

زمان، در هنر مقدس

زمان در اندیشه‌های فلسفی

مهدی رحیمیان

«زمان»، از جمله مباحث ریشه‌دار و بسیار قدیمی در تاریخ فلسفه و اندیشه‌های فلسفی است. غالباً، وقتی فلاسفه قدیم از زمان سخن می‌گفتند، آن را چکیده و جوهر حرکت می‌پنداشتند. در باب زمان، اقوال متفاوتی از اندیشمندان عنوان شده است. اولین فیلسوفی که به مقوله زمان پرداخت، ارسطو بود. او بود که گفت، «زمان چکیده حرکت است»^۱. در نزد اندیشمندان مسلمان نیز ابوعلی سینا در کتاب «شفا» زمان را نوعی مقدار و کمیت متصل می‌داند که ویژگی‌اش قرارناپذیری است و به واسطه حرکت بر اجسام عارض می‌شود. در حقیقت، ابوعلی سینا، زمان را در جدول «مقولات ارسطویی» و در ردیف «اعراض نه‌گانه» قلمداد می‌کند. صدرالمتهلین ملاصدرا، نیز در بسیاری از مطالبش همین نظرگاه را طرح کرده است. با این تفاوت که پس از تحلیل نهایی مسأله حرکت، بیانی جدید از زمان ارائه می‌کند.

فلاسفه قدیم، معمولاً حرکت را به عنوان «عرض» طرح می‌کردند. سهروردی، حرکت را مقوله مستقلی در کنار جوهر و کمیت و کیفیت و اضافه به حساب می‌آورد و بدین ترتیب تعداد مقولات را منحصر به پنج مقوله کرده است. در حالی که، ارسطو و ابن‌سینا مقولات عرضی را نه تا می‌دانند. از نگاه برخی فلاسفه چنین استنباط می‌شود که اصلاً خود «حرکت» را داخل در مقولات نمی‌دانستند. آن‌ها حرکت را منحصر به چهار مقوله «کم»، «کیفیت»، «وضع»، و «انگ» می‌پنداشتند و حرکت انتقالی را حرکت در مقوله «انگ» می‌شمردند. این فلاسفه حرکت در سایر مقولات، از جمله جوهر را محال می‌دانستند. بنابراین، حرکتی را که واسطه اعتبار اجسام با زمان می‌دانستند در یکی از



مجسمه ایستاده بودا
از ماتورا، عهد گوپتا

مقولات چهارگانه «عرضی» بوده است. در حالی که ملاصدرا، صورت جدیدی به این مسأله می‌دهد و مسأله زمان را به گونه‌ای دیگر طرح می‌کند. معمولاً از نگاه فلاسفه قدیم به زمان، سؤالاتی پیرامون این تعریف مشهور یعنی زمان به عنوان چکیده حرکت، طرح شده است، مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

- زمان امری ممتد و قابل تقسیم است و از این رو نوعی کمیت و امری کمیت‌دار به‌شمار می‌آید. پس به چه دلیل باید آن را کمیت حرکت دانست؟ پاسخ ساده‌ای که به این پرسش داده می‌شد این بود که زمان امری سیال و بی‌قرار است. به طوری که حتی دو لحظه از آن قابل جمع نیست و به ضرورت باید یک جزء از آن بگذرد تا جزء بعدی به وجود آید. پس چنین کمیتی را فقط می‌توان به چیزی نسبت داد که ذاتاً سیال و بی‌قرار باشد و آن چیزی غیر از حرکت نخواهد بود. در واقع این نظریه مبتنی بر تدرج و سیلان و بی‌قراری، خاصه حرکت است که پیشینیان آن را به مقولات چهارگانه عرضی منسوب می‌کردند. از این رو، این امکان را که زمان کمیتی برای جوهر جسمانی باشد نفی می‌کردند.

ثانیاً، حرکتی که واسطه ارتباطی میان زمان و اجسام است چگونه واسطه‌ای است؟ آیا واسطه در ثبوت و در نتیجه است؟ آیا اجسام، به واسطه حرکت زمان‌دار می‌شوند یا واسطه در عروض است؟ و خود اجسام، در حقیقت زمان‌دار نخواهند بود. پاسخی که می‌توان بر اساس مبانی نظری فیلسوفان قبل از ملاصدرا به این پرسش داد، همین پذیرش شق دوم است. یعنی اینکه، اتصاف جوهر جسمانی به زمان، اتصافی بالقرض است. اما پذیرفتن این اصل که اجسام، صرف نظر از دگرگونی‌های پیوسته و تدریجی‌شان، متصف به زمان نمی‌شوند، دشوار بود. چگونه می‌شود فرض کرد که همه دگرگونی‌ها به صورت دفعی اما بی‌دریی تحقق می‌یابند و میان آن‌ها تقدم و تأخر زمانی

وجود ندارد؟

ملاصدرا، اما معتقد است که در نظر پیشینیان نکات مثبت و منفی وجود دارد، ولی همه آن‌ها قابل پذیرش نیست. ملاصدرا معتقد است که «زمان امری ممتد و انقسام‌پذیر و به یک معنا از کمیات است. ثانیاً، زمان و حرکت رابطه نزدیکی و ناگسستی دارند و هیچ حرکتی بدون زمان تحقق نمی‌یابد. زیرا تحقق زمانی بدون وجود نوعی حرکت و دگرگونی پیوسته و تدریجی امکان ندارد. چه اینکه، گذشت اجزاء بی‌دریی زمان، خود نوعی دگرگونی تدریجی یعنی حرکت برای شیئی زمان‌دار است» اما از طرف دیگر، ملاصدرا نقاط ضعف این نظریه‌ها را نیز برمی‌شمارد و می‌گوید که، فیلسوفان قبل از وی، زمان و حرکت را از اعراض خارجی اشیاء می‌دانستند. در حالی که به نظر وی، زمان و حرکت از عوارض تحلیلی هستند و چنین نیست که بتوان بر آن‌ها وجودی جدای از وجود موضوعاتشان در نظر گرفت، بلکه تفکیکی که قائلیم در حقیقت، فقط در تحلیل ذهن است و اینکه صفت و موصوف و عارض و معروض که از یکدیگر انفکاک‌پذیرند در ذهن ما چنین‌اند و گرنه در ظرف خارج، یک وجود بیشتر ندارند. بر اساس نظر ملاصدرا، زمان عبارت است از بعد و امتداد گذرا که هر موجود جسمانی علاوه بر ابعاد مکانی ناگذرا، یعنی طول و عرض و ضخامت، داراست. بر اساس نظریه ملاصدرا، حرکت در جوهر صورت می‌گیرد و امری جوهری است. بدین ترتیب، ذات یک شیئی بی‌قرار است و غیر از ابعاد سه‌گانه (طول و عرض و ضخامت) که برای یک جسم قائل هستیم، زمان نیز امری ضروری و ذاتی برای آن است و برای یک شیئی مادی، زمان بعد چهارم محسوب می‌شود. این مقوله شبیه چیزی است که انیشتن در قرن بیستم با مقدماتی کاملاً متفاوت عنوان می‌کند. بنابراین، در یک نگاه کلی می‌توان گفت که فلاسفه مشاعی و تا حدودی فلاسفه اشراقی و قبل از ملاصدرا بر این اعتقاد

بودند که زمان کمیتهی قرارناپذیر است که به واسطه حرکت بر اجسام یا اشیاء عارض می‌شود و اگر حرکت را واسطه در عروض زمان نسبت به اجسام بدانیم ضروری است که اجسام متصف به زمان نشوند یعنی، در ذات اجسام زمان نباشد. و ملاصدرا معتقد بود که زمان امری انقسام‌پذیر و از قبیل کمیات است و با حرکت رابطه‌ای ناگسستی دارد اما، در مورد زمان در دو حوزه با پیشینیان خود در تضاد بود. اول این که، زمان و حرکت از اعراض خارجی نیستند بلکه از عوارض تحلیلیه وجود مادی‌اند که تنها در ظرف تحلیلی ذهن انفکاک‌پذیر می‌شوند و دوم، حرکت هم‌راز زمان، عَرَضی نیست بلکه حرکت جوهری اجسام است و بدین وسیله زمان را از شئون ذات اجسام معرفی می‌کند. ملاصدرا وجود زمان و حرکت را دوگانه نمی‌داند و برای هر پدیده‌ای زمان خاص خودش را قائل است که بعد چهارم وجود آن را تشکیل می‌دهد و منظور از ظرف بودن زمان مطلق را انطباق امتدادهای زمانی جزئی در امتداد زمان کل جهان می‌داند که همگی آن‌ها از حرکت جوهری و دگرگونی ذاتی آن‌ها انتزاع می‌شود. بنابه آنچه ملاصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری اثبات می‌کند، وجود همه اجسام، گذرا و زمانی است و موجودی که فراتر از افق زمان باشد نسبت زمانی با هیچ پدیده‌ای پیدا نخواهد کرد و گذشته و حال و آینده نسبت به او یکسان است. در این شرایط، موجودات پراکنده در ظرف زمان نسبت به او همگی مجتمع خواهند بود. بدین ترتیب ملاصدرا از دو نوع زمان سخن می‌گوید و دو نوع زمان را مطرح می‌کند.

اگر مفهوم زمان را در اندیشه فلسفی یونانیان و پس از آن‌ها در غرب جست و جو کنیم درمی‌یابیم که به جز نظریه ارسطو، نیوتن نیز به عنوان یکی از چهره‌های تفکر در عصر روشنگری پیرامون زمان مطالبی دارد. نیوتن زمان را امری مطلق فرض می‌کند، امری که به صورت عینی وجود دارد و در واقع، امور در بستر زمان

و مکان به عنوان دو امر مطلق و عینی و ثابت جریان می‌یابند. بنابر این برخلاف نظر و اندیشه ملاصدرا، نیوتن می‌پندارد که زمان جزء لاینفک حرکت جسم و حرکت جوهری جسم نیست، بلکه زمان بستری است که اجسام در آن حرکت می‌کنند. این نظریه کاملاً در تقابل با نظری است که کانت، فیلسوف آلمانی مطرح می‌کند. کانت، زمان و مکان را مقولاتی ذهنی می‌داند. او معتقد است که در واقع، در ذهن ما مقولاتی تعبیه شده که ذاتی ذهن هستند و ذهن با این مقولات پا به عرصه وجود می‌گذارد. بر اساس همین مقولات است که ما همه امور را زمان‌مند و مکان‌مند می‌بینیم. این موضوع نقطه مقابل نظر نیوتن است که برای زمان واقعی عینی و مطلق فرض می‌کند. زیرا کانت، زمان را امری ذهنی فرض می‌کند که همین نظریه بعدها زمینه طرح نظریه «زمان‌های متعدد» در اندیشه برگسون، فیلسوف فرانسوی می‌شود.

زمان اساطیری

تفکر اسطوره‌ای و میتولوژیک قبل از ظهور تفکر فلسفی وجود داشته است. این تفکر گرچه از اقسام و انواع و شاخه‌ها؛ متعدد برخوردار است اما دارای اصول مشترک و مبتنایی نیز هست. در بحث از تفکر اسطوره‌ای و در اسطوره، دو موضوع اهمیت ویژه دارند و آن «میتوس» و «لوگوس» است. میتوس همان حکایت مقدس و حکایت سرمدی است که در واقع، روایت یک واقعه ازلی و روحانی است. واژه میتولوژی که در فارسی با کمی مسامحه، اسطوره ترجمه شده از همین واژه میتوس گرفته شده است. لوگوس نیز در حقیقت، تجلی و ظاهر شدن وجود و سخن گفتن وجود با ما است. به عبارت دیگر، این بانگ را لوگوس بر ما می‌زند و میتوس آن را روایت می‌کند. شلینگ فیلسوف آلمانی و رومانتیک قرن هجدهم معتقد است که زمان اساطیری، زمانی ماقبل تاریخی و تقسیم‌ناپذیر

می‌رسد و دیگر ادوار جدیدی پدید نخواهند آمد. میرچا الیاده، در کتاب چشم‌اندازهای اسطوره می‌گوید: «تأمین نوشدگی کیهان، امید بازیابی جهت و سعادت از لئی - موجود در آغاز - را نیز بزمی انگیزخته است. بدین‌گونه، تصویر «سال دایره مانند» یا دوری، باز نمادهای کیهانی حیاتی دوسوگرا یا دوجنبه یعنی در عین حال خوش‌بینانه و بدبینانه را هم بر دوش گرفت. زیرا استمرار زمان، مقتضی دور شدن تدریجی از آغازها و بنابراین از دست دادن کمال اولیه است. هر چیز که بماند و زمان بر او بگذرد، فرو می‌ریزد، فاسد می‌شود، و سرانجام زایل و مضمحل می‌گردد».

اسطوره بازگشت جاودانه به اصلی واحد در بسیاری از رمزهای جهانی و اندیشه‌های نمادی در نزد بشر دیروز و امروز وجود داشته و دارد. به طوری که استمرار رشد نباتات و گیاهان به ویژه درخت و فصول مختلف سال نشانه تجدید حیات ادواری و پاینده عالم و یادآور این اسطوره است. مونیک دوبوکور، در کتاب «رمزهای زنده جان» می‌گوید: «درخت، زمان را تعریف و تثبیت می‌کند و از این‌رو، ذات و جوهر زمان در درخت متمرکز است. با مشاهده حلقه‌هایی که در برش عرضی تنه درخت پیدا است، می‌توان تعداد فصول مختلفی را که درخت با گردش روزگار پشت سرگذاشته حدس زد».

درک بسته بودن دایره زمان و پایان عالم در پی به پایان رسیدن دور زمان، در آئین زرتشت و مذهب اسماعیلیه نیز وجود دارد، که زمان را دورانی می‌دانند که آغاز و انجامی دارد و انجام آن بازگشت به وضع مینوی پیشین فرض شده است. در این تصور از زمان اخروی و با ظهور و تحقق این زمان اخروی، عالم به پایان می‌رسد و ادوار جدید از نو پدید نخواهد آمد. اسطوره یونانی «اروبوروس» (ازدهایی که دشم دم خودش را می‌خورد) تا حدودی به این بسته بودن دایره زمان شباهت دارد.



اروبوروس، تصویر از کتاب رمزهای زنده جان

است.^۴ لایب نیتز، فیلسوف آلمانی نیز بر این عقیده است که زمان اسطوره‌ای مملو از گذشته و آستن آینده است.^۵ در نگاه اسطوره‌ای، مسیت و زمان به هم مربوط اند و این میت است که زمان را می‌آفریند و به آن صورت و محتوا می‌بخشد. در حقیقت، رکن نگاه اسطوره‌ای به زمان، آغازی است که توأم با بازآفرینی مداوم است. این زمان همان زمان دوری یا زمان مستدیر است. به این معنا که انتهای آن به دلیل فعلیت پذیرفتن دائم آئین، همواره به اصل رجعت می‌کند و چون دایره‌ای پیوسته است که مانند چرخ می‌چرخد دور خود می‌گردد. زمان در نزد اقوام بدوی، دایره‌بسته و به شکل اکنون و ابدی ظاهر می‌شود. یعنی به صورت زمانی دورانی که آغازی دارد و انجامی. انجام آن بازگشت به وضع مینوی یا روحانی یا عینی پیشین است. در واقع، با تحقق این زمان اخروی، عالم به پایان

نگاه اساطیری دیگری که به زمان وجود دارد همان صورت دورانی دارد که آغاز و انجامی دارد اما انجامش نقطه آغاز آفرینش نو است. آفرینش این زمان ازلی منجر به یک تحرک پایان‌ناپذیر و تسلسلی بی‌انتهای در ادوار کیهانی می‌شود. به این معنا که زمان ماهیت دورانی دارد، دارای آغاز و انجام است، اما انجامش نقطه آغاز نوینی است: یعنی یک مسیر تسلسلی دائمی.

داریوش شایگان در کتاب «بتهای ذهنی و خاطره ازلی» می‌گوید: «هدف غایی زمان بزرگ اساطیری، گریز از زمان نسبی و پیوستن به لحظه ابدی است. زمان اساطیری برخلاف زمان علمی و منطقی که به صورت مدتی متجانس و کمی و قابل انطباق به اعداد جلوه می‌کند، زمانی است مملو از خصایص و کیفیات گوناگون. هر لحظه زمانی به سبب رویداد فلان حادثه آئینی یا واقعه دینی، کیفیتی خاص و مرموز می‌پذیرد که آن لحظه بخصوص را از دیگر لحظات متمایز می‌کند. به عبارت دیگر زمان مانند سایر مقولات پیش اساطیری، هیچ‌گاه انتزاعی، یک بعدی و متجانس نیست بلکه کانکریت و کیفی است و برحسب وقایعی که در آن رخ می‌دهد، متفاوت است^۱. نکته‌ای که در اینجا لازم به اشاره است، ویژگی تفکر میتولوژیک است که همان نگاه کیفی و دایره‌وار به زمان را دارد. تفکر میتولوژیک، اصولاً چند مشخصه دارد که آن را از دیگر صور تفکر متمایز می‌سازد. اول این که، در تفکر اسطوره‌ای اعتقاد به خدایان متعدد وجود دارد. البته این نکته را در تفکر فلسفی یونانی هم به شکلی منحنط و مضمحل شاهد هستیم. دوم اینکه درک تفکر اسطوره‌ای از مکان، یک درک کیفی است و معتقد است که بین مکانی که حادثه در آن رخ می‌دهد و آن حادثه و موجودی که در آن مکان قرار گرفته، نسبتی «میسستیک» یا جادویی و رمزآمیز وجود دارد. سوم، مفهوم زمان در این نوع تفکر است. تفکر اسطوره‌ای، زمان را یک امر کمی نمی‌پندارد، بلکه آن را یک امر کیفی می‌شمارد و

زمان را به صورت یک خط و حرکت خطی که از گذشته‌ای شروع می‌شود و به آینده‌ای ختم می‌شود نمی‌انگارد. در این تفکر، زمان دارای حرکتی دایره‌وار است.

زمان در حوزه تمدن‌ها

در نگاه اسطوره‌ای، زمان مربوط به نظام کیهانی است و «میت» بنیانگذار زمان و نظام کیهانی است. بر اساس اساطیر هند و جهان از ادوار مختلف و بی‌شمار تشکیل شده است و هر دوره به ۴ عصر تقسیم می‌شود. در نگاه هندیان به موضوع ادوار کیهانی، کیفیت زمان بر اساس اینکه «دارما»ی متجلی در آن کامل یا ناقص باشد، تغییر می‌کند و زمان به تدریج کیفیاتی را از دست می‌دهد. در واقع هر چه به عصر آخر یعنی عصر تاریکی نزدیک‌تر می‌شویم، زمان کمی‌تر، سریع‌تر و مخرب‌تر می‌شود تا این که در انتهای دوره همه چیز از نو به اصل رجعت می‌کند.

این چهار عصر که یک دوره از ادوار کیهانی را در اساطیر هند می‌سازند عبارتند از:

۱- ساتیایوگا یا کرتیایوگا که در واقع روزگار طلایی است. عصری که در آن قوانین الهی و اخلاقی، دارما در همه شؤون زندگی جاری و ساری بوده است.

۲- تریتایوگا که در این عصر، انسان‌ها، توفیق گردن نهادن به قوانین دارما را به‌طور کامل نمی‌یابند و برخلاف عصر طلایی ساتیایوگا، فطرت آن‌ها به‌طور واقعی ظهور نمی‌کند.

۳- عصر سوم یا دوپاریوگا یا عصر دونیت، روزگار دوپاره‌ای، روزگار شرک، زمانی که انسان برای یافتن حقیقت بین نور و ظلمت در تردید است. انسان دیگر نمی‌تواند برای هدایت آرمانی به فطرت خود متکی باشد.

۴- عصر چهارم یا عصر کالی‌یوگا یا روزگار کالی، روزگار سیاه، روزگار خالی است. این عصر، روزگار

ظلمت و گناه است. در واقع روزگار کالی، آخرالزمان است و همین روزگار ماست. پس از این عصر، قرار است که بشر دوباره به عصر طلایی یا کریتایوگا رجعت کند. حال این عصر طلایی چه ویژگی داشته است؟ به این پرسش خواهیم پرداخت.

در اندیشه هند باستان، زمان پدید آورنده همه چیزهایی است که بوده و خواهد بود. در اوپانشادها (یکی از آثار مهم عرفانی و تاحدی فلسفی هند باستان) برهنه که وجود مطلق است هم مبدأ زمان و هم فراسوی آن است. در کتاب بهگوت گیتا، کرشنا (تجلی هشتم ویشنو) که مظهر عشق و خوشبختی است می‌گوید که من زمانم. زمان نیرومند و جهان ویران کن. اما وظیفه‌اش در ظهور، حفظ این جهان است. در حقیقت، وجه ویرانگری و حفظ که هر دو جوهی از برهنه کرشنا هستند ظاهر می‌شود. در نظر اندیشمندان هندی، برهنه دو صورت دارد: صورت زمانی و صورت بی‌زمانی. صورتی که مقدم بر ظهور است، خورشید بی‌زمان است و بی‌اجزاء می‌باشد. صورتی که با خورشید می‌آغازد، زمانی و اجزاء دارد. زمانی که اجزا دارد در واقع همان دوره کیهانی است. نکته جالب توجه این است که این نظرگاه با اندیشه زرتشتی شبیه است، با این تفاوت که در نگاه هندی، زمان تسلسل دارد و پس از نقطه پایان، دوباره نقطه آغاز دیگری وجود دارد. در حالی که در اندیشه زرتشتی چنین نیست. بدین ترتیب، زمان بی‌زمانی که ابدیت است و زمان نسبی که دارای اجزاء است از یکدیگر تفکیک می‌شوند. غرض از زمانی که مقدم بر خورشید و ظهور است، شب تاریک نیستی و عدم محض پیش از آفرینش می‌باشد و پگاه آن آغاز دوره جدید است که با وقایع اساطیری آغاز می‌شود. غروب انحلال عالم در پایان یک دوره کیهانی فرامی‌رسد و به موجب آن همه چیز از بین می‌رود و در شب تاریک عدم مستهلک می‌شود. زمانی که داننده ودا از بند آن

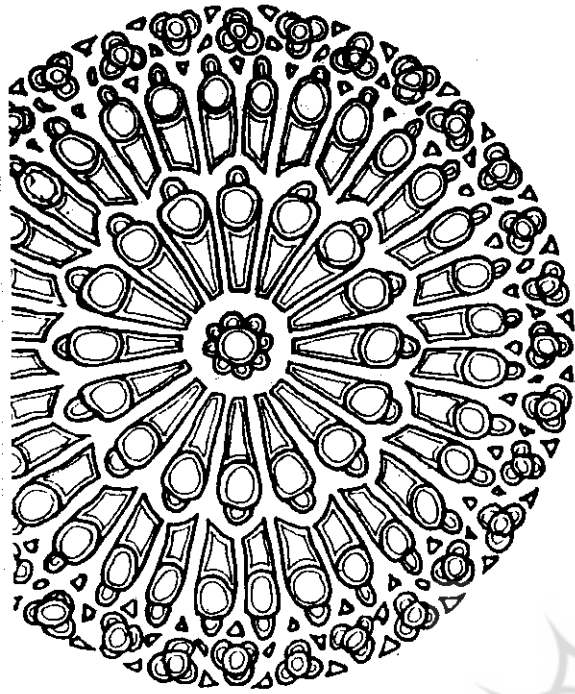
می‌گذرد، لحظه است. یعنی در واقع، با اشراق، فرد از بند زمان می‌گذرد و گریز از زمان محقق می‌شود. به تعبیر ما مسلمانان، فرد از زمان ناسوتی یا زمان ظاهری به زمان باطنی گام می‌نهد. در عرفان اسلامی نیز، این انفکاک زمان‌ها وجود دارد، یعنی زمان کثیف و عالم ناسوت و زمان لطیف و عالم ملکوت و زمان الطاف، و عالم جبروت در عرفان اسلامی جایگاه خاص خود را دارند. در این احوال، کیفیت زمان برحسب اینکه متعلق به ملک، ملکوت یا جبروت باشد متفاوت است. این کیفیت معنوی را تجلیات فیض حق تعیین می‌کند.

داریوش شایگان در کتاب «بت‌های ذهنی و خاطره ازلی» می‌گوید: «در ایران قدیم، زمان طبق رساله جهان‌شناسی و اساطیری بن دهش دو بعد دارد: یکی زمان اکرانه و بیکران است و دیگری زمان کرانه‌مند. زمان کرانه‌مند همان زمان دورانی و به قول یونانیان «یثون» است. زمان کرانه‌مند انعکاس زمان اکرانه است. زمان دوری اساطیر ایران چون هند بازگشت ابدی نیست بلکه رجعت به مبدأ ابدی است. دوره کامل زمان کرانه‌مند که دوازده هزارسال است از چهار دوره سه هزار ساله تشکیل شده است^۹. نکته جالب این است که زمان گیتی‌ای یا دنیایی، زمانی است که از دوران سوم آغاز می‌شود. دورانی که ستیز بین اهورامزدا و اهریمن به وقوع می‌پیوندد. در زمان اکرانه، اهورامزدا، روشنایی بی‌پایان است و بر اساس کتاب بن‌دهش، دانایی و نیکی اهورایی پیراهنی است که اهورا به تن می‌کند. این پیراهن را دین می‌گویند. زمان دوام این پیراهن بی‌نهایت است. زیرا از زمانی که اهورا بوده، خیر و دین اهورا وجود داشته و همیشه خواهد بود. اما وقتی که دوران ستیز بین اهورا و اهریمن به وجود می‌آید، زمان کرانه‌مند ساخته می‌شود. در واقع اهورا برای این‌که بتواند پیروز شود، زمان کرانه‌مند یا زمان محدود را می‌آفریند و این زمان را به یاری «امشاسپندان» و فرشتگان می‌سازد. بنابراین، ماهیت این زمان آئینی

است و همه واحدها و اجزاء آن از قبیل سال و ماه و روز و ساعت، نمونه‌های مینوی دارد. بدین ترتیب، هر لحظه از این زمان دارای کیفیتی خاص است و توالی مراسم آئینی، مظهر تکرار حقایق مینوی است. «فروهر»ها که در مبارزه با اهریمن به اهورا کمک می‌کنند، زمان اکرانه را به زمان کران‌مند در دوران جنگ بین اهورا و اهریمن منحرف می‌کنند و پس از پیروزی بر اهریمن و پاکسازی جهان از آلودگی اهریمن، زمان کران‌مند دوباره به زمان اکرانه بازگردانده می‌شود. این بازیابی ابدیت در واقع هدف زمان است و این نوع زمان، محتوایی اخروی و معادی دارد. زمان در اندیشه ایران باستان به علت این که جوهر اهورایی دارد، وجودی است همه بعدی و به خاطر همین حضور همه بعدی زمان است که زمان اکرانه یا نامحدود می‌تواند خودش را هر بار در صورتی نو بنمایاند و در هر ظهور خویش، تمام حضورش را جلوه‌گر کند و در هر لحظه بارقه‌ای از ابدیت خویش را جلوه‌گر نماید. این ارتباط لحظه و ابدیت یا جزء و کل، یکی از صفات بارز زمان اساطیری و آئینی است.

در واقع، در ایران باستان، زمان ظاهری دارد و باطنی. باطن زمان، زمان اهورایی نامحدود است و ظاهر آن زمان، تقویمی و محدود. باطن بی‌کرانه زمان پس از پیروزی اهورا بر اهریمن، تفوق خیر بر شر به اهورا بازمی‌گردد.

چنان‌که اشاره شد، در نزد فلاسفه یونان مثل افلاطون و ارسطو، با این‌که زمان ماهیت دایره‌وار دارد اما فاقد بعد اسطوره‌ای است. در حقیقت، زمان از بعد اسطوره‌ای خود جدا شده است. در تفکر یونانی، زمان به زمان ناسوتی تنزل می‌کند و بیشتر به زمان کون و فساد نزدیک می‌شود. البته برخی از فلاسفه یونان مثل فیثاغورث و رواقیون معتقد بودند که یک نوع تسلسل بر همه هستی حاکم است و زمان در واقع، بازگشت دائمی همه وقایع و همه افراد و اشخاص است. در



آذین گل‌سرخ کلیسای نوتردام پاریس

حالی که ارسطو معتقد به بازگشت ابدی انواع بود اما به بازگشت ابدی افراد اعتقادی نداشت. در نگاه ارسطو، زمان به گونه‌ای است که نمی‌تواند اتفاق نویی در آن رخ بدهد، چون همه چیز تکرار می‌شود. شاید به همین دلیل است که یونانیان نتوانستند معنای تاریخ را بدان‌گونه که در عصر جدید مطرح شده پدید آورند. زمان در نگاه یونانیان مربوط به زمان و نظام کیهانی است، و از یک نظر، اثر و تجلی این نظام به‌شمار می‌رود. نظامی که یونانیان آن را «کاسموس» می‌خواندند. در حقیقت، این نظام خلل‌ناپذیر است و همواره آغاز می‌شود و در اصل هیچ چیز تغییر نمی‌کند و این چیزها همیشه همان هستند که بوده‌اند. رواقیون می‌گفتند: زندگی ما امری استثنایی نیست بلکه ما هزاران بار بوده‌ایم و هستیم و باز هم خواهیم بود. آن‌ها نتیجه می‌گرفتند که چون قوانین حاکم بر هستی آدمی و هیات

نجومی عالم تغییرناپذیر و نظام کیهان فناپذیر است، بهترین شیوه آن است که انسان به آن تن بدهد و همه چیز را بپذیرد.

در آغاز تفکر یونانی، یعنی قبل از این که فلسفه ظهور کند، به قول هایدگر، زمان، بخش وجود است. در پایان این دوران تفکر یونانی، این زمان به نظامی ملال‌انگیز تبدیل می‌شود که در پس‌گردش آن هیچ اشارت تازه‌ای وجود ندارد، مگر تکرار خستگی‌ناپذیر وقایع همیشگی.

آئین تائوئیسم، آئینی است که در تفکر چین باستان ریشه دارد. در نگاه تائوئیسم کهن یا لانوتسه (حکیم چینی قرن ششم و پنجم قبل از میلاد)، زمان ارتباط نزدیکی با خود مفهوم تائو دارد و چنان که می‌دانیم، تائو هم راه است و هم مقصد، هم مبدأ است و هم طبیعت. در اصل هیچ نیست و خلا است. زمان خالص تکرار ابدی، همانی است که بوده است و نوعی زمان بی‌زمانی است. مهم‌ترین صفت این زمان ابدی یا «تکرار ابدی همان» در نگاه تائوئیستی این است که زمان همان ثابت است: ثبات تقسیم‌ناپذیر، یکسان، یکرنگ و با یک جوهر. در واقع، ماهیت ثابت و پایدار زمان که قبلاً اشاره کردیم، لحظه‌ای ابدی فرض می‌شود. یعنی زمان می‌تواند دورانی و دوری باشد اما در اصل مدتی است ثابت و لحظه‌ای است که در اصل خودش تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد.

زمان در ادیان و آئین‌ها

در نگاه دینی یهود و مسیحیت، زمان جنبه دورانی و دایره‌وار خود را از دست می‌دهد و مبدل به زمان افقی و خطی می‌شود. در دین یهود، احکام الهی در زمان تاریخی نازل می‌شوند. یعنی تاریخی معین و مکان معین و مشخص دارند. البته نمی‌توان گفت که همه جنبه‌های اساطیری خود را از دست داده‌اند، بلکه در واقع از نمونه‌های ازلی و قابل تقلید تبعیت می‌کنند،

اما زمان نزول وحی در تاریخ است. داریوش شایگان به نقل از میرچا الیاده در کتاب «بت‌های ذهنی و خاطره ازلی» می‌نویسد: «زمان بعد جدیدی می‌یابد و مبدل به اتفاق مهم و نادر و کم‌یاب می‌شود که قابل برگشت نیست. نادر و استثنایی بودن این حوادث در این است که در زمان کنونی قابل تکرار نیستند. از این رو اهمیتی تاریخی دارند»^{۱۱}. در ایران قدیم نیز چنان که گفته شد، با این‌که زمان وجه دورانی و مستدیر دارد اما تکرار نمی‌شود. از این رو زمان هیچ‌گاه بعد تاریخی نمی‌یابد زیرا از آغاز تا پایان، زمانی آئینی است که واحدهای آن مرتبط با حقایق مینوی است و به علت اتصال مدام واحدهای زمانی به «امشاسپندان» و فرشتگان و ایزدان، زمان واقعی مستقل از محتوای اساطیری‌اش نمی‌یابد. در دین یهود، برعکس، برای وقایع تاریخی ارجح و ارزش خاصی قائل می‌شوند و وقایع به جای این که به صورت حوادثی مستتر در ادوار بی‌در پی کیهانی جلوه کنند، به شکل یک سلسله از تجلی‌های مثبت و منفی درمی‌آیند که هر یک ارزش خاص خود را دارد. ارزش آنان را نزول و دخالت مستقیم خود «بیهوه» تعیین می‌کند. جوهر زمان به جای این که از واقعه‌های ازلی و ورای تاریخ نشأت بگیرد، از اتفاق تاریخی که همان دخالت مستقیم «بیهوه» در موقع معینی از زمان است به وجود می‌آید. چنین وضعیتی را، وان دالتو (محقق هلندی) به تنهایی خدا نسبت می‌دهد و می‌گوید: «چنین خدایی که از ازل تا ابد پابرجاست و قبل از آن‌که چیزی پدید آید موجود بوده و بعد از آن‌که همه چیز از میان برود باز وجود خواهد داشت باید خدایی تنها باشد»^{۱۱}. در مسیحیت نیز زمان صورتی خطی دارد و دو انتهای این زمان متناهی است. سناریوی زندگی بشر و تکامل او بین این دو انتهای متناهی ظاهر می‌شود و در این زمان خدا حاکم است. در اینجا نیز مانند دین یهود، جهت زمان برگشت‌ناپذیر و معطوف به یک غایت است. در این شرایط، عالم نیز در زمان تاریخی پدید

می‌آید. در حالی که در مذهب ایران باستان، آغاز زمان واقعه‌ای ورای تاریخی است که اهورامزدا را به مبارزه می‌طلبد. در مسیحیت، آغاز زمان تولد مسیح در تاریخ است. خدا در تاریخ ظاهر می‌شود و زمان نه مانند هند، دورایی است و نه مثل ایران باستان، آئینی. از طرف دیگر، به زمان اسلامی نیز که در آن لحظات تجدد فیض رحمانی و فیض دائمی حضرت حق حضور دارد شباهتی ندارد، بلکه واقعیتی است تاریخی که در آن خدا جلوه می‌کند. در حقیقت، از دل همین زمان است که نگاه تاریخ‌انگار مدرن پدید می‌آید و از همین منشأ تفکر است که تاریخ‌انگاری جانشین معاد‌انگاری می‌شود.

همین نگاه خطی به زمان که در بینش یهودی و مسیحی وجود دارد، در حالی که از حالت زمان مستدیر و اسطوره‌ای عدول می‌کند و دور می‌شود، زمینه‌ساز نگاه ناسوتی صرف به زمان می‌گردد که در دل آن اندیشه ترقی و پیشرفت و اصل ترقی نهفته است. در عصر روشنگری و در فلسفه فیلسوفان روشنگری این اندیشه ترقی به‌طور جدی مطرح می‌گردد. اعتقاد اندیشه‌ورزان ترقی به آن است که هر چه در دل زمان جلو برویم، بشر پیشرفت و ترقی بیشتری می‌کند و به واسطه این پیشرفت و ترقی (مفهوم مادی رفاه و ترقی) انسان فردایی بهتر از امروز و امروزی بهتر از دیروز خواهد داشت. این نظریه پیشرفت و اصل ترقی توسط فیلسوفانی چون اسپینگلر، برگسون، فوکو، هایدگر، مارکوزه، آدورنو و ورکهایمر مورد انتقاد جدی قرار گرفته و انکار شده است. امروزه ما شاهد عدم اعتقاد به اندیشه ترقی و انتقاد نام و تمام از این درک خطی از زمان هستیم. البته نمی‌توان گفت که زمان اسطوره‌ای یا مستدیر احیاء شده است، اما بدون شک از طرف این اندیشمندان مدرن، مفهوم کمی زمان به‌طور جدی مورد انتقاد قرار گرفته است.

زمان مستدیر و هنر مقدس

چنان که قبلاً اشاره شد، در بسیاری از فرهنگ‌های اساطیری، اعتقاد بازگشت به عصر طلایی و رجعت بشر به این زمان و روزگار وجود دارد. این عصر طلایی چه ویژگی‌هایی دارد؟ در فرهنگ ایران باستان به این عصر «روز پره» می‌گفتند: پریروز، روز دیدار پری، روزی که انسان پریان و فرشتگان را می‌دیده است: آن روز عصر طلایی بوده است. تقسیم‌بندی این اعصار اساطیری، با تقسیم‌بندی امروزی ما از زمان به صورت پریروز، امروز (روز ما)، فردا (عصر فرد آمدن، جدا شدن از جمع و خلاف آمد و عادت جمع حرکت کردن) و پس فردا مشابهتی عجیب دارد. وقتی این فردآمدگان اندک‌اندک مجتمع می‌شوند، عصر پس‌فردا آغاز می‌شود که دوباره پیدایش همان امت واحده یا عصر پریروز باشد. همه ادیان شرق، مذاهب و آئین‌های شرقی قائل به این‌گونه ادوار و چنین رجعتی بوده‌اند. هنگامی که یک فرهنگ به چنین عقیده‌ای قائل باشد که زمان بازمی‌گردد و یک دور به پایان می‌رسد و دور دیگری آغاز می‌شود، ناگزیر باید به زمان مستدیر گرایش پیدا کند. در اعتقادات مسلمانان همواره خالق آدم به او، این عهد را یادآوری می‌کند که «شما را به سروری زمان می‌رسانم». چگونه ممکن است انسان بدانجا برسد که زمین را به ارث ببرد؟ این، چه تأویل و توجیهی دارد؟ به نظر من، جز این که زمان به پایان برسد و یک دور پایان بگیرد و دور دیگری آغاز شود که بر سنن اولیه منطبق باشد تأویلی نخواهد داشت. بر همین اساس است که پیروان همه آئین‌ها منتظرند تا کسی بیاید. پیروان آئین مهر منتظر «بهرام ورجاوند» هستند، پیروان آئین زرتشت به انتظار «سوشیانس» هستند، مسیحی‌ها به انتظار رجعت «عیسی مسیح»، کلیمی‌ها به انتظار «مشیا» و مسلمانان در انتظار صاحب‌الزمان (عج) هستند. آیا این انتظار برای چیست؟ آن‌ها بیاند چه بکنند؟ یا بهتر است بگوییم او

باید چه کاری انجام دهد؟ عدل و داد را در جهان برقرار کند؟ چگونه ممکن است عدل و داد در جهان حاکم شود؟ یک آئین را بر تمام جهان حاکم کند؟ تمام کثرات را از بین ببرد؟ چگونه می‌توان چنین کرد؟ جز این نیست که ما به این نکته قائل باشیم که این ادوار به پایان می‌رسد و دور دیگری آغاز می‌گردد. این اعتقاد وقتی که در هنر متجلی می‌شود، فرم هنری نیز مستدیر می‌شود و خواه و ناخواه هنر هم مستدیر می‌گردد. بدین صورت که همه هستی، در عین تبعیت از قانون ادواری، بلاانقطاع در شرایط تغییر و تحول است و همه چیز او پیرامون مرکزی واحد که قابل ادراک نیست تصور می‌یابد. از این جهت، هر که حرکت مستدیر و زمان مستدیر را درک کرد می‌تواند مرکزیتی را که ذات و جوهر آن حرکت است تمیز دهد. هدف چنین هنری، وفق و سازش یافتن با این ضرباهنگ کیهانی است. چنانکه تیتوس بورکهارت در کتاب هنر مقدس گفته است: «استادی در این هنر به ساده‌ترین تعبیر عبارت است از توانایی ترسیم دایره‌ای کامل، و بدین سان هم وجود و یگانه شدن به‌طور ضمنی با مرکز آن دایره که در وصف نمی‌گنجد و خارج از امکان بیان است»^{۱۲}.

یکی از وظایف هنر در آئین‌هایی که به زمان مستدیر اعتقاد دارند این است که انسان را از زمان کنونی و حال جدا کند و او را از وضعیت فعلی منقطع کرده و به سپهر دیگر ببرد. باور بهشت و ظهور را به او القا کند و به نوعی رجعت باشد. این‌گونه هنر بدون شک از فرم‌های مستدیر و مقدس بهره می‌گیرد. حال چرا این‌گونه فرم‌های نشأت گرفته از تفکر ادواری زمان بر مخاطب خود تأثیر می‌گذارند؟ زیرا آن‌ها مظهر جمال هستند. جمال اسم حضرت حق است. این مظهر به آن ظاهر دلالت می‌کند. در حقیقت، عشق مجازی دلالت بر عشق حقیقی می‌کند. به همین دلیل که در هنرهای سنتی، انتزاع در حد وفور یافت می‌شود. فرم‌های مستدیر چنین تأثیری دارند، با این تفاوت که

چون مجرد و انتزاعی‌اند به شهوات و مادیات عنایت نمی‌کنند. بلکه دعوتی به عقل مجردند که عبارت باشد از جهان غیب و حق.

هر آنچه خدای تعالی می‌آفریند به شکل دایره است: آسمان مدور است، باد وقتی به حد اعلای قدرت و توان خود می‌رسد چرخ می‌زند و به گردباد تبدیل می‌شود. پرندگان، آشیانه‌هایشان را به شکل دایره می‌سازند، ما فضاهای معماریمان را به سان آشیانه‌های پرندگان در حول یک مرکزیت واحد می‌سازیم. حتی کعبه که یکی از کهن‌ترین حرم‌ها است، چهارگوشه (رکن) دارد که رو به سوی مناطق اصلی آسمان است و رابطه ناگسستنی با گردش آسمان دارد. طواف مسلمانان به دور آن به تعداد ۷ بار، به تعداد افلاک یا حلقه‌ها و دایره‌های آسمان صورت می‌گیرد و الگوی اعلای کعبه در آسمان قرار دارد که فرشتگان به دور آن طواف می‌کنند. چهارگوش معماری مقدس ما نیز نمودار رمزی سرشت آسمان است. چرا که ضرباهنگ دور آسمان که در مکان به شکل مربع تثبیت می‌شود به مستقیم‌ترین شکل نشانگر قانون آسمانی است. در معماری مسیحی نیز، شاکله اساسی بنا را در دایره محصور می‌بینیم. در حقیقت، دایره نماد تمامیت فضا و هستی و نیز ادوار آسمانی است و تقسیمات طبیعی این دور آسمانی در آن بازنمایی شده است.

هنر مستدیر یا هنر مقدس را باید با حکمت خودش تاویل کرد. امروزه دیگر آتش هنر مقدس در جهان کنونی در نمی‌گیرد و تأثیر نمی‌کند، زیرا جهان نقش خودش را اعراض کرده است. از وقتی که اندیشه رنسانس، نخست در هنر و سپس در فلسفه و در ادبیات، از تفکر ادواری هستی دوری گزید، هنر، معماری و تفکر مستدیر نیز از میدان بیرون رفت و اندیشه ترقی و پیشرفت و فرهنگ زمان خطی غلبه کرد. البته در پاره‌ای نقاط همین هنر خطی غرب، زمانی که از خود اعراض کرد و به نفعی خودش پرداخت

گرایش‌هایی به فرهنگ سنتی پیدا کرده است. یکی از دلایل گرایش هنر پست مدرنیستی به هنرهای شرق و هنر مستدیر همین است. احیاء دوباره فرم‌های مستدیر نیازمند غلبه نفس مستدیر و مقدس بر هنر امروزی است. و اگر دوباره عقل مستدیر غلبه یابد و قول به ادوار در پرتو رجوع به ادیان بار دیگر شیوع پیدا کند، فرم‌های مستدیر که از قدیم به یادگار مانده‌اند دوباره احیاء خواهند شد. و این رمز گشوده خواهد شد که چگونه است وقتی به فضایی مثل مسجد شیخ لطف‌الله وارد می‌شویم و آن همه عظمت و حیرت ناشی از فرم‌ها و انتزاع‌ها را می‌بینیم که یک مجموعه جاودان را ساخته‌اند، احساسی غریب ما را به اصل و ریشه‌هایمان نزدیک می‌کند. چگونه است که چنین مجموعه‌ای از کاشی‌کاری تافضای معماری که دلالت بر زمان مستدیر دارد، یک انسان عادی و حتی یک انسان غیر شرقی را که قائل به ادوار نیست و از فرم و زمان مقدس چیزی نمی‌داند و حتی قائل به ظهور و رجعت نیز نیست، بی‌اختیار تحت تأثیر قرار می‌دهد!

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، درس‌های اسفار استاد مطهری، جلد دوم، انتشارات حکمت، ص ۱۸۲
- ۲- آموزش فلسفه، استاد محمد تقی مصباح یزدی، جلد دوم، ص ۱۴۹-۱۴۲.
- ۳- همان.
- ۴- همان.
- ۵- همان.
- ۶- چشم‌اندازهای اسطوره، میرچا الیاده، ترجمه جلال

ستاری، انتشارات طوس، ص ۵۸.

- ۷- رمزهای زنده جان، مونیک دیوبکور، ترجمه جلال ستاری، نشر مرکز، ص ۲۱.
- ۸- بت‌های ذهنی و خاطره ازلی، داریوش شایگان، ص ۱۴۴
- ۹- همان، ص ۱۴۵
- ۱۰- همان، ص ۱۷۱
- ۱۱- همان ص ۱۷۲
- ۱۲- هنر مقدس (اصول و روش‌ها)، تینوس بورکهارت، ترجمه جلال ستاری، ص ۱۲

منابع و مأخذ

- ۱- آموزش فلسفه، استاد محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات تبلیغات اسلامی
- ۲- بت‌های ذهنی و خاطره ازلی، داریوش شایگان، نشر مرکز
- ۳- حکمت معنوی و ساحت هنر، محمد مددپور، دفتر مطالعات دینی هنر
- ۴- اندیشه ترقی، سیدنی پولارد، ترجمه اسد پیرانفر، انتشارات امیرکبیر
- ۵- تاریخ ادب‌شناسی اجتماعی، توماس بارنرز، ترجمه: جواد یوسفیان، جلد اول، کتاب‌های جیبی
- ۶- چشم‌اندازهای اسطوره، میرچا الیاده، ترجمه: جلال ستاری، انتشارات طوس
- ۷- تجلی حقیقت در ساحت هنر، محمد مددپور، انتشارات برگ
- ۸- مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، جلال ستاری، نشر مرکز
- ۹- مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، سعید شیخ، ترجمه: مصطفی محقق داماد، انتشارات خوارزمی
- ۱۰- اسرار اساطیر هند: خدایان و ادبی، دکتر امیرحسین ذکریگو، انتشارات فکر روز
- ۱۱- تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ترجمه: عباس زریاب خویی، جلد اول، کتاب‌های جیبی
- ۱۲- هنر مقدس، تینوس بورکهارت، ترجمه: جلال ستاری، انتشارات سروش
- ۱۳- اسطوره، رویا، راز، میرچا الیاده، ترجمه: رویا منجم، انتشارات فکر روز.
- ۱۴- حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، استاد مطهری، انتشارات حکمت
- 15- Art & physics. Leonard Shalain. William Morrow & Co. 1991