

زمان از دیدگاه ملاصدرا و برگسون

امراه معین^۵

چکیده

زمان از جمله مهم‌ترین مسائل فلسفی است که بیشتر فیلسوفان درباره آن به تفکر پرداخته‌اند. در این نوشتار برآنیم تا بگوییم ملاصدرا و برگسون غیر از زمان متداول و عمومی که با حرکت مکانی سنجیده می‌شود و نوعی از کمیت است، به زمان دیگری نیز باور داشته‌اند. از دیدگاه ملاصدرا، این نوع از زمان ناشی از اعتقاد او به حرکت جوهری است که با عقل محض درک می‌شود، اما از منظر برگسون، این نوع زمان که «دیرند» نامیده می‌شود، از طریق شهود و به واسطه حالات نفسانی، درک پذیر است.

واژگان کلیدی

ملاصدرا، برگسون، زمان، حرکت، حرکت جوهری، دیرند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

E-mail: moein-54@yahoo.com

۵. استادیار دانشگاه شهرکرد.



مقدمه

زمان که از مسائل مهم فلسفی است، از آن روی اهمیت دارد که با بسیاری از مقولات الهی، انسانی و طبیعی در ارتباط است؛ مسائلی چون خلقت، علیت در نظام طبیعت و افعال انسانی و نیز سرنوشت انسان. در مسأله خلقت، فلاسفه با پرسش‌های بی‌شماری روبه‌رو بوده‌اند. برای مثال آیا خداوند که براساس تعالیم ادیان ازلوی و ابدی است، خلقت را در زمان انجام می‌دهد، یا اینکه فعل خداوند ازلوی است و به همین‌رو زمان نیز به‌عنوان یکی از مخلوقات او ازلوی است؟ آیا جهان حادث است؟ اگر خداوند را قدیم بدانیم، آیا مراد از آن قدیم زمانی است، یا نوع دیگری از آن منظور است؟ آیا اشیا در زمان واقع‌اند؟ به سخنی دیگر، ازسویی آیا زمان واقعیتی مستقل از اشیای مادی است و اشیا در بستر آن جای می‌گیرند؟ از سویی دیگر، اشیا چون در زمان هستند، تابع اصل علیت‌اند و بنابراین نوعی از موجبیت در آنها وجود دارد، ولی از آنجاکه انسان می‌تواند مطابق قوانین درونی و وجدانی خود عمل کند و برخی از افعال او تحت تأثیر هیچ امر خارجی نیست، آن افعال نیز تابع اصل علیت نیستند و درنهایت می‌توانند خارج از زمان قرار گیرند. از همین‌جا پرسش دیگری مطرح می‌گردد: آیا زمان خصوصیت امور عقلانی و وجدانی نیز هست؟ آیا می‌توان در مورد امور روحانی و نفسانی و درنهایت درباره خداوند قائل به زمان شد؟ بی‌شک به پرسش‌هایی از این دست از سوی متفکران، اهمیت مفهوم و حقیقت زمان را می‌نمایاند.

به‌دلیل دشواری‌هایی که در این مفهوم وجود داشت، برخی از فلاسفه زمان را امری موهوم پنداشتند و کسانی دیگر نیز بودند که برای آن واقعیت خارجی قائل شدند. فیلسوفان پیش از سقراط دو دسته بودند: برخی مانند پارمنیدس و زنون شاگرد او منکر واقعیت زمان شدند و سپس به واقعیت غیرزمانی امر مطلق باور یافتند. از سویی دیگر، هراکلیتوس ذات هر چیز را صبرورت و زمان می‌دانست. افلاطون نیز قائل به دنیای معقول و محسوس بود و دنیای معقول را بیرون از زمان می‌شمرد و زمان را نیز مربوط به دنیای محسوس. البته او



نوعی معقولیت نیز برای زمان تصور نمود؛ بدین بیان که تصور نفس و تصور زمان را یکی شمرد و نفس و زمان را هم آغاز انگاشت. (وال، 1375، ص 294).

ارسطو زمان را بیشتر از نظر طبیعیات تعریف می کرد و آن را با حرکت مربوط می ساخت. او زمان را مقدار حرکت از حیث تقدم و تأخر می دانست؛ باوری که بعدها در میان پیروانش غالب شد و حتی فیلسوفان مسلمان تا زمان ملاصدرا تا حد زیادی تحت تأثیر ارسطو قرار گرفتند.

آگوستین از متفکران و فلاسفه قرون وسطی (430 - 354) که به فلسفه نوافلاطونی قائل بود، در مورد زمان دیدگاه‌هایی نوین داشت؛ بدین بیان که او نیز مانند افلاطون معتقد بود زمان با نفس بستگی دارد و در نفس است و همچنین در مورد زمان باید بیشتر به زمان حال توجه کرد و نه به زمان گذشته و آینده. آگوستین به ماهیت معماگونه زمان اشاره می کند و می گوید: «روح من از شناختن این معما درمانده است و آن گاه که درباره زمان فکر می کنم، می بینم که چیزی نمی دانم، اما وقتی در آن خصوص فکر نمی کنم، به خوبی می دانم که چیست.» وی درباره مسأله خلقت نیز معتقد است خلقت با زمان همراه است؛ بدین معنا که «زمان با خلقت به وجود می آید و قبل از آفرینش، زمانی وجود نداشته است. دلیل این امر آن است که زمان دربردارنده تغییر است و فقط مخلوقات اند که تغییر می کنند؛ در حالی که خدا همیشه به همان صورت باقی می ماند. پس زمان و خلقت با یکدیگر به وجود آمدند و قبل از خلقت، زمان نبوده است.» (ایلخانی، 1380، ص 116).

ابن سینا در مباحث زمان همچون ارسطو بر این باور بود که زمان مقدار حرکت اشیاست. او معتقد «به حرکت وضعی افلاک بود و این نوع حرکت را اولاً حرکت ارادی و ثانیاً حرکت دُوری به شمار می آورد و به همین دلیل حرکت دُوری را کامل ترین حرکات می دانست و زمان را مقدار حرکت وضعی فلک به دور خود تعریف می کرد.» (ابن سینا، 1375، 234 - 230) وی حرکت و دگرگونی را نوعی عرض می شمرد و زمان را نیز از مقوله کم متصل می دانست؛ مقوله ای که با دگرگونی ها و تغییرات سنجیده می شود. (همان، ص 291).

ملاصدرا چنان که خواهیم گفت، ابتدا در این چهارچوب می اندیشید. براساس فلسفه سنتی ارسطویی در اسلام که تفکر ملاصدرا تا حدی از آن مایه گرفته، زمان این گونه تعریف



می‌شود: مقدار حرکت مشهود بر حسب تقدم و تأخر یا مقدار حرکت ذوری بر حسب تقدم و تأخر و نه بر اساس فاصله. فیلسوفان مشایی پیرو ارسطو فرض می‌کنند حرکت - که با مفهوم زمان ارتباطی نزدیک دارد - در مقوله جوهر روی نمی‌دهد. برای آنکه بتوانیم بگوییم شیء معینی مسافتی را طی می‌کند، یا برای مدتی معین دوام می‌آورد، آن شیء باید قبل و بعد از حرکت یا پس از انقضای آن مدت معین، هویت خود را حفظ کند. شیء قبل از حرکت چنانچه هویت خود را حفظ نکند، غیر از شیء پس از حرکت خواهد بود.

سیر تفکر در مورد زمان پس از قرون وسطی در میان فلاسفه قائل به اصالت تجربه و اصالت عقل، در غرب جریان داشته و دیدگاه‌های مختلفی در این باب شکل گرفته است. همان‌گونه که این فلاسفه با نگاهی جدید به مسائل فلسفی می‌پرداختند، در مورد زمان نیز دیدگاه‌هایی نوین داشتند. کسانی مانند توماس هابز، گاساندی، نیوتن، لایب‌نیتس، کانت، هگل، برگسن، وایتهد و هایدگر از جمله مهم‌ترین فیلسوفانی‌اند که درباره زمان به طور مستقل اندیشیده‌اند.¹ نگاه این فلاسفه با یکدیگر متفاوت است، اما در بیشتر آنان نگاه معرفت‌شناسانه - که از دستاوردهای فلسفه جدید است - غلبه دارد. توضیح آنکه، فلاسفه جدید به‌خصوص پس از کانت به ماهیت زمان از نظر شناخت‌شناسی پرداخته و اهمیت زمان را در میزان شناخت انسان از واقعیت‌های خارجی و وقایع نفسانی مورد توجه قرار داده‌اند. کانت در دو بخش از فلسفه خود به زمان توجه بسیار نمود: یکی حسیات استعلایی و دیگری تحلیل استعلایی. در بخش اول، زمان و مکان صورت‌های شهود حسی تلقی می‌شوند که هرچه در قالب این صورت‌ها قرار گیرد، می‌تواند قابل شناخت باشد. در بخش دوم نیز ارتباط زمان با قوه تخیل، برای تطبیق مقولات فاهمه و پدیدارهای حسی مورد استفاده قرار می‌گیرد.²

هایدگر فیلسوف معاصر اعتقاد دارد فهم گذشتگان از زمان نوعی فهم متداول است. او بر این اساس می‌گوید این فهم، از ارسطو تا برگسون ادامه داشته و ما باید بر این تفکر غلبه کنیم.³ در این نوشتار می‌کوشیم بین نظر ملاصدرا که مبدع نظریات جدید در فلسفه اسلامی است و نظر هانری برگسون - از فلاسفه فرانسوی قرن نوزدهم و بیستم - که دیدگاه‌های جدیدی در مورد زمان دارد، مقایسه‌ای صورت پذیرد تا نشان داده شود هر دو فیلسوف غیر از



زمانی که در پدیدارهای حسی وجود دارد و با حرکت اندازه‌گیری می‌شود، به انواع دیگری از زمان نیز قائل‌اند.

نظر ملاصدرا در باب زمان

ملاصدرا در اسفار اربعه دو طریقه معروف برای اثبات حقیقت زمان بیان می‌دارد: «یکی روش طبیعیان که براساس حرکت و سکون و مشاهده حرکات درنور دیده شده از مسافت به زمان می‌رسند و دیگر روش الهیین که براساس حدوث و قدم و تأخر به مسأله زمان می‌پردازند.» (ملاصدرا، 1381، ج 3، ص 91). اما سرانجام وی روش اصلی خود را چنین می‌داند: «بحث حدوث و قدم جزء مباحث الهیات است و آن نیز از عوارض موجود بما هو موجود است... در مباحث حدوث و قدم و به‌خصوص درمبحث تقدم و تأخر، انواع تقدم و تأخر را بیان کرده‌اند و تقدم و تأخر زمانی را در آنجا بیان نموده‌اند.» (مطهری، 1371، ج 2، ص 190). او پس از بیان تقدم و تأخر به توضیح ملاک قبلیت و بعدیت در اشیا می‌پردازد و می‌گوید: ملاک قبلیت و بعدیت باید ذاتی اشیا باشد نه امر عرضی، و آن باید مانع اجتماع اشیا از لحاظ تقدم و تأخر باشد. (ملاصدرا، پیشین، ص 97).

صدرالمتألهین در این مسأله با فلاسفه پیشین از خود هم عقیده است: «زمان حقیقتی است نوشونده و بی‌قرار که به واسطه حرکت، عارض بر اجسام می‌شود.» او ابتدا این دو ویژگی را برای زمان می‌پذیرد که «زمان» امری «تقسیم‌پذیر» و از قبیل کمیات است و با حرکت رابطه‌ای ناگسستنی دارد. این دیدگاهی است که از نظر او استدلالی طبیعی بر وجود زمان است. این‌سینا معتقد بود زمان مفهومی طبیعی است که بر اثر حرکت، بر اجسام عارض می‌شود. زمان از نگاه او مفهوم ماهوی دارد. (اکبریان، 1386، ص 163). اما ملاصدرا روش دیگری برای اثبات زمان پیشنهاد می‌کند و آن راه مابعدالطبیعی است. بر این پایه، در بخش حدوث و قدم اقسام تقدم و تأخر بیان می‌شود که یکی از آنها تقدم و تأخر زمانی است که متقدم و متأخر نمی‌توانند باهم در یک‌جا جمع شوند. از همین جاست که او درمی‌یابد این نوع از تقدم و تأخر از ذات اشیا نشئت می‌گیرد و آن چیزی که باعث آنها می‌شود، همان زمان است.



بنابراین تفاوت اساسی نظر ملاصدرا با پیشینیان در باب حقیقت زمان، در این است که از دیدگاه اسلاف ملاصدرا زمان با حرکت به وجود می‌آید و اگر حرکت نباشد، زمان هم نیست. بنابراین زمان ضروری‌الوجود نیست؛ چراکه تابع حرکت است. در نتیجه زمان امری عرضی است. (عابدی شاهرودی، 1380، ص 29). اما از منظر وی، زمان و حرکت و موجود جسمانی از وجود واحدی برخوردارند. او دو گانگی میان حرکت و زمان را رد می‌کند؛ چنان که حرکت و زمان را برای موجود مادی عرضی خارجی نمی‌داند.

از دیدگاه صدرا، تعریف زمان بر مبنای وجود بنا شده و جز از آن طریق فهم‌پذیر نیست. بنابراین زمان، یک مفهوم به معنای طبیعی نیست که تابع حرکت باشد، بلکه این زمان طبیعی است که فرع زمان وجودی است و این مسأله‌ای ما بعدالطبیعی می‌باشد. (اکبریان، 1386، ص 164). این مطلب آن هنگام دانسته می‌شود که دریابیم وجود سیال در تفکر او معنایی ویژه دارد. وجود از دیدگاه وی به وجود ثابت و سیال تقسیم می‌شود. مراتب تشکیکی حقیقت وجود چیزی جز تجلیات و ظهور حقیقت وجود نیست و تمام عالم از مراتب عالی تا اشیای مادی، از حیث ما بعدالطبیعی واحد است. (همان، ص 166).

تفاوت میان «حقیقت زمان» و «مفهوم آن»

در دیدگاه ملاصدرا بین حقیقت وجود زمان و مفهوم زمان تفاوت وجود دارد. منظور از حقیقت وجود زمان، همان حقیقت وجود سیال است که نه ماهیت دارد و نه ماهیت است، بلکه باید آن را با ادراک حضوری درک کرد. این حقیقت تحت جوهر و کم و کیف هیچ‌یک از مقولات و اجناس و انواع قرار نمی‌گیرد. (ملاصدرا، 1381، ج 3، ص 133).

از نگاه او، «چون همه چیز تحت سیطره حقیقت وجود است، زمان نیز از این قاعده مستثنا نیست... معرفت حضوری، در درک زمان به این معنا دخالت تام و تمام دارد و معرفت استدلالی و تفکر از درک آن عاجز است.» (اکبریان، 1386، ص 167). اما چگونه باید حقیقت وجود زمان را حضوراً درک کرد؟ درک این حقیقت غیر از تصور زمان بوده و تصور زمان نیز غیر از اعتبار عقلی آن است. تصور زمان نشان‌دهنده حقیقت وجود زمان است، اما در حد یک روزنه مفهومی؛



مانند اینکه ما از ذات خود که حضوراً آن را درک می‌کنیم، مفهومی نظیر «من» می‌سازیم و آن را روزنه حصولی برای این حضور قرار می‌دهیم. (همان، ص 171 و 172). ارسطو زمان را مفهومی حسی - تجربی می‌داند (همان، ص 174)، اما ملاصدرا برخلاف وی و اتباعش زمان را در خارج با تحلیل‌های عقلی اثبات می‌کند، نه با ادراکات حسی و درونی. بحث در مورد زمان کاملاً فلسفی و ما بعدالطبیعی است، نه بحثی در قلمرو علوم طبیعی و ادراکات تجربی. ملاصدرا اعتبار عقلی بودن زمان را به صورت‌های مختلف بیان داشته؛ از جمله می‌گوید: اعتبار زمان، اعتباری عقلی است و عروض آن به هیچ‌رو مانند عروض اعراض، بر شیء خارجی نیست، بلکه زمان از عوارض تحلیلی جسم است. (ملاصدرا، 1381، ج 3، ص 141).

زمان و حرکت جوهری

ملاصدرا در برابر نظریه سنتی حرکت، نظریه حرکت جوهری را مطرح می‌کند. از نگاه او، براساس فیضان وجود از مطلق، این عالم جریانی پویاست که پیدایش و فنای آن هر لحظه تکرار می‌شود. درواقع جوهر را وجودی ثابت فرض کردن، ما را از درک سیال بودن عالم در سطح ما بعدالطبیعی بازمی‌دارد. حرکت جوهری یکی از ابداعات مهم صدرایی است. او بر آن است که حرکت از ذات اشیا برمی‌خیزد، نه اینکه امری عارضی باشد. یکی از دلایل او بر حرکت جوهری این است که چون عرض در وجود خود تابع جوهر است، در حرکت خود نیز تابع جوهر است و چون حرکت عرضی داریم، به طریق اولی حرکت جوهری نیز داریم. از دلایل دیگر او بر حرکت جوهری، دلیلی است که «مبتنی بر شناخت حقیقت زمان است. او معتقد است هر موجود مادی، زمانمند و دارای بعد زمانی است و هر موجودی که دارای بعد زمانی باشد، تدریجی‌الوجود است. نتیجه آنکه وجود جوهر مادی، تدریجی یعنی دارای حرکت خواهد بود.» (مصباح یزدی، 1362، ص 335 و 336). ملاصدرا بر این باور است که در حرکت جوهری هویت سیال شیء بعد و قبل از حرکت باقی می‌ماند، از این رو طبیعت پیوسته تجدد می‌یابد و اشیایی که به‌ظاهر ساکن‌اند، از منظری دیگر در حرکت‌اند.



صدرالمتألهین زمان را بُعد چهارم اشیا می‌داند. (عابدی شاهرودی، 1380، ص 79) از منظر وی، او زمانمندی اجسام - همانند مکان‌بندی آنها - نشانه نوعی امتداد در هستی آنهاست. نکته مهم در اندیشه ملاصدرا درخصوص زمان این است که او در این باب با فلاسفه گذشته و حتی دانشمندانی نظیر نیوتن هم عقیده نیست. بدین بیان، «نیوتن اعتقاد داشت که زمان جریانی است ازلی و ابدی [و] همچون رودی است بی‌آغاز و بی‌پایان که مستقل از جهان و ماده در بستر خود جریان دارد و چه موجودات باشند و چه نباشند، چه ماه و خورشید بگردند و چه نگردند و چه ما بیدار باشیم و یا خواب، او همچنان بی‌هیچ سکون و قراری می‌گذرد و دقایق و لحظات را پشت سر هم می‌نهد... کاملاً امکان داشت که خداوند جز مکان، مخلوقی نداشته باشد و این زمان برای همیشه تهی و محتوا بماند.» (سروش، 1369، ص 43)

اما ملاصدرا با توجه به سنت فلسفه اسلامی می‌کوشد غیر از زمانی که در موجودات مادی وجود دارد، به انواع دیگری از زمان نیز قائل شود. او ابتدا از استاد خود میرداماد چنین نقل می‌کند: «ارتباط ثابت با ثابت، سرمد است؛ ارتباط ثابت با متغیر، دهر است و ارتباط متغیر با متغیر نیز زمان.» منظور ایشان از اولی رابطه خداوند است با اسما و علم خود و مراد از دومی رابطه علم ثابت اوست با معلومات متغیرش و سومی نیز رابطه معلومات اوست با دیگر معلومات در معیت زمانی. (ملاصدرا، 1381، سفر اول، ص 147 و 148).

تقسیمات سه‌گانه زمان از دیدگاه فلاسفه را می‌توان با سه نشئه وجودی (از نگاه ملاصدرا) تطبیق کرد: نشئه دنیا که ویژگی آن حرکت و تغییر است و با حس درک می‌شود؛ نشئه دوم عالم برزخ است که با خیال قابل درک است و نشئه آخر نیز آخرت است که در فراسوی طبیعت و ماده واقع است و با عقل محض درک می‌گردد.

از منظر ملاصدرا، هر چند عالم جسمانی در تجدد و حرکت دائم است، بی‌شک بر خداوند به‌عنوان وجودی بسیط هیچ اثری ندارد. درواقع خداوند از هر نوع تباین و کثرتی بری است و در عین حال با هر زمان و مکانی نیز همراه است.⁴



زمان در دیدگاه برگسون

برگسون فیلسوف فرانسوی در خصوص زمان نظریات مهمی بیان داشته که متأثر از جایگاه فکری و دیدگاه فلسفی اوست. وی پس از انتقادات کانت به روش‌های ریاضی و استدلالی دکارت و پیروان او، بدین نتیجه رسید که روش علمی و زیست‌شناسی را در فلسفه برگزیند. در دیدگاه او، «سخن از اثبات نبود، بلکه بیشتر نظر به نشان دادن بود... فلسفه، علم بود؛ منتها از دید دکارت علم به معنای ریاضی، ولی از دید برگسون علم، علم حیات بود که فلسفه باید از آن پیروی می‌کرد.» (برگسون، 1368، ص 8).

برگسون در کتاب *داده‌های بی‌واسطه وجدان*، میان دو صورتی که کانت آنها را با نام‌های فضا و زمان مطالعه کرده بود، جدایی افکند، یا به بیانی دیگر فضا را صورت دانست و زمان را واقعیت؛ بدین معنا که فضا را ساخته و پرداخته ذهن انسان، و زمان حقیقی (دیرند) را عین واقع انگاشت. او در بیان فضا و زمان واقعی که دیرند باشد، نوعی زمان دروغین یا بدل زمان (زمان ریاضی) را جای داد. (وال، 1375، ص 374).

برگسون در کتاب‌های *تحول خلاق* و *پژوهش در نهاد زمان*، نظر خاص خود را در باب زمان حقیقی و تفاوت آن با زمان طبیعی بیان می‌دارد. وی معتقد بود ما دو نوع زمان داریم: یکی زمانی که از حرکت مکانی به دست می‌آوریم و این چیزی جز شمارش یا اندازه‌گیری مکانی نیست. این نوع زمان چیزی است که علوم طبیعی به ما می‌دهند.

دانش‌های طبیعی هرگز به حرکت توجهی ندارند، بلکه تنها مواضع به دنبال یکدیگر آینده اجسام را در نظر می‌گیرند... تصویر جهان مبتنی بر دانش‌های طبیعی فاقد هرگونه پویایی و زندگی است. زمان آن‌گونه که دانش آن را می‌بیند، سرانجام همه مکان است. هنگامی هم که دانش طبیعی وانمود می‌کند که زمان را اندازه می‌گیرد، در واقع مکان است که آن را می‌سنجد. (بوخنسکی، 1376، ص 82).

نوع دیگر زمان چیزی است که می‌توانیم در وجود خودمان درک کنیم. این نوع زمان نوعی دوام، استمرار و ناهمگن است که «قابل اندازه‌گیری نیست و هنگامی که بخواهند آن را



اندازه‌گیری کنند، نفهمیده فضا را جانشین آن کرده‌اند.» (برگسون، 1368، ص 88). این واقعیت دارای اشتداد کیفی محض است و از اجزای تشکیل‌دهنده مطلقاً «ناهمگون ترکیب می‌یابد که در عین حال چنان در هم فرو می‌روند که نمی‌توانند به‌وضوح از یکدیگر تشخیص داده شوند و سرانجام این واقعیت درونی است که آزاد است و آن نه مکانی است، نه شمردنی، بلکه به‌واقع دوام دارد. آری، یک دوام محض است و به این اعتبار با مکان و با زمان مربوط به دانش طبیعی، یکپارچه و یکسره متفاوت است. (بوخنسکی، 1376، ص 82).

برگسون می‌گوید آنچه باعث شده زمان همچون کمیت لحاظ گردد، دخالت عدد و همچنین دخالت مکان (به وساطت عدد) است. به سخنی دیگر، اینکه زمان و مکان را از کمیات شماریم، از توجه به عدد ناشی شده است. (وال، 1370، ص 249 و 250).

وی عدد را بیش از مجموعه‌ای از آحاد می‌داند و می‌گوید: «کافی نیست بگوییم عدد مجموعه‌ای از آحاد است، [بلکه] باید افزوده شود که این آحاد میان خود یکسان هستند، یا دست‌کم هنگام شمارش یکسان فرض می‌شوند.» (برگسون، 1368، ص 76). وی در ادامه می‌گوید برای دیرند - که قابل اندازه‌گیری نیست - می‌توان دو معنا را در نظر گرفت: یکی دیرند به معنای «سره و خالص از هر اختلاط و دوم دیرندی که تصور فضا به‌طور پنهانی در آن دخیل است... نُت‌های یک موسیقی که با هم هماهنگی دارند، می‌تواند نشانگر یک دیرند به معنای واقعی باشد؛ چون من به پشت‌سرهمی آنها توجهی ندارم، بلکه تنها به همگنی آنها می‌اندیشم.» (همان، ص 96).

برگسون بحث از این نوع زمان را در کتاب تحول خلاق پی می‌گیرد و تنها به توصیف دیرند - چنان که در خود احساس می‌کنیم - بسنده نمی‌کند، بلکه این نظریه را بسط و تفصیل می‌دهد. پیش از این نیز در کتاب ماده و حافظه بدین معنا اشاره کرده بود که می‌توان آنچه را که جهان عبارت از آنهاست (اعم از ماده و ذهن)، با اختلاف در تمدد (امتداد) و اشتداد تبیین کرد؛ یعنی آنها را تمدد و اشتداد انگاشت و اختلاف آنها را نتیجه اختلاف در شدت و ضعف تمدد و اشتداد دانست. (وال، 1375، ص 397). وی این نوع زمان را زمان انضمامی نیز می‌نامد. او در این کتاب در مورد تجرد حافظه و جدایی آن از ماده سخن می‌گوید. برگسون به



دو نوع حافظه قائل است: یکی آنکه «درحقیقت عادت ذهن است و گذشته را تکرار می‌کند... و دومی حافظه ناب که گذشته را به وصف گذشته تصور می‌کند.» (برگسون، 1375، ص 40). وی بر آن بود که می‌توان زمان را دو گونه در نظر گرفت: یکی تطبیق آن با بعد و دیگری ادراک آن در نفس که اولی کمیت است و دومی کیفیت. توضیح آنکه، هرگاه زمان را مثلاً در مدت یک شبانه‌روز در نظر گیریم، در حقیقت خورشید را به ذهن آورده‌ایم که از مشرق دمیده و فضای آسمان را پیموده و در مغرب فرورفته و دوباره از مشرق سر برمی‌آورد. اگر دقیق بیاندیشیم، این چیزی جز تصور تقارن خورشید با نقاط مختلف مکان، یعنی تصور بعدی معین نیست.

اما حقیقت زمان چیز دیگری است. برای تصور این حقیقت باید به درون خود نگریم و حالات وجدان را در گذر و سیلان، شهود کرد. آنچه در این شهود به دست می‌آید، همان حقیقت زمان است که برخی مفسران از آن به زمان انضمامی یاد می‌کنند. زمان انضمامی ذاتاً آن است که برگسون به صورت دیرند درباره آن به بحث نشست و این همگونی و هم‌سنخی از حیث کیفیت است، بی‌آنکه نسبتی با عدد داشته باشد.

به باور برگسون، «آن‌گاه که در خود فرو می‌رویم و به مراقبه می‌پردازیم و آن‌گاه که در حال انتظار و دل‌گرفتنی یا در حال استماع یک سمفونی، در هم فرورفتن لحظات را در یکدیگر می‌یابیم، می‌توانیم نسبت به این زمان انضمامی، شهودهایی داشته باشیم.» (وال، 1375، ص 403). وی درباره جنبه‌های مختلف و حتی متقابل تصور کیفیت اصرار می‌ورزید و آن را دیدگاهی درباره ماده می‌انگاشت که از آنچه در واقع خود حرکت مطلق است، مقداری ثبات و استواری به وجود می‌آورد. ژان وال، این را تعارضی ظاهری می‌داند و می‌گوید کیفیت همواره با ضرورت همراه است و بالعکس. (همان، ص 412).

حال پرسیدنی است در دیدگاه برگسون، درک زمان به‌عنوان دیرند چگونه ممکن است؟ وی بر این باور است که استعداد انسانی در وهله اول همان هوش یا فهم است که به کاربرد نظر دارد و موضوع آن چیزی است که جسمانی، نامتشکل و تا اندازه‌ای ثابت بوده و عرصه آن ماده است.



هوش افزون بر توانایی درک ماهیت چیزهای جسمانی (برخلاف کانت و اصحاب اصالت تحصیل)، ویژگی تحلیلی نیز دارد، اما ذاتاً نمی‌تواند دوام واقعی و زندگی را دریابد؛ چراکه هماهنگ با ماده شکل گرفته است. درواقع دوام را می‌توان تنها به یاری بینش درونی یا شهود و یا حدس شناخت. (بوخنسکی، 1376، ص 83).

بنابراین درک و شناخت دیرند توسط فهم یا هوش امکان‌پذیر نیست؛ زیرا «هوش چیزی است که غالباً می‌خواهد از راه سکون، حرکت را بیاندیشد و بنابراین بدون مقایسه و بدون انتقال از یک مفهوم به مفهوم دیگر امکان اندیشه در مورد چیزی نیست.» (برگسون، 1371، ص 379). از این‌رو، دیرند را تنها با شهود می‌توان دریافت و از اینجا می‌توان دانست که چرا منظور برگسون از دیرند، غیر از زمانی است که با حرکت‌های کمی و مکانی اندازه‌گیری می‌شود. شهود چیزی است که زمان را در مفهوم واقعی آن (باتوجه به وجدان و درون) می‌فهمد. برگسون معتقد است «علم و آگاهی به خود، درونی و مطمئن است.» (همان، ص 25).

پرسش دیگر اینکه آیا برگسون زمان واقعی را تنها در حالات وجدانی و روانی انسان می‌داند، یا اینکه برای این نوع از زمان شأن وجودی نیز قائل است؟ اگر از گفته‌های برگسون به همین حد بسنده کنیم که او دیرند را در زمینه حالات وجدانی باور دارد، در این صورت ناگزیریم به آن حالت درونی دهیم و برای آن جنبه هستی‌شناسی و وجودی قائل نشویم. اما باعنایت به برخی دیگر از سخنان او، معنای عام‌تری از آن را درک می‌کنیم؛ آنجا که می‌گوید:

جهان دیرند دارد. هرچه بیشتر طبیعت زمان را ژرف‌یابی کنیم، بیشتر می‌فهمیم که دیرند، یعنی اختراع، آفرینش صور، پیوسته فراهم‌آوری مطلقاً نو... هیچ مانعی نیست که به دستگاه‌هایی که علم جدا می‌سازد، دیرندی و از آنجا صورتی از هستی، مشابه هستی خودمان نسبت دهیم، مشروط براینکه آنها را در کل هستی درج کنیم. (همان، ص 37).

برای درک این معنای زمان باید به این نکته پی ببریم که وجود و هستی در نزد برگسون به چه معناست. از دیدگاه او، پرسش از هستی پرسشی مهم است و همیشه با وجود تقدم سؤال معرفت‌شناسی (مانند اینکه من فکر می‌کنم)، ابتدا از «من کیستم و هستی آن» سؤال



می‌شود... چگونه می‌توان فهمید چیزی وجود دارد؟ چگونه و چرا این اصل هست، به جای اینکه نباشد؟... آیا هستی پس از نیستی به وجود آمده است؟ این پرسش دائماً ذهن مرا به خود مشغول داشته است: آیا ملائی هست که بر روی خلأ کشیده شده است؟ (برگسون، 1371، ص 352 و 353).

برگسون در کتاب تحول خلاق، تحلیلی به دست می‌دهد تا بتوان بدون تصور مفهوم عدم به مفهوم وجود رسید؛ وجودی که دیگر ورای زمان است. برپایه این تحلیل، ما می‌توانیم بدون حرکت‌های ممتد و طولانی، درکی ساکن را جایگزین آن کنیم (همان، ص 377 - 375) و اینجاست که باید بی‌واسطه در مورد وجود بیان‌دیشیم. (همان، ص 378).

این درک ساکن، حالت دوام در زمان است که در اندیشه برگسون حالتی ممتاز از وجود یا هستی است. (لاهوری، 1346، ص 56). در اینجا تغییر و حرکت هست، ولی این تغییر و حرکت تقسیم‌ناپذیر است... بنابراین در اینجا دوام محض است که مکان در آن تصرف، و آن را دیگرگون نکرده است. از این نظر فرآیند آفرینش، فعل مفرد ساده تقسیم‌ناپذیر است که در زمانی همچون، یک چشم برهم‌زدن چشم صورت گرفته است. اما به هر روی، این تجربه درونی در مورد دوام محض را نمی‌توان با کلمات بیان کرد. (همان، ص 58 و 59).

مقایسه دیدگاه ملاصدرا و برگسون در مسأله زمان

چنان که گفتیم، ملاصدرا از زمان موجود و متعارف نزد فیلسوفان گذشته آغاز می‌کند و سرانجام بر مبنای حرکت جوهری، به سیالیت جهان و زمانمند بودن آن (به معنای دوم) قائل می‌شود. برگسون نیز زمان به معنای اول را تابع حرکت مکانی می‌داند و سنجش آن را نیز با توجه به مکان امکان‌پذیر می‌شمرد.

هر دو فیلسوف قائل به دو نوع زمان‌اند: یکی به معنای طبیعی که با نوعی حرکت مکانی سنجیده می‌شود و از روی اختلاف حرکات (در شروع و ترک نقاط مسافت) اثبات می‌گردد. از دیدگاه برگسون، مفهوم عدد می‌تواند حاکی از این نوع زمان باشد «که حاصل تداعی معانی است و به سختی می‌توان آن را از مکان جدا کرد.» (همان، ص 57). اما زمان به معنای دوم،



در دیدگاه صدرا با هویت وجودی شیء که هویت سیالی است، عجین شده و یک واقعیت را تشکیل می‌دهد؛ هویتی که با درک حضوری شناخته می‌شود. در نگاه برگسون، این نوع زمان به معنای دیرند است و آن نوعی زمان محض است که تنها از طریق تأمل عمیق‌تر در تجربه خودآگاهانه ما آشکار می‌شود.

ملاصدرا معتقد است زمان را دو جهت است: وحدت و کثرت. اما زمان «از جهت وحدت و اتصال دارای وجود و دوام است؛ یعنی هر شیء از جهت نوع وحدتی که دارد، موجود است و از این نظر به فاعل دائم و ضروری نیازمند است؛ یعنی فاعلی که هم مفید وجود زمان و هم حافظ بقای آن باشد.» (عابدی شاهرودی، 1380، ص 87). «تصور دوام در مسأله زمان به‌عنوان یک امر مطلق گنجانده شده است؛ گویی که فاصله زمانی، حضور من را به‌عنوان آن حاضر نشان می‌دهد. در این تفسیر، حضور من با زمان در دیدگاه صدرا یکی گرفته شده است.» (خاتمی، 1386، ص 141 و 142). از منظر برگسون دوام در زمان، حالت متمیزی از وجود است. وی می‌گوید:

در او در دوام محض زیستن، خود بودن است و «خود بودن» قابلیت گفتن «من هستم» داشتن است. درجه اشراق «من هستمی» است که مقام یک شیء را در سلسله مراتب اشیا معین می‌کند. (لاهوری، 1346، ص 67).

چنان‌که دانسته شد، ملاصدرا از دوام و وحدت در زمان به اثبات دائمی بودن و فیض دائم مبدأ جهان می‌پردازد. برگسون این حالت دوام را بیشتر برای نفس انسانی قائل است که از طریق نفس به کل عالم بسط می‌یابد. بنابراین وی تا حدی به حالت وجودی در آفرینش مداوم جهان می‌پردازد و در آنجا به دوام به‌عنوان یکی از ملاک‌های تفاوت جهان محسوس با جهان معقول روی می‌کند، اما به‌صراحت در مورد نشئه‌های دیگر وجود سخن نمی‌گوید. چنان‌که پیش‌تر بیان شد، این بدان دلیل است که وی تحت‌تأثیر اصالت عقلی بود که از زمان دکارت در فلسفه غرب حاکم شده بود. درواقع این نوع از اصالت عقل، به هر چیزی از منظر عقل انسانی و شناخت انسان می‌نگرد. تأکید برگسون بر شهود نیز بیشتر حالت نفسانی و درونی دارد.



ملاصدرا چنان که گفتیم، به نشئه‌های دیگر اعتقاد دارد و بُعد کیفی زمان را به آن ابعاد نیز می‌گستراند. وی در تفسیر خود بر پاره‌ای از آیات قرآن به وجود زمان‌ها و مکان‌هایی در روز رستاخیز اشاره می‌کند که هرچند ممکن است معنای ظاهری آنها همان زمان‌ها و مکان‌های این جهانی باشد، در واقع باید آنها را از بُعد کیفی مورد توجه قرار داد. ملاصدرا در بحث خود درباره مدت رستاخیز می‌گوید: مدت این روز برای برخی 50 هزار سال و برای برخی نیز یک لحظه است. وی حرکت جوهری را برای درک این مسأله سودمند می‌داند.⁵

بنابراین هر دو فیلسوف به تحول کیفی در زمان (به معنای دوم) قائل‌اند و از همین روست که مبنای زمان در دیدگاه صدرا - یعنی حرکت جوهری - با حس درک نمی‌شود و از دیدگاه برگسون نیز زمان به معنای دیرند هرگز با حس (و حتی باهوش) قابل درک نیست. به دلیل کیفی بودن این زمان، سنجش آن با معیارهای عادی ناممکن است. از نگاه صدرا، براساس زمان کیفی می‌توان به زمانی قائل شد که چندین برابر این زمان فعلی باشد. او این نوع از زمان را تا تفسیر روز رستاخیز و عوالم بعدی نیز گسترش می‌دهد.

چنان که بیان شد، ملاصدرا حقیقت زمان و مفهوم زمان را متفاوت می‌شمارد، اما برگسون به‌صراحت میان این دو تفاوتی قائل نمی‌شود و تنها زمان به معنای دوم را نوعی از زمان واقعی می‌داند. برگسون آنجا که به زمان واقعی باور دارد، مرادش حقیقت وجود زمان است. اما مفهوم زمان که در هر حال از دیدگاه ملاصدرا روزه‌ای به سوی درک حقیقت زمان است، از نظر برگسون اساس درک شهودی از زمان تلقیمی گردد. به همین دلیل، ملاصدرا به دنبال حل مشکلات عوالم بعدی و فاصله آنها با این عالم محسوس است، ولی برگسون چندان دغدغه‌ای برای عوالم دیگر ندارد. اگر زمان واقعیت دارد و تنها تکرار لحظه‌های یکنواخت نیست، آنگاه هر لحظه در زندگی نیز واقعیت و اصالت دارد و سبب تولد چیزی می‌شود که مطلقاً جدید و پیش‌بینی‌ناپذیر است (اقبال لاهوری، 1346، ص 61) و این نکته‌ای است که از آیه «کل یوم هوفی شأن»⁶ نیز دانسته می‌شود. (ملاصدرا، 1340، ص 83). در این معنای زمان، آزادی مطلق و ابداع معنایی دیگر دارد و با تکرار عمل (از ویژگی‌های ماشین) متفاوت است. ابن‌سینا نیز عمل خلقت را تحت عنوان صنع و ابداع آورده است.



نتیجه سخن

سیمای ذهنی وانفسی زمان در دیدگاه صدرا و برگسون درخور توجه است. زمان به معنای عینی و آفاقی دارای دشواری‌های نامحدودی است؛ چراکه در مورد خدا و الوهیت کاربردی ندارد. در حال آفرینش بودن خدا، به فرض زمانی نیاز دارد که بی‌شک با زمان عینی متفاوت است. زمان موجودات غیرمادی رنگ تسلسلی دارد، ولی گذشت آن به گونه‌ای است که یک سال از زمان اجرام بزرگ در مقایسه با زمان یک وجود غیرمادی، یک روز بیش نیست.

پی‌نوشت‌ها

1. برای آگاهی بیشتر درباره نظریات این فلاسفه بنگرید به: ژان وال، بحث در مابعدالطبیعه، در این اثر، زمان در دو بخش بررسی شده است: در بخش اول به‌عنوان کمیت و در بخش دوم به‌عنوان کیفیت.
2. مهم‌ترین اثر کانت در این باره مورد نقد عقل محض است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب.
3. هایدگر معتقد است برای پژوهش در مورد زمان به‌عنوان افق فهم وجود، می‌باید زمان به معنای اساسی‌اش از فهم متداول آن متمایز گردد. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: بیژن عبدالکریمی، «وجود و زمان در اندیشه هایدگر»، مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا، بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا.
4. بنگرید به: شگبیر و گامادا، «مقاله زمان و مکان در تفکر عرفانی ملاصدرا»، همایش جهانی ملاصدرا، بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا.
5. بنگرید به: همان.
6. «خدا هر روز در کاری است.»

منابع

1. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (1375) اشارات و تنبیها، ترجمه حسن ملک‌شاهی، ج 1، تهران، سروش.
2. اکبریان، رضا، (1386) حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، ج 1، تهران، صدرا.
3. ایلخانی، محمد، (1380) متافیزیک بوئشیون، ج 1، تهران، الهام.
4. برگسن، هانری، (1368) پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، ترجمه علی‌قلی بیانی، ج 1،



- تهران، شرکت سهامی انتشار.
5. _____ (1371) تحول خلاق، ترجمه علی‌قلی بیانی، ج 1، دفتر نشر اسلامی.
 6. _____ (1375) ماده و حافظه، ترجمه علی‌قلی بیانی، ج 1، دفتر نشر اسلامی.
 7. بوخنسکی، اینوستیوس، (1376) فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ج 1، تهران، علمی و فرهنگی.
 8. خاتمی، محمود، (1386) جستارهای صدرایی، ج 1، تهران، علم.
 9. سروش، عبدالکریم، (1369) نهاد ناآرام جهان، ج 1، تهران، صراط.
 10. صدرالدین شیرازی، محمد، (1340) مشاعر، ترجمه غلامحسین آهنی، ج 1، اصفهان، مشعل.
 11. _____ (1381) اسفار، ترجمه محمد خواجوی، ج 2، تهران، مولی.
 12. عابدی شاهرودی، علی، (1380) فضا و زمان در فیزیک و متافیزیک، ج 1، قم، اشراق.
 13. عبدالکریمی، بیژن، (1383) «وجود و زمان در اندیشه هایدگر»، مجموعه مقالات همایش جهانی ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا.
 14. کانت، ایمانوئل، (1362) سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران، امیرکبیر.
 15. لاهوری، محمد اقبال، (1346) احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، ج 1، تهران، آفتاب.
 16. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (1362) آموزش فلسفه، ج 5، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
 17. مطهری، مرتضی، (1371) حرکت و زمان در فلسفه اسلامی (2)، ج 1، تهران، حکمت.
 18. وال، ژان، (1375) بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی