع نگاه شهودی برگسون، نمایان می‌شود. به نظر وی، نفس و بدن درواقع یک چیزند؛ با به تعبیر دقیق‌تر، دو جنبه مختلف از یک چیزند. قول به تمایز نفس و بدن، ناشی از نوع نگاه مکانیستی و مکانی و در واقع کار هوش است؛ لیکن اگر شهودی بنگریم نفس و بدن دو جنبه و دو جریان از یک چیزند: «در جهان دوگونه

جنبش ... وجود دارد، یکی بالارونده - که جنبش زندگی [= روح یا نفس] است - و دیگری فروافتنده - که جنبش ماده [= جسم یا بدن] است.» (بوخنسکی، ۱۳۵۴، ص ۱۱۹) ماده صرفاً انحلال یک تحول و جنبش خلاق است. در واقع سیر صعودی انسان، نفس و روح است و سیر نزولی وی، ماده یا بدن؛ مانند یک قطره آب که بخار می شود و به آسمان می رود و سپس چونان قطره‌ای به زمین باز می گردد. به همین قیاس، گذشته و پیشینه به مثابه حافظه و یاد، به صورت ماده صلب درمی آید و این ماده می تواند با تحول خلاق به روح واجد حیات تبدیل شود؛ لذا مرز قطعی و ثابتی میان ماده و روح یا نفس و بدن، وجود ندارد.

### د- حیات

نوع نگاه شهودی برگسون، در تبیین وی از مسئله حیات نیز تأثیر می گذارد. وی با دو تبیین رایج از حیات، مخالف است: مکانیزم و غایت گرایی. هر دو تبیین، دیرند را انکار می کنند. «بنابر اصل نخست، موجود زنده از آغاز، ماشینی است که به وسیله قوانین حساب شدنی تعیین شده است؛ بنابراین دوم، یک نقشه ساخته و آماده جهان وجود دارد.» (همان، ص ۱۱۷) هر دو اصل به نظر برگسون، حاصل هوش است و به جبر می انجامد و نشان از «عدد» و شمارش و نگاه مکانی دارد.

برگسون حیات را با مفهوم «تطور خلاق»، تبیین می کند، که حاصل شهود است. انسان و اشیا، انسان و اشیا، دیروز یا لحظه قبل نیستند زیرا دائماً وقایع و حوادث بر آنها وارد می شوند و آنها را فربه تر می سازند. لذا همه چیز و همه کس، دارای یک پیشینه انباشته است که از سنخ وجودی نیست بلکه از سنخ «حافظه» است. این حافظه، قطعی و تثبیت شده و معین و از این رو از سنخ «ماده» است؛ ماده عبارت است از مجموعه این پیشینه که در حافظه انباشته شده است.

در اینجا برگسون مجدداً تمایزی را مطرح می کند: تمایز حافظه هوشی و حافظه محض. «در وهله اول، نوعی حافظه است که عبارت است از سازکارهایی حرکتی که به عادت شباهت دارد یا عادت است ... حافظه در این معنای مکانیکی، عادت بدنی مثل راه رفتن است ... حافظه در این معنا منحصر به انسان نیست ... این نوع حافظه با چیزی که برگسون

آن را حافظه محض می‌نامد، چیزی که باز نمود و ثبت‌کننده همه رویدادهای زندگی ماست و هیچ چیز جزئی را از نظر دور نمی‌دارد متفاوت است.» (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۲۶ و ۲۲۵) حافظه دوم، یعنی حافظه محض را نمی‌توان باهوش فهمید بلکه باید آن را با شهود دریافت.

به هر حال، همه این‌ها مربوط به پیشینه و گذشته است لیکن حیات از اکنون به بعد، قابل تحول و پویایی و جنبش و تطور خلاق است؛ ذات هر چیز دائماً نو به نو شونده است؛ حیات عبارت است از نو به نوشدن و تطور دائم و خلاق که می‌تواند امکاناتی را اختیار کند. از این رو، حیات، نسبت به گذشته، قالب‌بندی شده و مکانیستی و مجبور است، لیکن نسبت به آینده، گشوده و متحول و مختار و خلاق است.

البته نباید از نظر دور داشت که حیات اگرچه تطور خلاق است، اما نمی‌تواند هر خلاقیتی را ایجاد کند و هر امکانی را اختیار کند. در واقع، گذشته و پیشینه هر چیزی است که تعیین می‌کند که در آینده می‌تواند چه خلاقیتی را ایجاد و چه امکانی را اختیار کند. تطور خلاق عالم، وابسته به ماده و حافظه آن است که در عین حال، زمینه‌ساز این تطور خلاق است. این حکم در مورد همه امور، جاری است. حتی یک شیء جامد و صلب هم دارای پیشینه‌ای در گذشته است و این حافظه به زمان حال رسیده و اکنون در حال تطور و تحول است، لیکن خلاقیت آن متناسب با گذشته و حافظه‌اش، محدود است. طبعاً این مسئله در مورد انسان به نحو دیگری است، چه امکان‌های فراوی انسان به تناسب گذشته و حافظه‌اش، گسترده‌تر است.

همه موجودات می‌خواهند بر موانع ماده و حافظه غلبه کنند. اساساً «جریان زندگی [= حیات] در تلاش است که مانع‌هایی را که ماده در برابر آن نهاده است، از پیش پای بردارد. ماده گونگی یک موجود جاندار (ارگانیسم)، مجموعه موانعی را که زندگی از آنها در گذشته است، نشان می‌دهد. زندگی به نحوی منطقی جریان ندارد، گاه به گاه خطا می‌کند، همچنین گرفتار بن‌بست‌ها می‌شود و حتی واپس می‌رود. با وجود این، انگیزه کلی زندگی، پایدار می‌ماند.» (بوخنسکی، ۱۳۵۴، ص ۱۱۸)

در نتیجه، برگسون مفهوم تطور خلاق را با مفهوم «خیز خاست حیات» پیوند می‌زند.

وی در کتاب «تحول خلاق» می‌نویسد: «خیز خاست حیات که از آن سخن می‌گوییم، روی هم عبارت است از یک اقتضای ضروری آفرینش [= خلاقیت] که توانایی آفرینش بی‌قید و شرط را ندارد، زیرا در برابر خود با ماده مواجه است، یعنی حرکت معکوس حرکت خودش؛ ولی ماده را که نفس ضرورت است تصرف می‌کند و مایل است که در آن، حداکثر ممکن بی‌تعینی و آزادی را وارد سازد.» (برگسون، ۱۳۷۶، ص ۳۲۳)

## ۵- خدا

بحث خدا در تفکر برگسون نیز نتیجه نوع نگاه شهودی وی است. آشکار است که تبیین وی از حیات و ماده - آن گونه که پیش‌تر اشاره شد - فرض وجود خدای خالق و قادر مطلق و بالطبع مختار محض و «فعال ما پشاء» را نمی‌پذیرد. خدا صرفاً عبارت است از جنبه حیات و تطور خلاق کل عالم. در واقع، جنبه مادی عالم و حافظه‌اش، جهان مادی است و جنبه روحانی و تطور خلاقش، خدا است. براین اساس، خدا هم دارای امکاناتی است که می‌تواند اختیار کند لیکن به نظر برگسون، اختیار خدا با اختیار انسان اساساً نسبتی ندارد؛ اختیار انسان، نه در طول اختیار خدا است و نه در عرض آن؛ هر دو مستقل عمل می‌کنند.

## و- اخلاق و دین

برگسون در بحث از اخلاق و دین هم، تحت تأثیر نوع نگاه شهودی خویش، تمایزی را مطرح می‌کند: اخلاق بسته و اخلاق باز، نیز دین پایا و دین پویا. اخلاق بسته، عبارت است از دستورها و فشارهای جامعه که به نحوی غریزی بر انسان اعمال می‌شود؛ اما اخلاق باز، ارتباطی با جامعه ندارد و وظیفه‌ای انسانی و شخصی است و پیشرونده و خلاق است. همچنین دین پایا نوعی واکنش نسبت به تهدیدات عقلی است که فرد و جامعه را به چالش می‌کشد؛ اما دین پویا که در واقع عبارت است از نوعی «عرفان»، دریافت و ادراک امری متعالی است و دارای تطور و خلاقیت است؛ دین پویا، خلاق و نو به نو شونده است.

## ۴. ملاصدرا و مسئله زمان

ملاصدرا در آثار مختلف خود، سه تعریف از زمان به دست می‌دهد که هر یک، به مثابه

پیشرفت و جهشی نسبت به مرحله و تعریف قبلی است؛ لیکن نظر اصلی و نهایی وی دربارهٔ زمان، همان تعریف سوم است که در کتاب *اسفار اربعه* وی مطرح شده است. این سه تعریف عبارت‌اند از:

۱. زمان، مقدار حرکت وضعی فلک اقصی از جهت تقدم و تأخر است...

۲. زمان، مقدار حرکت جوهری فلک از حیث تقدم و تأخر است...

۳. زمان، مقدار وجود طبیعی متجدد بنفسه است... (مصلح، ۱۳۸۱، ص ۴۶۸).

تعریف نخست زمان، همان تعریف رایج در فلسفه است که توسط ارسطو مطرح شده و در فلسفه اسلامی قبل از ملاصدرا اعتبار تام یافت. لیکن این تعریف، نظر اصلی ملاصدرا نیست و همان زمانی مکانی شده و مفهومی و مقولی است که برگسون هم - چنان که اشاره شد - با آن مخالفت می‌کند. تعریف دوم، با بحث حرکت جوهری که از سوی ملاصدرا مطرح شد، پدید آمد و پیشرفتی را نسبت به تعریف نخست عرضه کرد؛ لیکن این تعریف هم نظر اصلی ملاصدرا نیست و در واقع، زمانی است که باز هم تقدم و تأخر و قبل و بعد دارد و لذا مکانی و مفهومی است و برگسون نیز با این تعریف نمی‌تواند موافق باشد. اما تعریف سوم، که بر مبنای اصالت وجود از سوی ملاصدرا مطرح می‌شود نظر اصلی و نهایی وی است که با بحث برگسون از زمان به نوعی قرابت دارد، هرچند تفاوت‌هایی هم بین این دو نظر وجود دارد. ذیلاً به اجمال، حرکت جوهری، اصالت وجود و نهایتاً شرح نظر سوم ملاصدرا دربارهٔ زمان، مطرح خواهیم نمود.

### الف - حرکت جوهری

جمهور فلاسفه اسلامی قبل از ملاصدرا اعم از مشایی و اشراقی، حرکت را در عرض لحاظ می‌کردند و حرکت در جوهر را باطل می‌دانستند. استدلال عمده مخالفان حرکت در جوهر، این است که «... یکی از لوازم بلکه مقومات هر حرکتی، وجود متحرک و به اصطلاح، موضوع حرکت است... ذات ثابتی داریم که صفات و حالات آن تدریجاً دگرگون می‌شوند. اما اگر بگوییم خود ذات هم ثابتی ندارد و همان گونه که صفات و اعراض آن دگرگون می‌شوند جوهر آن هم تحول می‌یابد، این دگرگونی را به چه چیز نسبت دهیم؟ و به دیگر سخن: حرکت در جوهر، حرکتی بی‌متحرک و صفتی بی‌موصوف خواهد بود و



چنین چیزی معقول نیست.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۳۳۱)

ملاصدرا به این استدلال، پاسخ می‌دهد و در اثبات حرکت در جوهر، سه دلیل را ذکر می‌کند که اجمالاً به بیان آن می‌پردازیم:

۱. هر تحولی در اعراض، معلول طبیعت جوهری آنها است و علت طبیعی حرکت هم باید خودش متحرک باشد؛ نتیجه اینکه جوهری که علت تحولات اعراض است، باید متحرک باشد.

۲. اعراض اساساً از خودشان هويت مستقلی ندارند بلکه جلوه‌های جوهرند و صرف هويت‌های تعلقی به شمار می‌آیند و از طرفی هر حرکتی و تغییری که در جلوه‌های یک چیز روی می‌دهد حکایت از حرکت و تغییری در خود آن چیز است زیرا نمی‌توان گفت که فقط تجلی و جلوه‌ها تغییر کرده‌اند. نتیجه اینکه حرکات در اعراض، نشان از حرکات در جوهر دارد.

۳. هر موجود مادی، زمانمند است و هر موجود زمانمندی، تدریجی‌الوجود است، نتیجه اینکه جوهر مادی، تدریجی‌الوجود است و لذا حرکت دارد.

آشکار است که تحلیل ملاصدرا از حرکت جوهری، تحلیلی است عقلی و مبتنی بر استدلال. نیز بر مبنای این تحلیل، انسان، حرکت جوهری را می‌تواند در خویش بیابد. من در خودم می‌یابم که من قبلی و من بعدی نیستم، بلکه من دائماً تحت تأثیر وقایع و حوادث گویی فربه‌تر می‌شوم و تبدیل می‌یابم، و در عین حال همواره، من هستم. از این رو، «طبق نظریه حرکت جوهریه، تبادل نیست بلکه تبدیل است به معنی واقعی کلمه که ملازم است با پیوستگی و اتصال و وحدت صورت پیشین و صورت پسین و همچنین اتصال و وحدت امکان قبلی و فعلیت بعدی.» (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۷۶۰)

## ب - حرکت جوهری و مسئله زمان

آنچه تاکنون در خصوص حرکت جوهری بیان شد، به تبع حرکت در اعراض بود؛ بدین معنا که ملاصدرا از حرکت در عرض به حرکت در جوهر می‌رسد. حال می‌توان این پرسش را مطرح نمود که اگر درموردی، هیچ حرکتی در اعراض یک جوهر روی ندهد، آیا باز هم می‌توان حرکتی را برای آن جوهر در نظر گرفت یا نه؟ اینجا است که حرکت

جوهری با مسئله زمان، پیوند می‌یابد و «زمان جوهری» مطرح می‌شود. زمان جوهری ملاصدرا، تلقی متفاوتی از زمان است که فلاسفه قبلی بدان نرسیده بودند. در واقع «... پس از اثبات حرکت جوهری در جوهر جهان طبیعت، زمانی با مفهومی تازه که می‌تواند جنبه تعیین داشته و از ادراک هیچ مدرکی پنهان نشود روشن می‌گردد و آن، زمان جوهری است و راستی همان گونه هم هست زیرا هر یک از ما که ذهن خود را از همه حرکات، خالی کرده و چشم دل به چهره طبیعت باز کند، باز معنای امتداد سیلانی را مشاهده خواهد کرد و آن همان، زمان جوهری است که در خود می‌یابیم.» (همان، ص ۸۳۶)

اما منظور از زمان جوهری چیست؟ پاسخ به این پرسش در واقع، از پاسخ به پرسش قبل حاصل می‌شود. در واقع، اگر هیچ حرکتی در اعراض یک جوهر روی ندهد، به اعتقاد ملاصدرا باز هم می‌توان حرکتی را برای آن جوهر در نظر گرفت، زیرا یک جوهر مادی که نه رنگش تغییر کرده است و نه مکانش و نه مقدارش و نه هیچ یک از اعراض دیگرش، بالاخره در یک زمان قبلی بوده است و اکنون در یک زمان جدید است. در واقع جوهر مادی، آنگاه که با زمان پیش می‌رود، از آنجا که زمان، تصرم ذاتی است، جوهر مادی قبلی از بین می‌رود و جوهر مادی جدید پدید می‌آید. در این زمان، اساساً گذشته وجود ندارد؛ گذشته مدام از چنگ انسان می‌گریزد، بلکه در هر اکنونی، حالی برای جوهر مادی پدید می‌آید که غیر از حال قبلی است و این عبارت است زمان جوهری به معنای نو به نوشتن دائم. جوهر مادی، زمانمند است و با زمان به پیش می‌آید و گذشته‌اش را ترک می‌کند و به اکنون و حال می‌رسد و لذا جوهریتش تغییر می‌کند اگرچه هیچ تغییری در اعراضش روی ندهد. بنابراین، جوهر مادی صرف نداریم، بلکه جوهر مادی متحرک در زمان به معنای نو به نوشتن دائم داریم، پس جوهر مادی را نمی‌توان از زمان، جدا کرد. از این رو، «... گذشته از عوارض جسمانی، خود جوهر جسمانی نیز در جوهریتش نیازمند به زمان می‌باشد، یعنی زمان از هویت اشیا، خارج نیست.» (همان، ص ۸۳۵) بدیهی است که اگر در مورد یک جوهر مادی، حرکت در اعراضش نیز وجود داشت، دو حرکت جوهری، قابل لحاظ است: یکی حرکت جوهری به تبع حرکت سایر اعراض، و دیگری حرکت جوهری به تبع زمان. از بحث «زمان جوهری» می‌توانیم به تعریف دوم ملاصدرا از زمان برسیم: زمان، مقدار

حرکت جوهری فلک از حیث تقدم و تأخر است. آشکار است که اگر زمان را به معنای زمان جوهری تلقی کنیم، دیگر نمی‌توانیم آن را مقدار حرکت وضعی فلک از جهت تقدم و تأخر (تعریف نخست ملاصدرا از زمان) بدانیم؛ زیرا زمان جوهری، حرکت در جوهر فلک را پیش‌فرض می‌دارد و مقدار این حرکت جوهری از حیث تقدم و تأخر خواهد بود.

### ج - اصالت وجود و مسئله زمان

بحث حرکت جوهری و زمان جوهری که از آن نتیجه می‌شود، هنوز هم در حیطه «ماهیت» است، زیرا جوهر به همراه عرض، از اقسام ماهیات است لیکن با طرح مسئله اصالت وجود توسط ملاصدرا، بحث زمان نیز به گونه‌ای دیگر مطرح می‌شود.

بنابر اصالت وجود، آنچه واقعی است و در عالم خارج، ساری و جاری است صرفاً وجود است و ماهیت صرفاً امری است اعتباری. ماهیت، امری است نامتعین، مبهم و تیره و غیر واقعی. ماهیت صرف نظر از وجود، هیچ است؛ لیکن وجود، مشخص، متعین و نورانی و واقعی است و آن است که ماهیت را از دریای عدم، خارج می‌سازد. فقط وجود در خارج هست؛ وجود، جایی برای هیچ چیز دیگر و از جمله ماهیت باقی نمی‌گذارد. ماهیت صرفاً حاصل یک انتزاع است؛ بدین معنا که حد وجود در ذهن است و لذا ماهیات، متباین بالذات‌اند، اما وجودات، تباین بالذات ندارند، زیرا وجود همواره یکی است. البته ملاصدرا به منظور پرهیز از وحدت وجود عرفانی، مسئله تشکیک وجود را مطرح می‌کند، بدین معنا که وجود در عین حال که واحد است اما دارای مراتب و شئون متفاوت است؛ ما به الاشتراک و ما به الامتیاز این مراتب و شئون متفاوت، یکی است و همان وجود است.

به هر حال، اگر در جهان، صرفاً وجودات یا حصه‌های وجودی باشند که البته تباین بالذات هم ندارند، در این صورت، بحث زمان به گونه‌ای دیگر، قابل طرح است. زمان بنابر تعریف سوم ملاصدرا در اینجا رخ می‌نماید. تا بدینجا با زمانی مواجه بوده‌ایم که شیء و جوهر مادی در آن تغییر می‌کرد، بدین معنا شیء (یا جوهر مادی) و زمان اگر چه از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند لکن دو موجود مستقل‌اند؛ اما بر مبنای اصالت وجود، زمان، دیگر وجودی مستقل ندارد بلکه در ذات اشیا و جواهر مادی وارد می‌شود. دیگر، زمانی نیست که شیء و جوهر مادی در آن تغییر کند بلکه زمان، در واقع خود شیء و خود جوهر مادی

زمانمند است. زمان و شیء از یکدیگر به معنای واقعی کلمه، جدایی ناپذیرند. همان طور که شیء یا جسم نمی تواند بدون ابعاد ثلاثه (طول، عرض و عمق) باشد نمی تواند بدون زمان باشد. بنابراین، زمان را می توان مقدار وجود طبیعی متجدد بنفسه دانست. اولاً زمان، مقدار است، ثانیاً وجودی است یعنی مربوط به خود وجود است نه عارض بر وجود؛ ثالثاً مقدار خاص و مشخصی است؛ رابعاً این وجود، وجود طبیعی است یعنی با جسم تعلیمی که جسم بما هو جسم است تفاوت دارد، زیرا صورت نوعیه خاص خودش را دارد، و خامساً این وجود طبیعی، متجدد بنفسه است یعنی وجود جسمانی و مادی که بی قرار و ناآرام و متحول و متطور و پویا است. زمان به این معنای سوم، در واقع مقدار این بی قراری و ناآرامی است.

ملاصدرا در اسفار اربعه و برخی دیگر از آثارش در خصوص زمان واقعی چنین می نویسد:

فالزمان بهیوته الاتصالیه الی هی افق التجدد و التقضی و عرش الحوادث و التغایر، شأن واحد من شؤون العله الاولی و مرتبه الضعیفه من مراتب نزول الوجود، فیکون اضعف الممكنات وجوداً و احسن المعلومات رتبه (ملاصدرا، ۱۴۱۹، جلد اول، ص ۲ و ۳۸۱)

و الوقت المذكور [=الزمان] من جمله الممكنات فإنه مقدار الحركة الدوریه الفلکیه عندهم. و عندنا مقدار الوجود الطبیعی المتجدد بنفسه فلایتقدم علی جمیع الممكنات... (همان، جلد هفتم: ص ۳۰۴)

فالزمان عبارة عن مقدار الطبیعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها و تأخرها الذاتیین كما أن الجسم التعلیمی مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة فللطبیعة امتدادان و لها مقداران أحدهما تدریجی زمانی یقبل الانقسام الوهمی الی متقدم و متأخر زمانیین (همان جلد سوم، ص ۱۴۰)

أنه [الزمان] مقدار الطبیعة باعتبار تجدها الذاتی و لوحنا إلى أن الزمان كالجسم التعلیمی لیس من العوارض الوجودیة بل وجود المقدار نفس وجود ما یتقدر به أولاً و بالذات و كونه من العوارض یضرب من التحلیل ككون الوجود من عوارض الماهیة و الذات الموجودة بذلك الوجود (همان جلد سوم، ص ۱۴۷)

فالتقدم و التأخر یرضان لماهیة الزمان لذاتها لأن وجودها وجود التقدم و التأخر (همان جلد سوم، ص ۱۵۱ و ۱۵۲)

فإن الزمان وجوده نفس المقدار و هو معلول للحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه (همان جلد سوم، ص ۱۸۰)

و هو - ای الزمان - اتصال التجدد و التقضى، و عدد التغيرات بأجزائه المنفصله عند الوهم كالأيام و الشهور و السنين (ملاصدرا، ۱۴۱۱ ه. ق. جلد هفتم، ص ۳۱۵)

فإن حقیقته [حقیقه الزمان] لیست الامقدار التجدد و الانقضاء و لیس وجوده وجود أمر مفاير لما یقتدر به علی قیاس الجسم التعلیمی بالنسبة إلى الجسم الطبیعی حیث انه لیس له امتداد سوى امتدادالجسمیه (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۵۴)

لیس مفهوم الزمان مجرد التقدم و التأخر بل هو مقدار یقتضى التقدم و التأخر لذاته (ملاصدرا، ۲۰۰۱ م. ص ۱۲۲)

إن حقیقه الزمان اتصال أمر متجدد متقض لذاته (ملاصدرا ۲۰۰۲ م. ص ۶۰)

زمان طبق این تعریف، «... هویت اتصالیه‌ای است که افق تجدد و تقضى است.» (مصلح، ۱۳۸۱، ص ۴۶۹) این بدین معنا است که زمان را نمی‌توان قطع کرد، زیرا اتصال دارد. زمان در واقع یک گذر است. از این رو نمی‌توان حقیقتاً تقدم و تأخری برای آن لحاظ کرد؛ تقدم و تأخر در زمان صرفاً وهمی و انتزاعی است. همچنین، زمان خود تجدد نیست بلکه افق آن است؛ خود نو به نوشدن دائم نیست بلکه افق و حالت و مقدار آن است. همچنین زمان، «شأنی از شئون علت اولی و مرتبه ضعیفه‌ای از مراتب نازل وجود است.» (همان، ص ۴۶۹)، بدین معنا که بر مبنای اصالت وجود، کل وجود و همه چیز از شئون علت اولی است و لیکن بر مبنای تشکیک وجود، وجود دارای مراتب مختلفی است که پایین‌ترین و پست‌ترین آن، وجود مادی و جسمانی است. وجود آن گاه که به مرتبه نازله ماده و جسم می‌رسد، دستخوش تجدد و بی‌قراری و ناآرامی می‌شود و لذا زمانی و زمانمند می‌شود. بنابراین، زمان «... ضعیف‌ترین ممکنات در وجود و پست‌ترین معلومات در رتبه است.» (همان، ص ۴۶۹)؛ بر طبق این تعبیر، طبعاً وجود غیر زمانمند مانند عقول و نفوس، اشرف از وجود زمانمند مانند ماده و جسم است.

این در واقع، زمان واقعی از دیدگاه ملاصدرا است؛ اما این زمانی که ما از آن استفاده می‌کنیم، یا همان زمان مکانی شده و مفهومی، زمانی است مستقل از وجود طبیعی متجدد بنفسه. این زمان غیر واقعی، صرفاً از اشیای زماندار، انتزاع می‌شود و حاصل ذهن است و

اصالتی ندارد؛ در حالی که زمان واقعی، مقدار وجود شیء زماندار است و با شیء زماندار، یکی است و از آن انتزاع نمی‌شود.

## ۵. برگسون و ملاصدرا؛ نقاط تشابه

مشابهت‌هایی چند میان دیدگاه‌های برگسون و ملاصدرا در بحث زمان و برخی دیگر از مسائل فلسفی وجود دارد که ذیلاً اهم آنها مطرح می‌گردد:

۱. در تفکر هر دو فیلسوف، نوعی فراتر رفتن از حس، عقل ماهوی، مفهوم‌ها و قالب‌ها و مقوله‌های ذهنی، مطرح است. معرفت اصیل به نظر هر دو، نوعی یافت درونی است. در این موضع، برگسون به شهود متوسل می‌شود و ملاصدرا به عقل معطوف به وجود. به اعتقاد برگسون، زمان واقعی به معنای دیرند را صرفاً با شهود می‌توان دریافت. ملاصدرا نیز بر آن است که زمان واقعی به معنای مقدار وجود طبیعی متجدد بنفسه را صرفاً به صورت حضوری و وجودی می‌توان دریافت.

۲. در آرای هر دو فیلسوف، تمایز و تفکیکی مهم در بحث زمان، وجود دارد. در برگسون، تمایز زمان غیرواقعی و زمان واقعی به معنای دیرند مطرح است. دیرند، غیرقابل انقسام است اما زمان غیرواقعی، مکانی است و لذا انقسام‌پذیر. در ملاصدرا هم تمایز زمان غیرواقعی و زمان واقعی مطرح است. زمان واقعی، در حاق وجود شیء زمانمند است و مقدار وجود آن است و لذا غیرقابل انقسام است اما زمان غیرواقعی، در معرض انقسام وهمی است، یعنی وهم انسان، زمان را داخل در ماهیت می‌کند. بنابراین، زمان واقعی نزد هر دو فیلسوف، هویتی متصل است که انقسام نمی‌پذیرد.

در تفکر هر دو فیلسوف، زمان غیرواقعی، کم و کمی است و در نتیجه، قابل اندازه‌گیری و شمارش است. نزد هر دو فیلسوف، زمان واقعی، تقدم و تأخر، قبل و بعد، و ابتدا و انتها ندارد و اساساً قابل تقدم و تأخر نیست، درحالی که تقدم و تأخر، گوهر زمان غیرواقعی را تشکیل می‌دهد.

۳. هر دو فیلسوف، فلسفه اصلی و اصیل خویش را با یک مفهوم اولیه آغاز می‌کنند. ملاصدرا با مفهوم «وجود»، آغاز می‌کند؛ وجود، غیرقابل تعریف به حد است زیرا جنس و فصل ندارد. برگسون نیز با مسئله «زمان»، آغاز می‌کند؛ زمان واقعی، غیرقابل تعریف است

و صرفاً با شهود دریافت می‌شود. بنابراین، ملاصدرا به تبیین حضوری و وجودی عالم می‌پردازد و برگسون به تبیین زمانی و شهودی از عالم.

۴. زمان واقعی نزد هر دو فیلسوف، حاصل «نهاد ناآرام» جهان مادی و جسمانی است. جهان مادی و جسمانی دائماً در حال نو به نو شدن و تجدد و تطور است. ملاصدرا در این موضع، بحث حرکت جوهری عالم را مطرح می‌کند و برگسون، بحث تطور خلاق عالم را. هر دو اصل، وجود نوعی پویایی و تحول و ناآرامی را در جهان مطرح می‌کنند.

۵. هر دو فیلسوف، حیات را بر مبنای نوعی وحدت تبیین می‌کنند. به اعتقاد برگسون، مشاهده کثرت کمی در عالم، حاصل هوش است اما باید این کثرت را در قالب وحدتی که صرفاً شهود می‌تواند آن را دریابد، تبیین کرد. ملاصدرا هم همه عالم را در قالب یک وحدت می‌بیند، زیرا بر مبنای اصالت وجود، عالم مملو از وجودات یا حصه‌های وجودی غیرمتباین بالذات است و لذا صرفاً یک وجود در عالم خارج هست؛ کثرات را باید عین وحدت دانست، زیرا در واقع، حاصل انتزاع ماهیات توسط ذهن است، درحالی که ماهیات واقعاً در خارج، تحقق ندارد؛ بنابراین، نزد ملاصدرا وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت مطرح است.

۶. بحث از رابطه نفس و بدن در هر دو فیلسوف، بحثی جدی و ابداعی است. در برگسون، چنان که اشاره شد، نفس و بدن نهایتاً دو جنبه مختلف از یک چیزند. سیر صعودی یا جنبه تحول خلاق انسان، روح یا نفس یا حیات است و سیر نزولی یا جنبه ثبات و سکون و حافظه انسان، ماده یا جسم. بنابراین، تمایزی قطعی میان نفس و بدن وجود ندارد، زیرا جنبه مکانی انسان، جسم است و جنبه زمانی وی، روح؛ همچنین جنبه جسمی عالم، ماده عالم است و جنبه روحی آن، خدا؛ لذا مرز مشخصی میان ماده و روح، نمی‌توان یافت. ماده صرفاً انحلال یک تطور خلاق است. به همین شکل ملاصدرا هم نفس و بدن را چیزهایی جدا از هم نمی‌داند. نفس، «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا» است؛ یعنی همان جسم است که به پیش می‌آید و دائماً فربه‌تر می‌شود و روحانی می‌گردد. از این رو، هر دو فیلسوف، نگاهی وحدت‌انگارانه به رابطه نفس و بدن دارد.

۷. هر دو فیلسوف، در مقابل ماتریالیسم که همه چیز و کل حیات را به نحو مادی و

مکانیکی تبیین می‌کند، جنبه و حیثی معنوی برای عالم در نظر می‌گیرند؛ یعنی به نوعی به فراتر از ماده می‌روند و حیات و روح را ملحوظ می‌دارند. هر دو فیلسوف، ماده را هم پویا و جنبنده و متجدد می‌دانند، نه منجمد و جامد محض. برگسون در این موضع، به زیست‌شناسی، بیشتر از فیزیک و مکانیک اهمیت می‌دهد، چه زیست‌شناسی، حیات و روح را ملحوظ می‌دارد. ملاصدرا هم وجود حرکت جوهری را در جوهر جسمانی مطرح می‌کند و ذات عالم مادی را متحول و متطور می‌داند.

از مجموع مباحثی که تاکنون مطرح شد آشکار می‌شود که در تفکر هر دو فیلسوف، نوعی تحول و پیشرفت و عمق یافتن مباحث، نسبت به فلاسفه قبلی به چشم می‌خورد. هر دو، نوع نگاه و رویکرد خود را به مسائل فلسفی تغییر دادند و از این حیث، نقطه عطفی در تاریخ تفکر هستند.

### برگسون و ملاصدرا؛ نقاط اختلاف

تفاوت‌هایی نیز در نوع تفکر این دو فیلسوف مطرح است که به منظور فهم دقیق و عمیق دیدگاه‌های خاص هر یک، حتماً باید ملحوظ گردد:

۱. تطور خلاق برگسون، همه چیز را دربرمی‌گیرد، حتی خدا را. زمان هم همین طور است و در مورد خدا هم جاری می‌شود. اساساً تطور خلاق نوعی کمال و تکامل است. درحالی که حرکت و زمانندی در ملاصدرا صرفاً شامل موجودات جسمانی و مادی می‌گردد. حرکت و زمان، از عوارض وجودات نازله است و نشانه نقص است.

۲. در برگسون، بحث تطور خلاق که نوعی تبیین از حیات و وجود تلقی می‌شود به تبع بحث زمان مطرح می‌شود. زمان، نقطه اصلی بحث برگسون است. اما در ملاصدرا، بحث زمان به تبع بحث وجود و اصالت وجود مطرح می‌شود. از این حیث، نوع نگاه دو متفکر، عکس یکدیگر است.

۳. در برگسون صرفاً زمان و نوع نگاه زمانی، اصیل است و مکان و نوع نگاه مکانی، غیراصیل. درحالی که در ملاصدرا، مکان در عرض زمان مطرح می‌شود. جسم طبیعی همان طور که دارای سیالیت است و لذا زمانمند است، دارای ابعاد ثلاثه است، و از این رو، مکانمند است.



۴. اختیار در تفکر برگسون، همه چیز را در برمی‌گیرد. همه موجودات، مختارند هر چند نوع اختیار انسان با نوع اختیار اشیا و موجودات غیرانسانی، تفاوت دارد. درحالی که در ملاصدرا، اختیار شامل موجودات مادی محض نمی‌شود.

۵. نوع نگاه برگسون به خدا و مسئله غایت‌انگاری کاملاً متفاوت از نوع نگاه ملاصدرا است. اصولاً خدای فلاسفه پویشی، غایت عالم نبوده و قادر مطلق نیست، صرفاً ترغیب‌گر به سوی خیر و عشق است؛ عالم مطلق نیست زیرا به آینده علم ندارد و اساساً علم پیشین ندارد زیرا آینده هنوز فرانسیده است؛ خالق عالم و ماده نیست زیرا ماده، خودش خودش را پدید آورده است. درحالی که خدای ملاصدرا، به نوعی قادر مطلق، عالم مطلق و خالق همه چیز و غایت کل عالم است.

در خاتمه بحث، توجه به این نکته مهم ضروری است که نوع نگاه برگسون به زمان، در ظرف محیط و فرهنگ غربی شکل گرفته و در واقع واکنشی نسبت به آن است، درحالی که نوع نگاه و رویکرد ملاصدرا، در ظرف فضای اسلامی، شکل گرفته است. توجه به تفاوت این فرهنگ‌ها می‌تواند در فهم آرای این دو فیلسوف، مداخلیت تام داشته باشد.

## منابع

- آیت اللهی، حمیدرضا، *تقریرات درس برگسون و وایتهد*، دوره دکترای فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، سال تحصیلی ۵ - ۱۳۸۴.
- احمدی، بابک، *هایدگر و پرسش بنیادین*، نشر مرکز، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- برگسون، هانری، *تحول خلاق*، بیانی، علی قلی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
- برگسون، هانری، *پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار: رهیافتی به نخستین داده‌های وجدان*، بیانی، علی قلی، شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۸.
- برگسون، هانری، *ماده و یاد: رهیافتی به رابطه جسم و روح*، بیانی، علی قلی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۵۴.
- بوخنسکی، ای. م.، *فلسفه معاصر اروپایی*، خراسانی - شرف، شرف الدین، انتشارات دانشگاه ملی ایران، تهران، چاپ اول، ۱۳۵۴.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه؛ از من دوبیران تا سارتر*، آذرنگ، عبدالحسین و یوسف ثانی، سید محمود، انتشارات سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- مصلح، علی اصغر، *مسئله زمان از نظر ملاصدرا و قیصری*، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا؛ اول خرداد ۱۳۷۸ - مجلد چهارم - ملاصدرا و مطالعات تطبیقی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱.

مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*؛ جلد دوم، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۷۴.

مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*؛ جلد ششم: *پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم*، انتشارات صدرا، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۳.

ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، مجلدات اول، دوم و سوم، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چاپ پنجم، ۱۴۱۹ ق. - ۱۹۹۹ م.

ملاصدرا، *تفسیر قرآن کریم*، مجلد هفتم، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ه. ق.

ملاصدرا، *رساله فی الحدوث*، تصحیح و تحقیق دکتر سید حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۸.

ملاصدرا، *شرح الهدایه الاثیریة*، ضبط و تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۲۰۰۱ م.

ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق سید حجلال الدین آشتیانی بیروت: انتشارات دارالاحیاء التراث العربی و مؤسسه التاریخ العربی، چاپ دوم، ۲۰۰۲ م.

Craig, Edward. 1998. *Routledge Encyclopedid of Philosophy*. London: Routledge. First Published.

Edwards, Paul. 1996. *Encyclopedid of Philosophy: Bregson, Henri*. New York: Simon and Schuster Macmillan, Brodway.

Stephen, Karin. 2000-2001. *Misure of Mind: A Study of Bergson's Attack on Intellectualism*. London: Routledge. Second Published.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی