

## مفهوم زمان در فلسفه برگسن

- هلامحسین ابراهیمی دینانی
- □ استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران □ □
- محمدجواد پیرمرادی
- □ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس □ □

### چکیده

هائری برگسن از فیلسوفان برجسته قرن بیستم اروپا است. برگسن که در آغاز به شدت تحت تأثیر فلسفه تحولی اسپنسر بود، پس از مدتی دریافت که این فلسفه در توجیه تکامل موجودات ناتوان است و پس از تأمل فراوان به این نتیجه رسید که علت این ناتوانی در برداشتی است که اسپنسر از مفهوم زمان دارد. برداشت اسپنسر از مفهوم زمان همان چیزی بود که در مکانیک و نجوم رواج داشت. برگسن دریافت که آنچه فیلسوفان و دانشمندان فیزیک و ریاضیات از زمان می‌فهمند بر فضا قابل انطباق است. اوصافی چون کمیت، قابلیت انقسام، و قابلیت اندازه‌گیری که آنها برای زمان برمی‌شمردند، به کلی از ساحت زمان حقیقی که برگسن آن را «دیرند» می‌نامید به دور است. آنچه برگسن از زمان حقیقی یا دیرند می‌فهمید به توالی خاصی از حالات وجدان برمی‌گشت و اصلاً امری نبود که مستقل از انسان و ناظر خودآگاه معنا داشته باشد. برگسن برای ارائه تصویر دقیقی از دیرند، تحلیلی از معنای عدد و فضا ارائه داد تا نشان دهد که زمان حقیقی هیچ نسبتی با عدد قابل شمارش و فضای قابل انقسام ندارد. متدولوژی برگسن برای تحقیق در این مسأله درون‌بینی یا شهود است. از این رو برگسن با دریافت بی‌واسطه وجدان درمی‌یابد که دیرند ناب یا زمان حقیقی عبارت است از توالی دگرگونی‌های کیفی، درهم ذوب‌شده، درهم نفوذ کرده، بدون حد و مرز دقیقی از هم، بدون هیچ میلی به بیرون شدن از هم و بی‌هیچ ارتباط و نسبتی با عدد. اما اینکه چرا ما نمی‌توانیم زمان غیرقابل اندازه‌گیری را تصور کنیم به علت ماتوس بودن با فضا و بلکه غوطه‌ور بودن در فضا است و الا زمان حقیقی یا دیرند قابل اندازه‌گیری نیست. در واقع آن چیزی را که می‌شماریم و اندازه می‌گیریم لحظات زمان نیست، بلکه تعداد همزمانیها است.

کلید واژه‌ها: زمان، فضا، کمیت، کیفیت، وجدان، شهود، خودآگاهی.



## ۱. مقدمه

در تاریخ فلسفه کمتر فیلسوفی را می‌توان سراغ گرفت که در باره ماهیت زمان اظهار نظر نکرده باشد. لب دیدگاه پیشینیان در باره ماهیت و مفهوم زمان را می‌توان ترکیبی از دیدگاه افلاطون و ارسطو دانست و آن این است که زمان به عنوان کم متصل غیر قابل‌ذات، حقیقتی است مستقل از اشیای خارجی، به طوری که اشیای با قرار گرفتن در آن، متصف به سیلان و گذرایی می‌شوند [۱]. براین اساس، قبل از آفرینش اشیای جهان، زمان به عنوان یک ظرف خالی وجود داشته است. این دیدگاه در علم جدید به وسیله اسحق نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۷) تقویت گردید [۲]. هرچند آلبرت اینشتین با نظریات نسبیت عمومی و خصوصی خویش در این اندیشه خلل افکند، ولی نتوانست سيطرة آن را بر اذهان بزداید. در جهان اسلام صدرالمآلهین شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹ هـ) قهرمان نظریه جدیدی در باره زمان به‌شمار می‌آید و آن این است که زمان نحوه وجود است.

اما هانری برگسن (۱۸۵۹-۱۹۴۱) فیلسوف فرانسوی نیز صاحب نظریه جدیدتری در باره زمان است. با آنکه برگسن برپایه این نظریه، بزرگترین مناقشات را علیه دیدگاه ماشینی در باره جهان ابراز داشته، ولی هنوز نظریه وی حتی برای جامعه علمی ما چندان که باید شناخته شده نیست. از این رو دست‌کم به عنوان یک مدخل، تبیین اندیشه وی در باره زمان و چگونگی رسیدن او به این تئوری ضروری به نظر می‌رسد.

برگسن که در آغاز بیشتر با آثار هربرت اسپنسر سرو کار داشت، پس از تأمل در مفاهیم و مبانی اساسی این فلسفه دریافت که زمان نجومی به معنای مورد نظر اسپنسر در توجیه تحول موجودات ناتوان است. اما هنوز علت این ناتوانی برای او مکتشف نبود تا اینکه یک روز هنگامی که مشغول تعلیم مغالطه زنون الیایی در باره حرکت به دانشجویان بود، آن علت فهم شد و برگسن دریافت که مبنای فلسفه اسپنسر، یعنی زمان نجومی نمی‌تواند زمان حقیقی باشد و زمان حقیقی که او آن را «دیرند» نامید، از سنخ دیگر است. برگسن روشنترین مصداق دیرند را در حیات درونی دید و لذا به روانشناسی روی آورد و چون از نظر وی دیگر از روش مکانیکی کاری ساخته نبود و بنا بر این طرف تفکر ریاضی فیزیک که زمان نجومی از ارکان آن است نیز ابزار مناسبی برای تحقیق نبود، تأمل عمیق در سیلان ذهنی خودش، یعنی شهود را برگزید [۳]. برگسن با تحلیل مفهوم عدد و قضا به اضافه درون بینی و شهود، به ماهیت دیرند پی برد. نوشتار حاضر درصدد تبیین راهکاری است که برگسن را به کشف ماهیت دیرند رسانیده است. این روش با تحلیل مفهوم عدد و قضا آغاز می‌گردد و با درون بینی به معنای مورد نظر برگسن پایان می‌یابد.

## ۲. ماهیت عدد

برگسن در مطالعات فلسفی خویش به این نتیجه رسید که اشتباه بین دیرند و قضا، عامل اصلی

تولید مشکلات فلسفی کاذب و دشوار برای فیلسوفان بوده است. از این رو سعی کرد با ارائه تصویر حقیقی از دیریند، نقش خود را در حل مشکلات فلسفی نشان دهد. برگسن تمام اوصافی را که قبل از او برای زمان برمی‌شمردند، از جمله کمیت، قابلیت انقسام، قابلیت اندازه‌گیری و بُعد بودن، از آن فضا می‌داند و زمان حقیقی یا دیریند را امری کیفی و برای یک موجود دارای خاطره و نه یک امر مستقل خارجی می‌شمرد.

برگسن استدلال خوبی برای اثبات این نظریه را بر دو پایه استوار می‌کند: ۱. امور شدتی یا کیفی قابل اندازه‌گیری نیستند. البته این کار آسانی نیست، زیرا بنا مقاومت‌های فراوانی از ناحیه طرفداران فیزیکی روانی، فلاسفه و حتی عقل‌همگانی زوبه‌رو است. طرفداران فیزیکی روانی در یافته‌های حسنی و به طور کلی حالات درونی را قابل افزایش و کاهش می‌دانند. فلاسفه در ذهن خود شدت را که امری کیفی است به کمیت برمی‌گردانند. در عرف همگانی نیز با جملاتی مواجه هستیم مانند کمی ناراحتی، خیلی گرم است. این مسائل ما را به طرح یکا سؤال وامی‌دارد که اندازه‌گیری امور کیفی با توجه به اوصاف امور اندازه‌پذیر به چه معنا است؟ کسانی برای اینکه بین امور کیفی و کمی در اندازه‌پذیری تفاوت بگذارند، مقدار را به شدتی و وسعتی تقسیم کردند، ولی برگسن این راه حل را نپذیرفت و ثابت کرد که بین امور وسعتی و شدتی قدر مشترکی از مقدار وجود ندارد و وسعتی کردن امور شدتی ناکزیر قرار دادی است.

۲. زمان کمی همان فضا است. برگسن برای اثبات اینکه دیریند همان فضا نیست در آغاز به تبیین چیسستی عدد می‌پردازد. زیرا عمل شمردن و تصور عدد به نظر وی در فضا صورت می‌گیرد. لذا شناخت فضا مبتنی بر مفهوم عدد است؛ اما عدد چیست؟ آیا عدد همان مجموعه آحاد است یا بیش از آن است؟ بسیاری عدد را مجموعه آحاد می‌دانند، ولی برگسن این را کافی نمی‌داند؛ چون یکسان بودن آحاد نیز شرط است. لاقلاً هنگام شمارش آحاد آنها را یکسان فرض می‌کنند، در عین حال متمایز هم باید باشند؛ زیرا سرانجام یکی نشده‌اند، دست کم بنا توجه به جایی که در فضا می‌گیرند. به علاوه عمل شمارش اشیای مادی تصور همزمان آنها را در بردارد. از همین جا است که آنها را در فضا قرار می‌دهند؛ ما در فضا می‌شماریم و در فضا آحاد را به یکدیگر اضافه می‌کنیم. حاصل جمع در اثر نظر متوالی به اجزای مختلف به دست می‌آید. لذا هر یک از این اجزا باید منتظر باشد تا آن را به دیگری اجزا بیفزایند و بنا بر این اگر جایی در فضا به او ندهیم باز کجا منتظر باشند؟ پس ما به طور ناخودآگاه هر یک از لحظاتی را که می‌شماریم در نقطه‌ای از فضا جا می‌دهیم.

البته بین عددهای که در حال تشکیل است و عددهای که تشکیل شده باید فوق گذاشت. عدد در حال تشکیل یک مفهوم منقطع و غیرقابل تجزیه است، ولی همین که آن را تشکیل یافته شمریم، آن را به یک شیء تبدیل کرده‌ایم و دقیقاً به همین علت، تا بی‌نهایت قابل تقسیم است و



این تقسیم در فضا صورت می‌گیرد، لذا «هر تصور روشی عددی، یک تخیل در فضا را دربردارد» [۳]. «فضا ماده‌ای است که عقل با آن عدد می‌سازد یا محیطی است که عقل عدد را در آن قرار می‌دهد» [۳].

اگر به فعل عقل توجه کنیم، عقل عدد را از آحاد غیرقابل تجزیه می‌سازد؛ ولی علم حساب آحاد مقوم عدد را تا بن‌نهایت تقسیم می‌کند. این مطلب از این نظر روشن است که بساطت موقت آحاد مقوم عدد چیزی است که خود عقل به آنها داده است و عقل به این فعل خود بیشتر توجه دارد تا به ماده‌ای که روی آن عمل می‌کند، یعنی فضای قابل تقسیم. ولی علم حساب بیشتر به ماده توجه دارد. البته اگر ما عدد را قبلاً در فضا جا نمی‌دادیم علم نمی‌توانست ما را به انتقال عدد به فضا وادارد. پس معلوم می‌شود که مفهوم فضا از همان آغاز در تصور عدد هست و ما عدد را به مدد پهلوی هم‌گذاریدن آحاد بسیط در فضا به تصور درآورده‌ایم [۳]. این نتیجه برخاسته از این نظر برگسین است که عدد «کثرت متمایزی است از آحاد یکسان که همزمان پهلوی هم باشند» و البته چنین معنایی فقط در فضا تحقق می‌یابد. پس عدد عبارت است از: «درک همزمان آحاد پهلوی به پهلوی در فضا».

اگر عدد این است، تمام چیزها را نمی‌توان به یک صورت شمرد، یعنی شمارش اشیای مادی قابل لمس و قابل مشاهده دارای مکان در فضا، با شمارش حالات تأثیری محض روح یا دریافت‌های محسوس غیر مشهود و غیر ملموس قطعاً یکی نیست؛ زیرا شق دوم در فضا واقع نشده است. لذا از نظر برگسین جز به وسیله نوعی فرایند مجسم‌سازی نمادین، شمارش آنها مشکل به نظر می‌رسد [۳]. من برای شمارش دریافت حسی غیر ملموس و غیر مشهود صدایی که از کوچه می‌شنوم، به طور مبهم در خیال خودم شخصی را مجسم می‌سازم که راه می‌رود. من در این حالت هر یک از دریافت‌های حسی صوتی پیاپی را در یک نقطه فضا یعنی جای پای رونده، یعنی همان علت ملموس آن دریافت حسی صوتی قرار می‌دهم. وقتی من صداهای پیاپی پای رونده را در کوچه می‌شنوم دو حالت ممکن است:

۱. هر یک از دریافت‌های صوتی را به خاطر بسپارم تا با دیگری همساز و همسامان شود. در این حالت من آنها را نشمرده‌ام، بلکه تأثیرات کیفی را که بر من داشته‌اند به خاطر سپرده‌ام.
۲. واقعاً می‌خواهم آن دریافت‌های صوتی را بشمارم، که در این صورت مسلماً باید آنها را از هم جدا کنم که این عمل تفکیک دریافت‌ها در یک محیط ممکن صورت می‌گیرد. اما در چنین محیطی، صدا دیگر صدا نیست، زیرا کیفیتش را از دست داده و اثرهای یکسان از گذشت خود بر جای می‌گذارد و این نماد صدا است، نه خود آن؛ و البته روشن است که این محیط فضایی است، نه زمانی؛ زیرا در محیط زمانی لحظات بقا ندارند و نمی‌توان لحظات را نکه داشت تا لحظات دیگر بر آنها افزوده شوند. زمان، یعنی گذشت و سیلان. شمارش اساساً بدین معنا است که اجزای قبلی بمانند تا اجزای بعدی بر آنها افزوده شوند. اصوات در صورتی از هم جدا می‌شوند



که میان خود فاصله‌هایی خالی باقی بگذارند، اگر این محیط، زمانی باشد، نه فضایی، این فواصل چگونه می‌مانند؟ پس اگر می‌توان آنها را شمرد، این شمارش فقط در فضا صورت می‌گیرد که نقاطش گذرا نیستند، مانند لحظات زمان، اما از طرف دیگر، هرچه به اعماق وجدان پیشتر فرو می‌رویم شمارش دشوارتر است؛ زیرا جداسازی و تمیز حالات وجدان از یکدیگر دشوارتر است، ما در وجدان با انبوه درهم پیچیده‌ای از دریافت‌های حسی و احساسات روبه‌رو می‌شویم که جز با تحلیل عقلی قابل تمیز نیستند.

در نتیجه شمارش اشیای مادی و امور وجدانی یکسان نیست و متفاوت است، «برای شمارش امور وجدانی باید آنها را به گونه‌ای نمادین در فضا تصور کرد؛ ولی تصور نمادین شرایط مادی ادراک درونی را تغییر می‌دهد» [۳]. دریافت‌های حسی صورتهایی چون مزه، بو، گرما، و صوت به خودی خود کبلی محض هستند، ولی همین که از رای ابعاد و در قالب فضا دیده می‌شوند، کیفیت به کمیت بدل خواهد شد، چون تصویر نمادین حالات روحی در فضا برای شمارش آنها بر روی خود این حالات اثر می‌گذارد و در وجدان متلک صورت جدیدی به آنها می‌دهد که دریافت بی‌واسطه آن حالات حاکی از این صورت نبود، از این رو وقتی در عرف از زمان سخن می‌گوییم بیشتر ما در فکر یک محیط همگن هستیم که در آنجا امور وجدانی ردیف شده‌اند و پهلو به پهلو در فضا، یک کثرت مشخص ساخته‌اند، اما رابطه زمان بدین معنا با کثرت حالات روحی، مانند رابطه یک علامت و نماد، کاملاً متفاوت با دیرند راستین است، وجدان ما اگر با یک تلاش شدید انتزاعی از جهان خارج فاصله بگیرد و به خود مراجعه کند درخواهد یافت که «کثرت حالات وجدان اصلاً به کثرت آحاد یک عدد شباهت ندارد و دیرند راستین هم کمترین رابطه‌ای با فضا ندارد» [۳].

به راستی تحلیل مفهوم عدد بود که برگسن را به این حقیقت رهنمون کرد؛ زیرا اگر زمان محیطی است که حالات وجدان ما در آن در پی یکدیگر می‌آیند - به طوری که قابل شمارش باشند - و از طرف دیگر اگر بر اساس تحلیل مفهوم عدد، آن چیزی که مستقیماً و بدون هرگونه نمایش نمادین قابل شمارش باشد فضایی است، در این صورت، زمان به معنای محیطی برای تشخیص این مفاهیم، و شمارش آنها، همان فضا است، پس دیرند خالص باید با زمان عرفی، یعنی محیط مناسب برای تشخیص مفاهیم و شمارش آنها متفاوت باشد و همان زمان عرفی نیست، بلکه باید چیز دیگر باشد [۳].

این نکته برای ما هم فلسفه کشف بزرگی است که افتخار آن به نام برگسن است که زمان اصلاً امری کمی نیست.

### ۳. ماهیت فضا (رابطه فضا و زمان)

فضا چیست؟ برگسن سخن گفتن از هستی فضا را نادرست می‌داند؛ زیرا از نظر وی وقتی سؤال



می‌کنیم آیا فضا هست، منظور این است که آیا فضا در فضا هست یا نه [۳]. لذا او این مسأله را کاذب دانسته، سؤال را به شکل دیگر مطرح می‌کند که رابطه فضا با اجسام چگونه است؟ چون ما همراه با کیفیات اجسام فضا را نیز درک می‌کنیم. آیا فضا یا بُعد، کیفیتی از کیفیات اجسام است، یعنی امری است در نهاد اجسام یا اینکه یک امر مستقل است که بر آنها افزون می‌شود و بدون اجسام هم وجود دارد. در فرض اول که فضا در نهاد کیفیات اجسام است و استقلال ندارد در واقع امری است که از کیفیات اجسام انتزاع شده است. در این معنا، فضا جنبه مشترک برخی از دریافتهای حسی تصویری است، یعنی یک مفهوم کلی منتزع از دریافتهای حسی تصویری. در فرض دوم، فضا واقعی است مانند سایر دریافتهای حسی و مستقل از آنها، شبیه معنایی که کانت در زیبایی‌شناسی استعلایی آورده است. در آنها کانت برداشتی از فضا دارد که با برداشت مردم تفاوت نمی‌کند، یعنی او فضا را به عنوان امری مستقل از اشیا لحاظ می‌کند [۳].

برگسن به دیدگاه کسانی چون لتزوبین و وونت اشاره می‌کند که در این مسأله اندیشیده‌اند که «طی چه فرایندی دریافتهای حسی ما در فضا جای می‌گیرد و شمرده می‌شوند». ولی حتی آنها هم دریافتهای حسی را که موجب ساختن مفهوم فضا می‌شوند ضمیمه و وسعتی و کیفی دانسته‌اند. برخلاف کانت که فضا را از محتوایش جدا کرده بود، کسانی چون لتزوبین و وونت در این جستجو بودند که چگونه این محتوا در عالم ذهن از فضا جدا شده، دوباره در آن جای خواهد گرفت.

برگسن دیدگاه آنها را نمی‌پذیرد، زیرا از نظر وی آنها بدون توجه به فعالیت عقل می‌خواهند جنبه کمی و وسعتی تصورات ما را با نوعی اتحاد و پیوند بین دریافتهای محسوس بسازند، در حالی که در این بیان، فضا از دریافتهای محسوس استخراج نمی‌شود، بلکه از با هم بودن آنها نتیجه خواهد شد. اما چنین استنتاجی را چگونه بدون دخالت فعال ذهن می‌توان توجیه کرد [۳]. اگر وسعت دریافتهای حسی به معنای وجود یک نسبت بین آنها باشد، بدون وجود یک ذهن قادر به ایجاد چنین نسبتی بین اجزای فاقد بُعد، این امر ممکن نیست. بنا بر این اگر فضا بخواهد از با هم بودن دریافتهای حسی بی‌بُعد پدید آید باید عقل با یک فعل آنها را جمع کند و کنار هم بگذارد.

برگسن همین فعل عقل را فضا یا محیط خالی ممکن می‌نامد، زیرا با تعریف وی از فضا به خوبی سازگار است که عبارت است از آن چیزی که موجب امکان تشخیص چندین دریافت حسی یکسان و هم‌زمان از یکدیگر است [۳].

پس تصور یک فضا یا محیط خالی ممکن، یعنی هم‌زمانی عناصری که به لحاظ کیفی یکسان و در عین حال از هم متمایزند، آن هم بر اثر کوشش عقل یا هوش  
 «هرچه در سلسله موجودات با هوش بالاتر برویم، تصور مستقل یک فضای ممکن با

و هنوز بیشتر بروز می‌کند» و «بر اساس تحقیقات دانشمندان علوم طبیعی فضا به آن اندازه که برای ما ممکن است برای حیوانات ممکن نیست» [۳].

«ولی مفهوم یک محیط خالی ممکن یک امر بسیار غیرعادی است و با ناهمگنی که در عمق تجارب ما است ناسازگار می‌نماید. لذا نه فقط باید گفت که حیوانات یک حس مخصوص به فضا دارند، بلکه انسان نیز دارای یک قوه مخصوص به دریافت فضای بی‌کیفیت یا ممکن است که با قوه انتزاع او تفاوت دارد» [۳].

بنا بر این ما با دو حقیقت از دو نظام مختلف روبه‌رو هستیم که یکی ناهمگن و از آن کیفیات حسی است و دیگری همگن که از آن فضا است و به وسیله هوش درک می‌شود و بدون هیچ تلاش برای نفاذسازی، به ما توانایی تمیز، جداسازی، شمارش، انتزاع و حتی سخن گفتن می‌دهد. پس اگر فضا، همان همگنی است و همگنی به معنای خالی بودن از هرگونه کیفیت است، زمان حقیقی نمی‌تواند همان فضا باشد؛ ولی با این وصف همگنی را به اعتبار اینکه محتوایش با هم بودن است، «فضا» و به اعتبار اینکه محتوایش پیاپی بودن است «زمان» نامیده‌اند. ولی از نظر برگسون زمان به معنای محیط همگنی که حالات و وجدان در آن گسترش می‌یابند، همان فضا خواهد بود و چنین مفهومی برخاسته از نفوذ تصور فضا در لغو و وجدان محض است [۳].

بنا بر این اگر دو نوع ممکن به نام فضا و زمان داشته باشیم، قطعاً یکی ناشی از دیگری است. عده‌ای از فیلسوفان خواسته‌اند اثبات کنند که در اینجا، زمان اصل است و فضا، برخاسته از زمان؛ ولی برگسون تئوری آنها را ناقص می‌داند و نشان می‌دهد که زمان به معنای محیط نامتناهی ممکن، همان شبح فضا است که در وجدان متعلق نفوذ کرده، یعنی زمان همگن از فضای همگن مشتق شده است.

خلاصه استدلال برگسون در انتقاد از تئوری اشتقاق فضا از زمان چنین است: ظاهراً این دیدگاه از بارکلی است که سعی می‌کند نسبتهای مواضع مجاور هم و متوالی در فضا را به نسبتهای پیچیده توالی در دیرند برگرداند.

برگسون نظر خویش را با یکا مثال توضیح می‌دهد: اگر دست خود را روی یک سطح صاف بکشیم، حرکت انگشتان ما یک رشته دریافت‌های حسی با کیفیات گوناگون ایجاد می‌کند، به علاوه ترتیبی در زمان را نیز به نظر می‌آورد و تجربه نشان داده که این رشته دریافت‌ها یا توالیها، بازگشتنی‌اند. در اینجا دو حالت محتمل است: ۱. من این دریافت‌های حسی را فقط در دیرند تصور می‌کنم، در این حالت این دریافت‌ها به گونه‌ای پیاپی می‌آیند که من نمی‌توانم در یک لحظه تعدادی از آنها را همزمان و در عین حال متمایز از هم تصور کنم.

۲. من یک ترتیب توالی تشخیص می‌دهم. در این صورت من توانم پلن از تمیز این دریافت‌های متوالی از هم، همه آنها را در یک خط ردیف کنم. در این هنگام من آنها را در فضا تصویر



کرده‌ام. بنا بر این تصور یک رشته بازگفتنی در دیرند یا حتی یک ترتیب ساده توالی در زمان، خود متضمن تصور فضا است و نمی‌توان از آن برای تعریف دیرند ناب استفاده کرد [۳].

#### ۴. دیرند ناب

چون از دیرندی سخن گفتیم که تصور فضای پنهانی در آن نفوذ کرده، یعنی «دیرند مخلوط با فضا» ضروری است ببینیم دیرند خالص که از هرگونه تصور فضا به دور است چه اوصالی دارد و طبیعت آن چیست.

«دیرند ناب، صورتی از توالی حالات وجدان است، هنگامی که به کلی با خارج قطع رابطه کرده و تسلیم حیات درونی خویش است؛ هنگامی که حالات متوالی را از هم جدا نمی‌کند، بلکه هنگام یادآوری حالات پیشین آنها را با حالات کنونی همساز و همسامان می‌کند، همان طور که هنگام یادآوری نتهای پیاپی یک آهنگ، ما آنها را در هم درک می‌کنیم به نحوی که همانند اعضای یک موجود زنده به علت همبستگی حیاتی درهم نفوذ دارند، به طوری که اگر روی یکی از نتهای نغمه تکیه بیش از اندازه کنیم، نه تنها طول آن نت بی‌تناسب می‌شود، بلکه در کل، عبارت موسیقی تغییر کهنی می‌کند و اختلال ایجاد می‌شود.

بنا بر این اگر موجودی دارای هویت سیال و در عین حال فارغ از تصور فضا را که تصور کنیم می‌تواند توالی خاطرات را بدون جداسازی آنها، در حالی که در هم نفوذ متقابل و به هم همبستگی حیاتی دارند و نیز با هم همساز و همسامانند و در عین حال هر یک از آنها نمایانگر هما آنها باشد و تمام روح را پر می‌کند، چنین تصویری از توالی، دیرند خالص و ناب است [۳].

ولی ما به علت انس با مفهوم فضا، بلکه به سبب اینکه در آن غوطه‌وریم نداشتیم فضا را در تصور توالی محض یعنی دیرند وارد می‌کنیم، ما حالات وجدان خویش را پهلوی به پهلوی هم می‌گذاریم تا آنها را همزمان درک کنیم، در حالی که واقعاً این حالات پهلوی به پهلوی نیستند، بلکه مانند نتهای متوالی یک نغمه موسیقی درهم فرورفته و درهم ذوب شده‌اند. بدین خاطر است که زمان را در فضا تصویر، و دیرند را بر حسب بُعد تعریف، و توالی را به صورت یک خط پیوسته درک می‌کنیم که اجزای آن به جای نفوذ در هم، بر هم می‌ماسند، اما چنین طرز درکی از توالی از نظر برگسن متضمن تناقض است، چون درک توالی به صورت اجزای تماس برهم یک خط به معنای درک همزمان قبل و بعد است، نه درک پیاپی آنها. اگر توالی، بخواهد توالی باشد نمی‌تواند حاوی همزمانی باشد و اساساً توالی یعنی ناهمزمانی. فرض توالی و همزمانی با هم تناقض دارد. تصور توالی به صورت اجزای تماس برگشت‌پذیر در واقع به معنای تصور دیرند مخلوط با فضا است. «قرار ترتیبی در میان اجزا، بی‌آنکه نخست از هم تشخیص داده شوند و سپس مقامهایی که اشغال کرده‌اند تعیین گردد، امکان ندارد. بنا بر این آنها چند تا و با هم و جدا از هم درک می‌شوند، یعنی آنها را پهلوی هم می‌گذارند و اگر در آنچه پیاپی می‌آید ترتیبی



برقرار می‌کنند از آنجا است که توالی هم‌زمان گردیده و در فضا تصویر شده است» [۳]. بنا بر این هنگامی که از ترتیب اجزای متوالی یا از برگشت‌پذیری آنها در دیرند سخن می‌گوییم، این توالی خالص نیست و با بُعد فضایی مخلوط است؛ زیرا در دیرند خالص، نه جدایی اجزا - به نحوی که بتوان آنها را از هم تشخیص داده پهلو به پهلو قرار داد و جای آنها را تعیین کرد - امکان دارد، نه بازگشت توالی ممکن است.

برای تصویر دقیق‌تر دیرند ارائه مثالی از خود برگسن مفید است:

۱. نقطه مادی «الف» را فرض می‌کنیم که روی یک خط مستقیم با طول بی‌نهایت در حرکت است.

۲. فرض می‌کنیم «الف» یک موجود خودآگاه است و به یک توالی علم حضوری دارد و دگرگونی خودش را حس می‌کند.

۳. از اینجا دو حالت قابل فرض است: (۱) «الف» از فضا تصویری دارد، (۲) «الف» از مفهوم فضا چیزی نمی‌داند که در مقام فهم دیرند باید این فرض را بپذیریم.

۴. فرض اولی را انتخاب می‌کنیم که «الف» از فضا آگاه است. بنا بر این فرض، «الف» پیاپی آمدن خود را به صورت یک خط درک می‌کند؛ زیرا در این حالت «الف» خودش را در جایی بالاتر از خط قرار می‌دهد و در فضایی سه‌بُعدی می‌اندیشد؛ چون تا خود را بیرون از خط تصور نکنیم و از فضای خالی اطراف خط آگاه نشویم اصلاً نمی‌توانیم خط را تصور کنیم. خطای کسانی که دیرند را مانند فضا، ولی با ماهیت بسیط‌تر می‌شمرند در همین است. آنان حالات روحی را پهلو به پهلو قرار داده از آن یک خط یا زنجیر می‌سازند و گمان می‌کنند که فضا در این عمل دخالت ندارد، در حالی که تصور خط بدون دخالت فضا و درک فضای خالی اطراف آن معنا ندارد.

۵. فرض دوم را انتخاب می‌کنیم که «الف» از مفهوم فضا هیچ تصویری ندارد. در این فرض «الف» پیاپی آمدن حالات و تحولات خود را به صورت یک خط درک نخواهد کرد، بلکه دریافت‌های حسی وی مانند نیرو برهم افزوده می‌شوند و مانند نتایج پی‌درپی یک نغمه همسان و هم‌سامان می‌شوند.

پس روشن می‌شود که دیرند ناب عبارت است از توالی دگرگونی‌های کیفی که در یکدیگر نفوذ کرده‌اند تا آن حد که درهم ذوب شده‌اند، هیچ حد و مرزی بین آنها نیست، و میل به جدایی از هم ندارند و هیچ نسبتی با عدد و شمارش که متضمن تخیل فضا باشد ندارند [۳].

## ۵. اشکال و پاسخ ۱

ممکن است کسی از برگسن سؤال کند: اگر دیرند هیچ نسبتی با عدد ندارند، پس چگونه ما لحظات دیرند را می‌شماریم.

پاسخ برگسن این است که علی‌رغم اینکه به نظر می‌رسد ما لحظات دیرند را می‌شماریم و



بدین طریق آن را اندازه می‌گیریم، درواقع این‌طور نیست [۳]. برگسن برای روشن کردن موضوع، جمله «یک دقیقه گذشت» را تحلیل می‌کند:

۱. وقتی می‌گوییم: یک دقیقه گذشت، منظور ما چیست؟ آیا غیر از این است که عقربه ثانیه شماره ۶۰ نوسان کرده است.

۲. من این ۶۰ نوسان را چگونه درک می‌کنم. آیا درک من از این نوسانها یکجا و با یک فعل وجدان است یا اینکه آنها را به طور متوالی درک می‌کنم.

۳. اگر من این ۶۰ نوسان را یکجا و با یک فعل وجدان درک می‌کنم درواقع توالی را حذف کرده‌ام و دیگر ضربه متوالی برای من مطرح نیست، بلکه به ۶۰ نقطه یک خط ثابت فکر می‌کنم. پس این فرض نمی‌تواند مورد قبول باشد.

۴. اگر من این نوسانات را متوالی درک می‌کنم، آیا با حذف خاطره نوسان سابق است یا اینکه خاطره نوسان سابق را حفظ می‌کنم.

۵. اگر من خاطره نوسان سابق را حذف کنم درواقع به حالت اول که توالی را حذف کرده بودم برگشته‌ام و لذا همیشه خود را محصور در حال کرده‌ام. پس این فرض هم مقبول نیست.

۶. درنتیجه درک من از نوسانات متوالی با حفظ خاطره نوسان سابق است که در این صورت، امر از دو حال خارج نیست:

۷. یا من این دو تصور را پهلوی پهلوی قرار می‌دهم که این فرض نیز متضمن حذف توالی است.

۸. یا اینکه من نوسانات را به صورت درهم نفوذ کرده، مانند نت‌های همساز و دهمسازشده یک نغمه دارای کثرت کیفی و غیرقابل تجزیه درک می‌کنم.

برگسن فقط این شق اخیر را درک واقعی از دیرند می‌داند؛ ولی آیا در این شق امکان شمارش و اندازه‌گیری وجود دارد؟

درهم‌پهچیدگی و ذوبان نوسانات و عدم امکان شمارش آنها را در تحلیل صدای زنگ ساعتی که ما را از خواب بیدار می‌کند، بهتر می‌توان تصویر کرد.

آیا هنگامی که با شنیدن زنگ ساعت بیدار می‌شویم، آخرین صدای شنیده شده است که ما را بیدار کرده است، هنگامی که کودک در اثر نوازش ملایم یک نغمه موسیقی به خواب می‌رود

آیا آخرین صدا بوده است که او را به خواب برده است؟ قطعاً این‌طور نیست؛ زیرا در آن صورت برای این سؤال که صداهای قبلی چرا این خاصیت را نداشتند پاسخی نداریم. پس باید پذیرفت که اثر خاطره صداها و حرکات زنگ ساعت و نغمه موسیقی در ارتباط با آخرین صدا،

در هم درک شده‌اند، به طوری که اگر بین این صداها فاصله‌ای ایجاد کنیم چنین خاصیت و اثری نخواهند داشت. پس معلوم می‌شود که این صداها با هم ترکیب شده‌اند و خاصیت آنها، نه ناشی از کمیت آنها که برخاسته از کیفیتی است که کمیت آنها عرضه کرده است؛ یعنی خاصیت بیدار

کردن و به خواب بردن، معلول همسازی و همسازی آهنگین مجموعه آنها است. این صداها وقتی به هم می‌رسند یکدیگر را افزایش می‌دهند و با این افزایش پیوسته در تغییر و شدن هستند و اگر می‌گوییم که این همان نغمه است و همان دریافت حسی، بدین خاطر است که ما آن را به سبب علامت خارجی‌اش که در فضا واقع است تصور می‌کنیم، نه به تنهایی. ما آن را در فضا می‌گسترانیم و آنگاه به جای یک موجود زنده که در حال شدن است و به جای تغییرات درهم ذوب‌شونده، یک دریافت حسی تصور می‌کنیم که گویی روی یک طول، همواره پهلو به پهلو خود قرار می‌گیرد.

## ۶ اشکال و پاسخ ۲

ممکن است کسی بپرسد اگر واقعاً دیرند همگن و قابل اندازه‌گیری نیست، پس چرا حرکت محسوس حواس ما، حکایت از یک دیرند همگن و قابل اندازه‌گیری دارد یا چرا دانشمندان فیزیک و منجمان و حتی در فرمولهای مکانیک، زمان را به عنوان یک کمیت به کار می‌برند و سرعت یک حرکت را اندازه می‌گیرند. آیا اینها نشان نمی‌دهد که دیرند یک مقدار است؟ واقعاً اگر دیرند قابل اندازه‌گیری نیست این دانشمندان چه کار می‌کنند؛ عقربه ساعت چه چیزی را نشان می‌دهد؛ زمانی را که ساعت به دقیقه و ثانیه تقسیم می‌کند، مگر یک کمیت قابل اندازه‌گیری نیست؟

پاسخ برگسون این است که اصلاً این‌طور نیست که وقتی من می‌گویم «یک دقیقه گذشت» زمان را اندازه گرفته باشم. من تعداد حرکات عقربه ساعت را نمی‌شمارم، بلکه فقط تعداد همزمانیها را می‌شمارم و تفاوت این دو بسیار است. در اینجا سخن از دیرند و زمان حقیقی مطرح نیست، بلکه سخن از همزمانی است. اعلام اینکه یک رویداد پس از زمان «t» روی خواهد داد، بدین معنا است که وجدان ما از اکنون تا آن زمان مقدار t همزمانی از نوعی را درک خواهد کرد. کلمات «از اکنون تا آن زمان» که مؤید فاصله زمانی است برای وجدان ما و به علت اتصالی که بین حالات آن است معنا دارد و الا بیرون از ما، فقط فضا وجود دارد و همزمانی. بنا بر این حتی نمی‌توان گفت همزمانیها متوالی هستند، زیرا توالی با مقایسه لحظه کنونی و گذشت معنا پیدا می‌کند و در ذهن تصویر می‌شود، ولی در خارج، لحظه گذشته وجود ندارد. از همین جا می‌توان دریافت که فاصله زمانی یا دیرند برای علم هم معنا ندارد و اگر لحظه‌ای را فرض کنیم که اهریمنی به همه حرکات جهان امر کند که با سرعت دو برابر حرکت کنند، هیچ تغییری در فرمولها و اعداد مربوط به آن و در رویدادهای نجومی و معادلات مربوط به پیش‌بینی آنها حاصل نمی‌شود؛ زیرا در این معادلات نماد t نسبت بین دو دیرند را تعیین می‌کند، نه خود دیرند را. منجم تعداد همزمانی را معین می‌کند، و این همزمانیها و انطباقها در سرعت کم و زیاد مساوی است. تنها در سرعت زیاد فواصلی که آنها را جدا می‌کند کوچک می‌شوند؛ یعنی همان فواصل دیرند که برای علم مطرح نیستند و به حساب نمی‌آیند، در هنگام پیش‌بینی منجم



بی‌نهایت کوچک می‌شوند. این فواصل همان چیزی هستند که وجدان درک می‌کند. منجم هنگام پیش‌بینی مثلاً کسوف به سبک همین اهریمن فرضی عمل می‌کند و در عالم خیال خویش به زمان سرعت چند صد برابر می‌دهد و به همین دلیل در یک دیرند روحی چند ثانیه‌ای می‌تواند چندین قرن زمان نجومی را جا بدهد. در واقع منجم با قبول یک رشته نسبتها میان مواضع یک جسم آسمانی و سایر اجسام معین، به یک سلسله همزمانی و انطباق و به یک رشته روابط عددی اکتفا می‌کند؛ ولی دیرند ناب بیرون از محاسبه می‌ماند [۳].

پس می‌توان گفت زمانی که در نجوم از آن سخن می‌گویند، یک عدد است و وجدان محض، زمان را که برای او یک ترقی است نه یک شیء، مانند حاصل جمع آحاد دیرند یا لحظات زمان، درک نمی‌کند، بلکه وجدان محض اگر به خودش باشد، هیچ وسیله و حتی دلیلی برای اندازه‌گیری زمان ندارد [۳].

«دستگاههایی که علم روی آنها کار می‌کند در یک حال آنی که لاینقطع تازه می‌شوند، هستند. هنگامی که ریاضیدان حالت آینده یک دستگاه را تا زمان  $t$  حساب می‌کند، هیچ چیز مانع او نیست که فرض کند از این لحظه تا آن لحظه، جهان مادی ناپدید شود و دبعثاً دوباره پیدا گردد. فقط لحظه  $t$  به حساب می‌آید، چیزی که یک آنی محض خواهد بود؛ اما آنچه در این فاصله جریان خواهد یافت، یعنی زمان واقعی، به حساب نمی‌آید. اگر ریاضیدان اعلام کند که خود را در این فاصله قرار می‌دهد، همیشه در یک نقطه است و در یک لحظه است. می‌خواهم بگویم در آخر یک زمان  $t$  است که خود را منتقل می‌کند و در این صورت، از فاصله‌ای که تا  $t$  می‌رود دیگر سخنی نیست» [۳].

«هنگامی که علم مثبت از زمان سخن می‌گوید، به حرکت متحرکی مانند  $T$  روی مسیروش توجه دارد. این حرکت برای آن مانند نمایشگر زمان برگزیده شده و بنا بر تعریف یکنواخت است. فرض کنیم  $T_1$  و  $T_2$  و  $T_3$  و ... و غیره نقاطی باشند که متحرک را به اجزای برابر از مبدأش  $T_0$  تقسیم کرده باشند. هنگامی که متحرک در نقاط  $T_1$  و  $T_2$  و  $T_3$  ... خطی که می‌پیماید برسد خواهند گفت که ۱ و ۲ و ۳ ... واحد زمان گذشته است. لذا ملاحظه حالت جهان پس از زمانی مانند  $t$ ، عبارت است از اینکه بررسی گردد هنگامی که متحرک  $T$  در نقطه  $T_n$  از مسیروش خواهد بود، حالت جهان چگونه است. اما در اینجا از خود سیلان زمان، و به دلیل اقوی، از اثر آن روی وجدان سخنی نیست، زیرا آنچه به شمار است، نقاط  $T_1$  و  $T_2$  و  $T_3$  ... هستند که روی سیلان گرفته شده‌اند، و خود سیلان مرکز. می‌توانیم زمان موردنظر را هرچه می‌خواهیم کوتاه کنیم، یعنی فاصله میان دو تقسیم متوالی  $T_n$  و  $T_{n+1}$  را به دلخواه تجزیه کنیم، اما همیشه با نقاط، و تنها با نقاط، سر و کار داریم. آنچه از حرکت متحرک  $T$  به یاد سپرده می‌شود، مواضعی است که روی مسیروش گرفته است. آنچه از حرکت همه نقاط دیگر جهان به خاطر می‌سپاریم، مواضع آنها روی مسیروهای وابسته به آنها است. هنگامی که گفته می‌شود که یک حرکت یا هر

تغییر دیگر زمان را پر کرده، غرض این است که عدد از وابستگیهای از این نوع یادداشت شده و لذا همزمانها شمرده شده‌اند.

## ۷. نتیجه گیری

نکاتی که در این مقاله روشن شده به شرح زیر است.

۱. علت ناتوانی فلسفه اسپنسر در توجیه حیات تکاملی این بود که زمان را به معنای معمول در مکانیک می‌گرفت.
۲. زمان به معنای معمول در مکانیک همان فضا است.
۳. شناخت فضا مبتنی بر مفهوم عدد است. ما اساساً در فضا می‌شماریم.
۴. شمارش امور وجدانی و اشیای مادی یکسان نیست. ما امور وجدانی را هنگام شمارش به صورت نمادین در فضا قرار می‌دهیم، اما تصور نمادین شرایط ادراک درونی را دگرگون می‌کند.
۵. فضا از دریافتهای حسی انتزاع نمی‌شود، بلکه از با هم بودن آنها نتیجه خواهد شد، اما این با هم بودن دریافتها را بدون یک فعالیت عقلی نمی‌توان تصور کرد.
۶. نظریه کانت که فضا را از محتوای آن جدا کرد، نادرست است.
۷. فضا همان فعالیت ذهن است که دریافتهای حسی را مجاور هم نگه می‌دارد.
۸. ما دو نوع همگن به نام فضا و زمان نداریم و اگر چنین فرض کنیم باید یکی را مشتق از دیگری بدانیم. فضا نمی‌تواند از زمان مشتق شود و لذا مجبوریم زمان را همگن مشتق از فضای همگن بدانیم.
۹. بنا بر این زمان ناهمگن است از توالی درهم ذوب‌شده حالات وجدان و چنین امری یک حقیقت کیفی و بسیط و غیرقابل اندازه‌گیری است و آنچه در فیزیک اندازه‌گیری می‌شود همزمانی است، نه زمان.

## ۸. منابع

- [۱] ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰.
- [۲] برت، ادوین آرتور، مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹، ص ۲۲۲.
- [۳] برگسن، هانری، پژوهش در نهاد زمان، ترجمه علی قلی بیانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸، ص ۷، ۷۹، ۸۳، ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۸، ۹۷، ۹۷، ۹۹، ۹۹، ۱۷۸، ۱۸۰.