

بررسی ریشه‌ها و زمینه‌های تطبیق تفسیر زمان در اندیشه‌ی برگسون و ملاصدرا

حسین رستمی جلیلیان *

چکیده

در حال حاضر، برخی تفسیرهای تطبیقی در خصوص مقایسه‌ی تفسیر زمان در اندیشه‌ی برگسون و ملاصدرا انجام شده است. در این تفسیرها، عمدتاً به منظور بررسی نقاط اشتراک و افتراق فلسفه‌های آن‌ها درباره‌ی مسأله‌ی زمان، مقایسه‌هایی بین بحث شهود در فلسفه‌ی برگسون با نظریه‌های حرکت جوهری و اصالت وجود ملاصدرا انجام شده است. در این مقاله، کوشش شده تا با طرح نتایج حاصل از معنای شهود و حرکت جوهری و تأمل در مفاهیمی مانند حافظه و ماده، تطور خلاق، ماده، اختیار، مکان، حیات، اخلاق و دین، زمینه‌های اختلاف عمیق تفسیر برگسون با تفسیر ملاصدرا از زمان و به طور کلی، تفاوت میان فلسفه‌های آن‌ها را دریابیم.

واژه‌های کلیدی: ۱- زمان، ۲- شهود، ۳- ملاصدرا، ۴- برگسون، ۵- وجود، ۶- حرکت جوهری.

۱. درآمد

مسأله‌ی زمان به رغم بسیاری از مفاهیم متنوعی که نزد فیلسوفان مایه‌ی بحث و گفت و گو شده است، امروزه از اهمیت بیش‌تری برخوردار شده است، به گونه‌ای که پرسشی محوری را در فلسفه‌ی معاصر به وجود آورده است.^۱ روی کردهای امروزی به مسأله‌ی زمان را می‌توان در سه گروه اصلی دسته‌بندی نمود: اول، گرایش فلسفی به زمان، که می‌توان آن را دیدگاه وحدت‌گرایانه^۲ نامید. این روی کرد تجربه‌های روزمره‌ی ما از خود و جهان را با زمان یکتا و یگانه می‌سازد. این‌گونه روی کرد به زمان را می‌توان نزد فون بادر، شلینگ،

برگسون، وایتهد یا هیدگر یافت. این‌گونه تفسیر از زمان در وهله‌ی اول، غلبه بر دوگانه‌انگاری همیشگی و شکاف پدیدآمده بین زمان طبیعی و زمان تاریخی را در سر می‌پروراند (۱۸، صص: ۱۹ و ۳۱، صص: ۲۶۷ - ۲۸۷). البته این روی‌کرد تا مدت‌های مدیدی توسط علم نادیده گرفته شد، اما از نیمه‌ی دوم قرن بیستم تا به حال، در میان برخی از متفکران علوم جدید، در نتیجه‌ی این تفسیر از زمان، گونه‌ای از نظریه‌های موسوم به نظریات خود - سامان^۳ در حال نضج و نمو است (۲۲، ص: ۱). قائلان به این روی‌کرد با اعتقاد به وجود نوعی مفهوم جهانی از زمان، آن را در آثارشان، چونان واسطه‌ای در میان علوم مختلف تفسیر و به خدمت گرفته‌اند (۱۵ و ۱۷).

دومین گرایش فلسفی معاصر در باب زمان، گرایش کثرت‌گراست^۴ که زمان را به کشیری از مفاهیم متباین فرومی‌کاهد. ریکور به منزله‌ی نماینده‌ی این جریان، به دلیل وجود شکاف بین زمان در پدیدارشناسی و زمان نجومی یا زمان فیزیکی یا بیولوژیکی، که به نظر او پرناسدنی می‌نماید، به این نوع تفسیر از زمان گرایش یافت (۲۰، ص: ۹۴).

گونه‌ی سوم تفسیر از مفهوم زمان را می‌توان گرایش به زمان نسبی یا تاریخی نامید،^۵ در حالی که گرایش نوع اول تمایل به جنبه‌ی زمان‌مند کلیت هستی‌شناسانه‌ی زمان دارد و گرایش کثرت‌گرای زمان به وجه منفی زمان توجه دارد. تفسیر سوم از زمان به فهم انسان از خودش و عالم اهمیت می‌دهد؛ مثلاً ریچارد رورتی به نقش الاهیاتی زمان در این زمینه اهمیت می‌دهد که به تلازم بین زمان و ابدیت در انسان می‌انجامد. از نظر او، همه‌چیز، اعم از زبان، آگاهی و جامعه و... نتیجه و محصول زمان و بخت و اقبال است (۲۱، ص: ۲۲) و ما نباید بیش از این به اسرارآمیزتر کردن مسأله‌ی زمان بپردازیم. هم‌چنین به نظر او، باید تفکر بنیادی درباره‌ی زمان را، که یکی‌کردن مفهوم الاهیاتی از زمان و ابدیت را در سر می‌پروراند، کنار بنهیم (۹، ص: ۲۰). این ارتباطات درونی بین مفهوم‌های مختلف زمان، امروزه به کانون توجه اندیشمندان در این خصوص بدل شده است.

با توجه به مطالب پیش‌گفته در خصوص گرایش‌های فلسفی معاصر به زمان، باور ما بر این است که مرکز و هسته‌ی اصلی این بحث‌ها تا حدود زیادی ریشه در ویژگی‌های محوری فلسفه‌ی کانت در خصوص مسأله‌ی زمان دارد. زمان در آرای کانت، از جنس شهود حسی است؛ شهود یا دریافتی که وجودش به صورت پیشین و مقدم بر تجربه متصور گشته و بنابراین دارای دو جنبه‌ی متافیزیکی و استعلایی است. هرچند که تجربه‌ی زمان (به مثابه‌ی شهود حسی) از راه مصادیق و تجلیات عینی و محسوس^۶ امکان می‌یابد، وجودش یک‌سره در گروهی ابعاد کمی و متعدد و مشهود آنات زمانی نیست؛ بلکه دارای بعدی شهودی و متافیزیکی است که این بعد متافیزیکی به طور پیشین و مقدم بر تجربه، کلیت

تجربه‌ی زمان‌مند یا زمان - آگاهی انسان را تعیین و تعریف می‌کند (۲۳، صص: ۴۵ - ۵۷). افرادی مثل مک تاگارت و کورت گودل، معتقدند کانت با اعتقاد به زمان، به منزله‌ی صورت محض و ماتقدم شهود حسّی، معنای آن را از عینیت انداخته است، در نتیجه، او را هم‌ردیف اسپینوزا، هگل و شوپنهاور و پارمنیدس و ایده‌آلیست‌ها، که زمان را امری غیر واقعی به حساب آورده‌اند، برشمرده است. در نگاه اول، شاید به نظر برسد کانت واقعاً زمان را به منزله‌ی واقعیت انکار می‌نماید، اما با نگاهی دقیق‌تر، می‌توان تصدیق نمود که زمان چونان شرط شهود انسان در نسبت با پدیدارها، امری عینی است؛ البته با عینکی که خود کانت آن را می‌بیند و باید به خاطر داشت کانت از واقعیت تجربی زمان نیز سخن رانده است (۲۲، ص: ۲۳).

هم‌چنین این نوع نگاه به زمان به مثابه‌ی امری پیشینی، به تصریح خود هیدگر، به اصل مرکزی تفکر او یعنی دازاین^۶ تبدیل شده است. هیدگر در کتاب وجود و زمان، در پی تبیین این نکته است که وجود چگونه در فهم انسانی ظاهر می‌شود؟ جواب موقت هیدگر این است که تجربه‌ی ما از وجود، مشروط به تناهی^۷ و حیث زمانی^۸ ماست. به تعبیری دیگر، حیث زمانی یا تناهی^۹ آن چیزی است که فهم وجود را ممکن می‌سازد یا این‌که معنای وجود زمان است. هیدگر فقط بخشی از کتاب را که مربوط به وجود انسان و حیث زمانی بود به تحریر درآورد. او هرگز مابقی کتاب را چاپ نکرد، اما طرح خود را به طرق دیگری کامل کرد و بدون آن که دو موضوع اساسی آن را تغییر دهد، برخی از عناصر فلسفه‌ی خود را دوباره شکل بخشید: اولین موضوع را حدوث زمانی وجود می‌دانست، که او آن را انکشاف^۹ می‌نامید و دومین موضوع را مربوط به ساختار زمانی ماهیت انسان می‌دانست که او آن را دازاین می‌نامید. تلفیق و تطبیق این دو موضوع با یک‌دیگر کلید فهم فلسفه‌ی هیدگر است (۲۴، ص: ۲۸۸). به هر تقدیر، اهمیت این مسأله یعنی حیث زمانی نزد هیدگر بر کسی پوشیده نیست.

در جمع‌بندی مختصر، می‌توان گفت همواره همین کلیت استعلایی زمان کانت است که در فلسفه‌ی مدرن نیز حفظ شده است. این امر در هوسرل به صورت موضوع التفاتی و در برگسون به صورت زندگی و دیرند محض تجربه می‌گردد. بنابراین گرایش تفکر مدرن امروزی حول تأملاتی است که امروزه تحت عنوان حیث زمانی زمان، بیشتر با قائل شدن به شأن وجودی برای زمان به بازسازی مفهوم زمان می‌اندیشد. در ادامه، بیشتر به این جنبه از مفهوم زمان خواهیم پرداخت، یعنی اعتقاد به حیث زمانی زمان در فلسفه‌ی مدرن که با کلیت تفکر فلسفی برگسون نیز هم‌نوا و موافق است.

حال قصد ما از بیان این مقدمه‌ی کوتاه از تاریخچه‌ی زمان با توسل به تبیین گرایش‌های گوناگون معاصر، این است که ارتباط این موضوع را با مطالعات تطبیقی در تفسیر زمان (که در این‌جا تطبیق این مسأله با رابطه‌ی اندیشه‌ی برگسون و ملاصدرا یا آگوستین و ملاصدرا مطرح است) بررسی کنیم. در حالی که در وهله‌ی اول، این گونه تطبیق‌ها بسیار جذاب و شایان توجه به نظر می‌رسند و کتمان برخی از این تشابهات امری انکارناپذیر به نظر می‌رسد، اما به نظر نگارنده، توجه نداشتن به برخی از ریشه‌های بنیادی و متمایز فکری آن‌ها برخی از این مطالعات را به ورطه‌ی گونه‌ای تطبیق سطحی کشانده است که با روح فلسفی این مفهوم در فلسفه‌ی ملاصدرا و برگسون در تضاد است. در برخی از مطالعات اخیر، ظاهراً توجه به ریشه‌های امروزی فلسفه‌ی مدرن مبنی بر پرسش از من، آگاهی، وحدت خویشتن و سوژه شناسا و... آن گونه که از فلسفه‌ی دکارت به بعد در تاریخ فلسفه مطرح می‌شود، نادیده گرفته شده است. در فلسفه‌ی برگسون، چنان‌که که بدان خواهیم پرداخت، آگاهی و زمان رابطه‌ای اساسی با هم داشته، از گونه‌ای آگاهی سخن به میان آورده می‌شود که محدود به زمان است و مفسر دیگر عناصر فلسفی تفکر او مانند آزادی اراده، اختیار، جبرگرایی، دین، اخلاق و... می‌گردد. اساساً پرداخت‌های فلسفی و توجه او به خودآگاهی با نوعی تجربه‌ی درونی زمان درآمیخته است و این مسأله آن‌طور که برای او مطرح شده است اصلاً برای ملاصدرا مطرح نبوده است. به همین دلیل، مسأله‌ی زمان در فلسفه‌ی برگسون، داری نقشی محوری است، در حالی که برای ملاصدرا بیش‌تر به عنوان تبیین، قبول یا رد آرای معاصرانش به منزله‌ی مسأله‌ای فلسفی و فرعی مطرح بوده است. به نظر می‌رسد ریشه‌های تفکر برگسون به گونه‌ای به سبک تفکر کانتی (هرچند گاهی ظاهراً متعارض با تفکر اوست) و منبعث از تفکر او و به گونه‌ای شناسایی زمان به مثابه‌ی حیث زمانی زمان در فلسفه‌ی مدرن است که اساساً با توجه به ریشه‌های ارسطویی تفکر ملاصدرا در زمینه‌ی تفسیر زمان کاملاً با یک‌دیگر در تعارض‌اند.

در ادامه، سعی خواهیم کرد در بیان خود از اندیشه‌های آن‌ها، ریشه‌ها و زمینه‌های این تفاوت را بیشتر نمایان سازم.

در تفسیر این دو فیلسوف از زمان، همواره بیشترین وجه تشابه میان چیزی است که برگسون «استمرار» می‌نامد (اصطلاح مشهور برگسون یعنی *duree* را می‌توان به دیمومیت، استمرار، تداوم، و دوام نیز ترجمه کرد) و شهودی که عمق آن را درمی‌یابد، با آنچه ملاصدرا ذیل عنوان علم حضوری به بحث می‌گذارد (۵، ص: ۱۹۹). این اصطلاح در فلسفه‌ی او دلالت بر معنای واقعی زمان می‌کند. به نظر برگسون، زمان واقعی یک تحول و پویایی است؛ ذاتاً حرکت است و با آن‌که در حال حرکت

است، نمی‌توان یک لحظه آن را متوقف کرد و مقطع ثابتی را برای آن در نظر گرفت، چنان که اگر این کار شدنی باشد، آن‌چه که آشکار می‌گردد دیگر از نظر او زمان واقعی نخواهد بود. هم‌چنین با توجه به فلسفه‌ی برگسن، گونه‌ای مشابهت میان حرکت جوهری ملاصدرا و تعبیر تجدد نزد او برقرار می‌گردد که آن را جهش و نشاط حیاتی می‌نامند، زیرا زمان واقعی نزد برگسون استمرار است. هم‌چنین در تفکر برگسون، به‌ناچار همواره یک نیروی خلاق محض وجود دارد که هیچ‌گاه قطع نمی‌شود. در واقع، خلقت در تفکر او دفعی نیست، بلکه تدریجی است. در نتیجه، «تحول خلاق» برگسون به صورت همان «خلق مدام» در فلسفه‌ی ملاصدرا تعبیر می‌گردد (همان). توضیح این مطلب آن است که علت موجد و علت مبقیه الزاماً از هم جدا نمی‌شوند و نفس علت مبقیه نشان می‌دهد که علت موجد موجود را به امکانات استکمالی آتی آن سوق می‌دهد، در حالی که حرکت جوهری در حقیقت، همان علت مبقیه است که نهایتاً معنای عمیق علت موجد را آشکار و برملا می‌سازد (همان). در نتیجه، تعریف زمان به تعبیر ملاصدرا، تداوم در خلق و افاضه‌ی هستی به جواهر مادی است و زمان همان دوام آفرینش است. از این رو، زمان معقول ثانیه و منتزع از نحوه‌ی وجود است و نه ماهیتی عرضی از مقوله‌ی کم متصل غیر قار. در نتیجه، ضمن یکی دانستن تبیین حضوری و وجودی عالم نزد ملاصدرا و تبیین زمانی و شهودی برگسون از عالم، به مقایسه‌ی حرکت جوهری ملاصدرا و تطور خلاق برگسون پرداخته، هر دو اصل را وجود نوعی پویایی و تحول و ناآرامی تعبیر می‌کند که می‌تواند دلیلی محکم بر مشابهت دیدگاه‌های برگسون و ملاصدرا در زمینه‌ی مسأله‌ی زمان تلقی گردد (۳، ص: ۷۲ - ۷۳).

هم‌چنین رابطه‌ی مستقیمی بین مفهوم سرمدیت ملاصدرا و باور برگسون به نوعی زمان لطیف و بلکه لطف وجود دارد که می‌توان آن را با عشق عرفانی عرفا همسنگ دانست (۵، ص: ۱۹۹ - ۲۰۰).

در جای دیگری، نتیجه‌گیری مقاله‌ای بدان‌جا ختم می‌گردد که شهود حقیقت وجود در نظر ملاصدرا و شهود حالات وجدان در نظر برگسون، که حاصل آن به وجهی همان معرفت نفس است، همه‌جا مورد تأکید ملاصدراست و از نظر هر دو فیلسوف، واقعیت زمان و حرکت پیوندی ناگسستنی با هم دارند و در واقع، یک چیزند که در تحلیل ذهن، دو مفهوم از آن انتزاع می‌شود (۲، ص: ۲۲). البته - چنان‌که به زودی بدان خواهیم پرداخت - این سخن اخیر، یعنی همسانی حرکت و زمان به شدت در تعارض با استدلال‌های برگسون و بیشتر نزدیک به نوعی زمان مکانی و نه واقعی در نظر اوست، چنان‌که برگسون به نحوی آشکار، تصریح دارد که شهود و عقل در دو مسیر مخالف، فعل آگاهی را به نمایش می‌گذارند. شهود

در عین زندگانی گام می‌نهد و عقل در مسیری متفاوت، بر طبق حرکت و ماده خودش را درمی‌یابد (۱۳، ص: ۲۶۷).

برقراری مشابهت بین عناصر فلسفی برگسون و صدرا تا آنجایی ادامه دارد که حتی استاد مجتهدی در نهایت آن‌ها را متعلق به یک نحله‌ی فلسفی واحد و نگاه هر دو آن‌ها را در زمره‌ی تفکرات سنت افلوطینی قرار می‌دهد و به نظر ایشان، آنها در مورد امکانات ارتقای روحی انسان، عمیقاً به تفکر و تأمل پرداخته‌اند (۵، ص: ۲۰۰).

به نظر نگارنده، در این زمینه شاید به سختی بتوان تفکر برگسون را با تفسیر فلوطینی از زمان، همسنگ و برابر دانست. زیرا گرچه فلوطین در انشاده‌ها تعریف ارسطویی زمان برحسب سنجش حرکت را با شدت تمام نقد می‌کند (۴، ص: ۷۵)، پیش‌زمینه‌ی روش و شیوه‌ی فلسفی او برای اندیشیدن در مورد روح، در ایده‌های کیهان‌شناسانه‌ی او نهفته است که قبلاً در تیمائوس افلاطون بسط یافته و ارسطو آن را در کتاب درباریه نفس رد کرده بود (همان، ص: ۷۶). فلوطین روح جهان افلاطون را از راه‌هایی و رای روح افلاطون بسط داده، آن را در پیوندهای آشکاری با طبیعت زمان و تغییر جای می‌دهد. روح در تفکر او چیزی است نزدیک به روح جهان افلاطون و زمان زندگی روح در حرکت است، آنگاه که از مرحله‌ای از کنش یا تجربه به مرحله‌ای دیگر گذر می‌کند (همان، ص: ۸۰). چرخش فلوطین از حرکت و زمان طبیعی به حرکت روح، به مثابه‌ی الگوی فهم زمان، بدین جهت است که او می‌خواهد زمان را از راه نزول به تجزیه و پراکندگی و به وسیله‌ی بسط روح از مقام ابدیت به تغییر در کل عالم متکثر تجربه نماید. اما به نظر برگسون، این مطلوب، بر خلاف مسیری که تفکر افلوطین در آن جهت سیر می‌کند، با نزول از ابدیت به درون زمان به دست نخواهد آمد، زیرا حاصل و نتیجه‌ی کار چیزی جز تحقق زمان به صورت زمان مکانی همراه با حرکت روح در عالم نخواهد بود، در حالی که هدف نهایی او از طرح شهود در فلسفه‌اش، استفاده از آن برای برقرار کردن وحدت میان آن پراکندگی‌های ایجادشده توسط عقل و در میان آن واقعیت نهایی است که همانا از نظر او سیالیت و پویایی محض است (همان، ص: ۱۸۴).

اما در خصوص حرکت جوهری ملاصدرا و روح در حرکت فلوطین، شباهت‌های در خور تحقیقی وجود دارد. بر اساس استدلال فلوطین در انشاد سوم، معقول نیست که در حرکت بی‌روح، توالی را ببینیم و بدین ترتیب، زمان را بدان مرتبط سازیم، در حالی که توالی و واقعیت زمان را در حرکت روح که حرکات دیگر هستی مقلدانه‌ی خود را از آن به دست آورده‌اند، نمی‌توانیم نادیده بگیریم (همان، ص: ۸۱). در واقع، این حرکت خود برانگیخته‌ی روح است که مبنای واقعیت روح را تشکیل می‌دهد و دنباله‌ای از لحظات را می‌آفریند که

در آن، لحظه به محض پای گذاشتن به هستی به لحظه‌ی دیگری گذر می‌کند. این در حالی است در تعریف ارسطویی زمان، روح تنها از طریق ارجاع ضمنی به ذهن مرتبط با ایده‌ی سنجش، به درون آن تعریف وارد می‌شود و در نزد فلوطین، زمان کیهان از حرکت روح تقلید می‌کند، درست همان‌طور که روح به نوبه‌ی خود، مقلد ابدیت است (۴، ص: ۸۱). در این‌جا شایسته است در ادامه‌ی بحث، ضمن توجه به مشابهت‌های مزبور، مجدداً مفردات تفکر فلسفی این دو فیلسوف را در باب زمان، مورد بررسی قرار گیرد.

۲. زمان در فلسفه‌ی برگسون

مسئله‌ی زمان در تفکر برگسون دارای نقشی کلیدی است. از نظر او، زمان واقعی دیرند است. به باور او، آن چه حقیقتاً از زمان تجربه می‌شود، همانا دیرند است. دیرند عبارت است از سیال بودن و پویایی محض. امری وجود دارد که تنها تصور ممکن درباره‌ی آن این است که سیال و رپویاست. لذا زمان به معنای واقعی کلمه، یک اشتداد کیفی محض است که از عناصر و اجزایی مطلقاً ناهمگون تشکیل شده است. امری است که نه مکانی و شمارش‌پذیر نیست، بلکه تنها یک دوام محض است و به این اعتبار، با مکان و زمان دانش طبیعی متفاوت است (۱، ص: ۱۱۳). برگسون پیش از رسیدن به این نتیجه، مقدماتی را شرح و بسط می‌دهد تا سرانجام به نتایجی درخور در زمینه‌ی تفسیرش از زمان می‌رسد که به اختصار، به این زمینه‌های اصلی تفکر او خواهیم پرداخت.

۲.۱. داده‌های بی‌واسطه‌ی آگاهی؛ آگاهی شهود در برابر آگاهی عقل

برخی از کلیدواژه‌های مقدماتی در تعریف زمان در نظر برگسون مسئله‌ی شهود و آگاهی است. بدون شک، یکی از بخش‌های دشوار فلسفه‌ی برگسون معنای آگاهی است. اولین پرسشی که ممکن است پیش آید این است که ما چرا باید این داده‌ها را چونان داده‌هایی واقعی و حقیقی که از آگاهی و شعور ما نشأت می‌گیرند بپذیریم (۱۴، ص: ۱۲۴)؟ برای پاسخ بدین پرسش، باید منظور برگسون از آگاهی را دریابیم. برگسون از داده‌های بی‌واسطه‌ی آگاهی آغاز می‌کند و هدف آغازین او دست یافتن به فلسفه‌ای است که هرکس بتواند آن را بپذیرد. اولین داعیه‌ی او این است که داده‌ی بی‌واسطه از همان ابتدا مورد تصدیق است. فهم برگسون از فلسفه مستلزم کلیتی است که هر فرد از ابتدا باید آن را بپذیرد.

پرسش دیگر این است که چه تفاوتی میان این داده‌ها و دیگر داده‌ها وجود دارد؟ به نظر او، داده‌ی بی‌واسطه‌ی احساس نسبت به آگاهی بی‌واسطه است. او به تفلسف در این داده‌های بی‌واسطه‌ی آگاهی معتقد بود، چنان‌که از سویی اختیار و گاهی جبر را در درون

خود احساس می‌کنیم. مشکل دقیقاً از آنجا آغاز می‌شود که این تعارض‌ها رخ می‌نماید. راه حل پیشنهادی برگسون برای حل این تعارضات، شهودِ واقعیت انضمامی است. بدین سبب، او متعرض تفکر متافیزیکی و تعارضات کانتی می‌گردد (۱۲، ص: ۱۹۸).

آگاهی از نظر برگسون، ناظر به قدرت انتخاب هر موجود است (۱۳، ص: ۲۶۳). او در *تطور خلاق*، مدعی است که همه‌ی موجودات زنده دارای آگاهی هستند. اما این ویژگی آنگاه که نتواند آزادانه عمل کند، در برخی از آن‌ها پنهان می‌ماند. بنابراین در نظر او، آگاهی با مفهوم خلاقیت و آزادی گره خورده است. درهای زندان به روی زندانی بسته است و تا وقتی که به روی باز نشده، او اسیر عادات خویش است. انسان موجودی است که قادر است این زنجیره را بگسلاند و آزادانه زندگی کند. در عین حال، بسیاری از انسان‌ها بدون این‌که به آزادی حقیقی نائل شوند درمی‌گذرند (۱۰، ص: ۲۶۴).

در نظر او، دو گونه آگاهی وجود دارد: آگاهی عقل و آگاهی شهود که در عین حال، در دو جهت مخالف حرکت می‌کنند. یکی از کلیدهای تفکر درباره‌ی آگاهی عقل در اندیشه‌ی برگسون، توجه به عادات ذهن در انسان است. عقل انسان ناظر به قدرت تفکر مفهوم‌ساز اوست. بنابراین ادراک و فهم و شناختِ مقوم عقل اوست. در نظر برگسون، کار عمل ادراک به تصرف در آوردن امر نامتناهی به طرز ناگهانی است، به گونه‌ای که آن‌ها را به احساس‌های ثابت فرومی‌کاهد. کار عمل فهم انتزاع از تغییرات متصل برای درک جنبه‌ی عام و کلی اشیاء تحت یک ایده‌ی کلی است. کار عمل شناختِ یافتن ارتباطات ثابت در بین واقعیات در حال گذار است. پس در مجموع، کار عقل توسل به اموری ثابت و قاعده‌گونه در عالم واقع است؛ به گونه‌ای که بتواند به یکی از وجوه مطلق دست یابد. البته وجه دیگر درک مطلق با آگاهی، نه آگاهی عقل را بلکه آگاهی شهود میسور می‌گرداند. عمل و هدف آگاهی عقل در مقابل آگاهی شهود است. عمل شهود مسلماً غیر از آن چیزی است که عموماً هوش می‌نامیم. تفاوت این دو، یعنی عقل و شهود، دقیقاً در توجهشان به ماده و آگاهی است. عقل توجه ذهن به ماده و عاداتش و شهود توجه ذهن به خودش است، در حالی که در نظر برگسون، پیش‌رفت عادی عقل در جهت علم و تکنیک رخ می‌دهد و علم نیز همواره به دنبال ابزاری عملی است (۱۳، صص: ۳۲۹ - ۳۳۰)، شهود در این کارزار، اغلب به نفع عقل قربانی می‌گردد (۱۳، ص: ۲۶۷)، در نتیجه، به زعم او، اگر انسان‌ها به جای ماده، به آگاهی محض توجه می‌داشتند، زندگی برحسب تطور خلاق محض برایشان معنادار می‌گشت (۱۳، ص: ۲۴۵). پس این آگاهی، خود، ثمره‌ی فهم همه‌چیز در یک سیلان و سیورورت دائمی است که متناظر با فهم دیمومت محض حاصل می‌گردد.

۲.۲. نظریه‌ی تصویری و آگاهی حاصل از حافظه

ذهن ما در عالم، در پی تطبیق وضع بدن ما با محیط اطراف خودش، یعنی رابطه با اشیای خارجی در تفکر به ماده است. حال دقیقاً منظور برگسون از ماده چیست؟ برگسون در *ماده و حافظه* مدعی است که ماده مجموع تصاویر است. بنابراین برگسون در میانه‌ی ایدالیسم و رئالیسم قرار می‌گیرد. او از تحویل ماده به ادراک در ایده‌الیسم و تبدیل آن در رئالیسم به چیزی که موجب ادراک در ما می‌گردد ناخرسند بود. بنابراین در اندیشه‌ی برگسون، ماده در برزخی میان شیء و تمثّل و وجود و ظهور قرار دارد که به نظر او این فهم از ماده با درک متعارف از ماده مطابق است (۱۱، صص: ۹ - ۱۰). او متعرض درک بارکلی از ماده به صورت ایده‌ی محض و دکارت به صورت امتداد هندسی می‌گردد (۱۱، ص: ۱۱) و خودش ماده را در میانه‌ی شیء و تمثّل قرار می‌دهد. او با این کار، خود را از نزاع رئالیته یا ایدالیته بودن عالم خارج کنار می‌کشد. بنابراین طبیعی است که انسان به دنبال جایی برای اتصال بین ماده و ذهن می‌گردد. بنابراین تعریف امتداد به وجهی این وظیفه را به عنوان کیفیتی طبیعی یا کیفیتی کیفی به عهده می‌گیرد (۱۰، صص: ۹۱ - ۹۲). در اندیشه‌ی کانت مکان به منزله‌ی صورت ماتقدم شهود حسی واقعیت‌های بیرونی در عالم خارج و زمان به صورت مفهوم درونی آن‌ها این وظیفه را داراست (۸، ص: ۵۵). به نظر برگسون، کانت با این کار، مکان را از محتوای آن تهی می‌کند (۱۰، صص: ۹۲ - ۹۳).

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، ماده در نظر برگسون، مجموعه‌ای از تصاویر است. بنابراین شناخت نیز به عمل توجه دارد تا به معرفت محض. بنابراین شناخت غلبه‌ی مکان، و کنش غلبه‌ی زمان است. بنابراین حضور و شهود ماده از نظر برگسون، نتیجه‌ی وجود زمان است و نه مکان و در نتیجه تفاوت است بین فهم از ماده و خود ماده. تأثیر و تأثرات در نظر برگسون با تئوری تصویر - حافظه تبیین می‌گردند. حافظه‌ی محض به گذشته دلالت دارد. هیچ‌کدام از این‌ها، یعنی حافظه‌ی محض، تصویر - حافظه و شناخت، بدون یک‌دیگر وجود ندارند. شناخت تنها ارتباط محض ذهن با اشیاء حاضر نیست. شناخت حاصل تلقیح اشیا و تصویر-حافظه و حافظه‌ی محض است. بنابراین عالم برگسونی ظهوری از مجموعه‌ی تصاویر است و به ظهور پدیدارشناسی شبیه است. به همین دلیل، برگسون معتقد به دو سیستم تصویر، یکی نظام علم و دیگری نظام عالم آگاهی است و هریک از این دو نظام مکتفی بذاته و بی‌نیاز از دیگریند (۱۱، صص: ۲۶-۲۷).

بنابراین حافظه‌ی برگسونی مسخر روح و در حقیقت تلاقی ذهن و ماده است. ذهن حافظه‌ی محض و ماده ادراک محض است و نتیجه‌ی برخورد آن‌ها حافظه است. حافظه‌ی محض اشاره به گذشته دارد (۱۱، صص: ۱۴۰ - ۱۴۱) و خودش را از طریق این ادراکات به

ظهور می‌رساند. یادآوری دیگر یک ادراک تضعیف‌شده نیست. شناخت نیز به کنش نظر دارد، در حالی که حافظه ظهوری روحی دارد. در عمل شناخت، ما تحت تأثیر کنش و در عمل حافظه، تحت تأثیر و غلبه‌ی روح هستیم. ادراک محض یعنی ماده تحت قوانین ضرورت و حافظه یعنی روح تحت قوانین آزادی قرار دارند. حرکت شرایط متناهی ماده در طریقی جبری گام برمی‌دارد و چیزی پیش‌بینی‌ناپذیر در آن وجود ندارد. ماده ضرورت است. عالم خارج نیز چیزی جز تغییر و حرکت نیست. برگسون مدعی است که آنچه بی‌واسطه برای آگاهی ما حاضر است از یک سو وجود حافظه (۱۳، ص: ۱۷) و از سوی دیگر وجود واقعیت خارجی برای آن است (۱۲، ص: ۱۸۸). بنابراین پاسخ به این پرسش آغازین ما که چرا باید این داده‌ها را به عنوان داده‌هایی واقعی و حقیقی که از آگاهی و شعور ما نشأت می‌گیرند بپذیریم، باید گفت به این دلیل که آن‌ها هم وجود حافظه و هم وجود واقعیات خارجی را در اختیار ما قرار می‌دهند. منظور برگسن از حافظه دیرند یا امتداد گذشته به زمان حال است که مستلزم آگاهی نیز می‌باشد (۱۲، ص: ۱۷۹). بنابراین به نظر می‌رسد آنچه برای آگاهی حاضر است خودآگاهی است.

۲.۳. آگاهی حاصل از تداوم

ما با رجوع به درون خودمان و با شهودی بسیط، درمی‌یابیم که تفاوتی بین درون و بیرون وجود ندارد و این شهود بسیط همواره با ایده‌ی زمان همراه است. با این شهود، بین گذشته، حال و آینده امتدادی بخش‌ناپذیر وجود دارد. بنابراین در این‌جا می‌توانیم از شهود زمان سخن برانیم. در فلسفه‌ی برگسون، ایده‌ی زمان در فهم شهود، نقش بسزایی دارد. تصور دیرند انضمامی در فلسفه‌ی او همان دیرند واقعی یا زمان واقعی است. این دیرند، چنان‌که پیش‌تر دیدیم، چیزی جز حافظه و آگاهی نیست. دیرند در فلسفه‌ی برگسون به معنای حالات آگاهی به کار می‌رود. اگر بخواهیم دقیق‌تر بیان کنیم، ایده‌ی دیرند به صورت کثیری از امور مربوط به وضعیت‌های مختلف آگاهی به کار می‌رود (۱۰، ص: ۷۵)؛ کثرتی کیفی که می‌تواند به صورت وحدت در کثرت و کثرت در وحدت (۱۳، ص: ۲۵۸) یا عناصری متعامل تعریف گردند. دیرند تجربه‌ای درونی است؛ تجربه‌ای مضمّر در خود زندگی که برحسب شهود فهمیده می‌شود. کولاکوفسکی در این باره می‌گوید: دیرند زمان واقعی است که ما در زندگانی خود تجربه می‌کنیم (۱۶، ص: ۱۵). مسأله‌ی مورد پرسش زمان تجربه شده ماست که در واقع، از مفهوم زمان به معنای علمی آن در زندگی روزمره متمایز می‌گردد. فرض اساسی برگسون این است که زمان دیرند واقعی و تجربه‌ای درونی است که به‌ناچار مربوط به زندآگاهی و وضعیت آگاهی ماست. او برای نشان دادن مفهوم دیرند واقعی به وضعیت آگاهی به گونه‌ی تغییر کیفی و نه تغییر کمی متوسل می‌گردد. دلیل این مسأله

آن است که مفهوم علمی زمان کمی یعنی قابل اندازه‌گیری است، در حالی که تجربه‌ی درونی زمان اساساً نمی‌تواند کمی باشد. به عبارتی دیگر، تجربه‌ی درونی زمان تنها زمانی می‌تواند کمی‌گردد که از طریق مکان، سنجش و اندازه‌گیری شود. در واقع، برگسون مدعی است که عقل زمان را به کمک مکان درمی‌یابد. چون مکان قابل اندازه‌گیری است، زمان نیز از این طریق، قابل اندازه‌گیری می‌گردد. این مسأله را می‌توان با نگاه کردن به عقربه‌های ساعت به روشنی دریافت. در واقع، مثال ساعت بهترین مثال برای این است که چگونه عقل می‌تواند زمان را برحسب مکان دریابد. باید دانست که هرچا اندازه‌گیری وجود داشته باشد، به طور یقین، ارتباط مکانی نیز هست و بالعکس. در فلسفه‌ی برگسون، چیزی را می‌توان مکان نامید که قابل اندازه‌گیری باشد. دقیقاً این مسأله به خاطر رابطه‌ی بین مکان و عدد است که زمان در نظر اول، درست مانند مکان، قابل اندازه‌گیری به نظر می‌رسد (۱۰، ص: ۱۰۴). این گونه از زمان زمان انضمامی به معنای برگسونی نیست. در فلسفه‌ی برگسون، زمان انضمامی به معنای زمانی است که مورد تجربه قرار می‌گیرد. بنابراین تصور زمان به معنای مکان برای او هرگز به معنای زمان انضمامی نیست.

بنابراین برگسون زمان انتزاعی را زمانی می‌نامد که از طریق عادات آگاهی به مفهوم عقل و برحسب مکان دریافت می‌گردد، در حالی که زمان انضمامی زمانی است که برحسب دیرند واقعی و با کنار گذاشته شدن عادات ذهن به دست می‌آید. بنابراین برای دریافت زمان به معنای واقعی آن می‌باید بر عادات ذهن، که علاقه‌مند است کیفیات را به آگاهی و حرکات فروکاهد، غلبه نماید. در واقع، با وجود پیشرفت‌های علمی، از نظر برگسون، بین آنچه تجربه می‌شود و آنچه مورد اندازه‌گیری قرار می‌گیرد، تفاوت وجود دارد. تغییر کیفی در نظر برگسون، تنها در دیرند و تغییر کمی تنها در زمان مکانمند رخ می‌دهد. تصور زمان به عنوان دیرند واقعی همان تغییر کیفی مشتمل بر گذر از یک حالت آگاهی به حالتی دیگر است. این‌گونه حالت بر حسب عادت، خود را به صورت حالات روانی مکانی و قابل اندازه‌گیری نشان می‌دهد. در واقع، این همان عدم تفاوتی است که بین ظرف و مظلوف به نظر می‌آید. از نظر برگسون، بسیاری از اوضاع و حالات روانی، اعم از خواهش‌ها و شادی‌های ما و ... بسیار بهتر و آسان‌تر است که بر حسب مکان و به طور کمی فهم گردد. مفهوم زمان هم‌زمان و همراه با این اوضاع و حالات روانی، در تفسیر این تغییرات کیفی استفاده می‌گردد. همچنان که پیش از این هم اشاره شد تغییر کیفی در دیرند واقعی اتفاق می‌افتد و دیرند را می‌توان بر حسب حافظه که گذشته را در حال حاضر می‌کند فهمید. این مسأله مهم است که بدانیم حافظه از گذشته به حال جریان پیدا می‌کند و نه برعکس. در توجه به زندگی زمان گذشته جزء جدایی‌ناپذیر امتداد تاریخ آگاهی است. این در حالی است که

گاهی زمان به صورت همگن فهمیده می‌شود. از نظر برگسون، عموماً در صحبت از زمان، این‌گونه زمان بر حسب فهم از مکان که کثرتی از آنات گسسته است مورد نظر است. این‌گونه فهم زمان بدون توجه به جهان خارج و در انتزاعی‌ترین حالت و به صورت عدد و وحدتی عددی و بر اساس شمارش لحظات قبل و بعد بر ساخته می‌شود. در نظر برگسون، مکان ماده‌ای است که ذهن بر اساس آن اعداد را می‌سازد. این نظر به نظریه‌ی فیثاغورثیان برمی‌گردد که بین مقدار و عدد، تفاوتی قائل نمی‌شوند. بنابراین وقتی کثیری از اشیای خارجی در مکان شمرده شود، به همین ترتیب حالات روانی نیز به طور نمادین بر حسب مکان بیان می‌شوند. مطابق نظر برگسون، تصویر عدد طی مراحل ساخته می‌شود و سپس ریشه‌های آن به فراموشی سپرده می‌شود. این ریشه‌های به فراموشی سپرده شده همان اوضاع و احوال روانی ماست که نه قابل شمارش و نه قابل اندازه‌گیری‌اند. به هر حال، چون حافظه محل تلاقی ذهن و ماده است (۱۱، ص: ۱۳)، بساطت حالات روانی و روحی به همین قلمرو روحی تعلق دارد. بنابراین او به دنبال زبانی است که زندگی، تحول و واقعیت را نشان دهد که همانا دیرند و صیوروت است. او می‌گوید هر قدر در مکان جدا از یک‌دیگر باشیم در زمان یکی هستیم. عقل نمی‌تواند به تحول بیندیشد، بلکه تغییر متصل مختص حرکت محض است. دیرند در واقع، پیش‌رفت تدریجی است که به صورت یک زنجیر یا خط متصل، بخش‌های مختلفش به یک‌دیگر پیوند می‌خورد. اما چون نمی‌توان این آنات و لحظات هم‌زمان اما در عین حال به طور متمایز را درک کرد، این مفهوم از پیش‌رفت به صورت مکان طرح افکنده می‌شود. در این تعریف، از پیش‌رفت یا دیرند، صدای مفهوم واقعی زمان در مقابل تعریف زمان بر حسب اندازه‌گیری شنیده می‌شود.

۴.۲. زمان همگن و دیرند انضمامی

بین زمان واقعی و زمان قابل اندازه‌گیری چه تفاوتی است؟ برگسون می‌گوید خطی که اندازه‌گیری شود ثابت است و زمان در حرکت است. خط بر ساخته می‌شود و کامل است؛ زمان آن چیزی است که در حال اتفاق افتادن است و حتی بیشتر از آن، چیزی است که باعث می‌شود هر چیزی اتفاق بیافتد. در واقع، اندازه‌گیری زمان به دیرند ارتباطی ندارند. آن چه که شمارش می‌گردد، تنها اعداد مشخصی از حدود توالی یا آناتی است که با درنگ در زمان ممکن می‌گردد.

اما در نظر برگسون، ما دیرند را حتی در خواب نیز تجربه می‌کنیم. آگاهی ما در حال خواب، دیرند را نه اندازه‌گیری بلکه احساس می‌کند. به نظر برگسون، ما می‌باید بین زمان دیرند به معنی کیفیت و زمان به معنای کمیت مکانی تفاوت و تمیز قائل شویم (۱۰، صص: ۱۲۶-۱۲۷). دیرند از نظر او، آن چیزی است که با آن زندگی و احساسش می‌کنیم و از

درک و فهم ما بسیار دور است. در حقیقت، او دیرند را به قلمرو درون می‌برد و شهود آن را ممکن و میسر می‌گرداند. باید خاطر نشان کرد که روش فلسفی برگسون بر این اساس استوار است که چگونه ذهن بدون آن‌که آگاهی را سنجش و اندازه‌گیری کند به کشف دیرند نائل می‌گردد. این مسأله باید به پرسش از حیات درونی او بدل گردد. به زعم برگسون، ساختار آگاهی ما با عقل و عادات آن مانوس تر است، اما در صورت انس با تجربه‌ی دیمومیت، می‌تواند شهود را نیز درک کند. در واقع، چنین شهودی از زمان همانا سیلان حیات درونی اوست که نقش فلسفه در این میانه می‌باید فراهم آوردن شرایط لازم برای مشاهده‌ی بی‌واسطه و بی‌میانجی خود انسان توسط خودش باشد. به نظر برگسون، با کشف شهود، می‌توان امیدوار به حل بسیاری از مسائل فلسفی بود. برای جلوگیری از اطاله‌ی کلام، از بحث در دیگر نتایج فلسفی او مانند نظریه‌ی تطور خلاق پرهیز می‌کنم. امید آن است که با این توضیحات، معنای زمان در فلسفه‌ی برگسون بیش از پیش روشن شده باشد. در ادامه، به بحث و بررسی معنای زمان در فلسفه‌ی ملاصدرا خواهیم پرداخت.

۳. زمان در فلسفه ملاصدرا

صدر المتألهین درباره‌ی حقیقت و ماهیت زمان، دیدگاه فلاسفه‌ی قبل از خود را نقل کرده و در صدد رد، توجیه و تأویل آن‌ها برآمده است (۷، ج: ۳، ص: ۱۴۱). وی پس از اثبات حرکت جوهری و تبیین زمان‌مند بودن هستی موجودات مادی، تعریف نو و ابتکاری خویش از زمان را ارائه می‌دهد. او در مبحث جوهر و عرض از کتاب *سفار*، پس از تقسیم کمیت به متصل و منفصل و تقسیم متصل به پایدار و ناپایدار، زمان را کمّ متصلی می‌داند که در ذات خود قرار ندارد (۷، ج: ۴، ص: ۱۴). در جلد سوم *سفار*، ذیل بحث حرکت اربعه، یازده فصل به مباحث زمان اختصاص یافته است (۷، ج: ۳، صص: ۱۱۵ - ۱۸۴) و در باب موجودیت زمان، وجود آن را با دو دلیل طبیعی و الاهی اثبات می‌کند. دلیل طبیعی او در واقع، مشاهده‌ی پدیده‌هایی است که وجود آن‌ها فقط به فرض وجود زمان توجیه می‌شوند (همان، ص: ۱۱۵). صدر المتألهین دلیل خود مبنی بر روش اهل طبیعت را این‌گونه توضیح می‌دهد که از مشاهده‌ی حرکت‌هایی که در نقطه‌ی آغاز و پایان یکی هستند، اما در مقدار طی‌شده متفاوت‌اند و حرکاتی که با هم شروع و خاتمه می‌یابند، اما مقدار مسافت طی‌شده آن‌ها متفاوت است به این نتیجه می‌رسد که در عالم وجود، یک هستی مقداری تحقق دارد که حرکات یکسان و متفاوت می‌تواند در آن واقع شود (همان، ص: ۱۱۵). در واقع، منشأ آن این است که یک پدیده‌ی مستمر و عام و قابل قبول برای عموم است.

اما ملاصدرا در استدلال به وجود زمان به طریقه‌ی الاهیان، از این طریقه مدد می‌گیرد که چون هر حادثی بعد از چیزی قرار دارد که نسبت به آن حادث، قبلیت دارد و آن قبلیت هرگز با بعدیت اجتماع نمی‌کند، ... بنابراین این سلسله‌ی قبل و بعدها در هیچ حدی هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود و از اینجا به این نتیجه می‌رسد که یک هویت که ذات آن پیوسته به وجود آمدن و از بین رفتن است علی‌الاصال و بمحاذات حرکات وجود دارد (۷، ج: ۳، صص: ۱۱۵ - ۱۱۶).

همچنین در ادامه‌ی بحث در خصوص ماهیت زمان، زمان را مقدار حرکت و از قبیل کمیت متصل ناپایدار می‌شمارد و خلاصه این هویت را یا مقدار حرکت می‌داند یا هویتی که دارای حرکت ذاتی است. همچنین چون متصل است، آن را وسیله‌ی اندازه‌گیری سایر حرکات و وسیله‌ی شمارش از جهت تقدم و تأخر می‌داند (همان، ص: ۱۱۶). در این متن، در یک جا زمان کمیت یا شیء دارای کمیت دانسته شده است و در جای دیگر، مقدار حرکت یا هویت متحرک ذاتی است. تردید در این مسأله در آن است که اگر مطابق فلسفه‌ی ملاصدرا بتوان به حرکت جوهری قائل شد، آیا حقیقت مقداری زمان و به‌ویژه مقدار حرکت بودن آن تغییر می‌کند؟ آیا زمان با فرض حرکت جوهری، ماهیت عرضی وضعیت خود را از دست می‌دهد و تبدیل به جوهر می‌شود؟ آیا با قبول حرکت در جوهر، زمان از این که مقدار حرکت باشد عدول می‌کند و خود به متحرک تبدیل می‌گردد؟ ظاهراً باید حقیقت عرضی زمان با فرض حرکت در جوهر تغییر کند و به همین دلیل، حکیم سبزواری آن را دارای کمیت و یا هویت دارای حرکت می‌داند. حکیم سبزواری از این تغییر پیروی می‌کند و تعبیر «مقدار تجدد فلکی» را به جای «مقدار تجدد وضع فلکی» قرار می‌دهد.

علامه طباطبایی نیز در تشریح این مطلب می‌گوید یک زمان طبیعی وجود دارد که در وجود حوادث طبیعی دخالت دارد و آن زمان حرکت طبیعی کلی جسمانی بر حسب جوهر آن است. بنابراین به نظر می‌رسد اگر بپذیریم که زمان مقدار حرکت است مهر عرضیت بر پیشانی زمان نقش می‌بندد و دیگر فرقی نمی‌کند که متحرک جوهری باشد که در عرض خود در حرکت است، یا جوهری که در ذات خود سیر می‌کند تا به تدریج به جوهر دیگری تبدیل گردد، یا آن که لزوماً این دو حرکت به همراه یک‌دیگر صورت می‌گیرند.

ملاصدرا در ادامه‌ی استدلال به وجود زمان به طریقه الاهیان، زمان را دارای یک وحدت اتصالی و یک کثرت تجددی می‌داند (همان، صص: ۱۲۴ - ۱۲۷). از آن جا به این اصل، یعنی تقدم مطلق ذات باری تعالی بر زمان و حرکت می‌رسد، زیرا از آن جهت که

بررسی ریشه‌ها و زمینه‌های تطبیق تفسیر زمان در اندیشه‌ی برگسون و ملاصدرا ۱۱۱

امری واحد است باید دارای قابل و فاعل واحد باشد، بنابراین از نظر او واجب می‌گردد که فاعل زمان در ذات خود، برکنار از ماده و علائق مادی باشد (۷، ج: ۳، ص: ۱۱۷).

هم‌چنین به نظر او، زمان از قدیمی‌ترین و کامل‌ترین طبایع موجود در عالم طبیعت است (همان، ص: ۱۱۷). از دیگر اصول مورد اعتقاد او این است که زمان دارای آغاز نیست، چون ممکن نیست دارای طرف موجود باشد (همان، ص: ۱۴۸).

او معتقد است «آن» جزء فرضی زمان و تشکیل‌دهنده‌ی آن است؛ پس همچنان که در مسافت، چیزی به نام نقطه فرض می‌کنیم که مسافت را با سیلان خود می‌سازد... چاره‌ای نیست که زمان نیز دارای شیئی سیال باشد که زمان را با سیلان خود بسازد و نامش آن سیال است (همان، صص: ۱۷۳ - ۱۷۴). مطلب صریح دیگری که صدر المتالهین بسیار روشن‌تر بیان کرده است این است که زمانی بودن ملازم حرکت داشتن است (همان، صص: ۱۸۱ - ۱۸۳).

با توجه به خلاصه‌ی مختصری که در مورد تفسیر و نظر ملاصدرا در خصوص زمان مطرح شد، در این‌جا مقایسه‌ای تطبیقی بین آرای او و برگسون انجام خواهیم داد.

۴. بررسی تطبیقی آرای ملاصدرا و برگسون در باب زمان

با توجه به مباحث و اصول پذیرفته‌شده در فلسفه‌ی ملاصدرا در مورد موجودیت و حقیقت زمان، ماهیت زمان، تقدم ذات باری تعالی بر زمان و حرکت، تقدم زمان بر اشیاء و آغاز زمانی نداشتن زمان، پذیرش «آن» به منزله‌ی جزء فرضی زمان و تشکیل‌دهنده جزء زمان و ملازمه‌ی زمان و حرکت، می‌توان بررسی تطبیقی را حول موضوعات فوق سامان داد. چنان‌که دیدیم، صدر المتالهین زمان را امتداد یا بعد چهارمی از وجود مادی می‌داند و از نظر او، زمانندی اجسام نشانه‌ی نوعی امتداد در هستی آن‌هاست. زمان از نظر او، مقدار طبیعت متجدد به ذات از جهت تقدم و تأخر ذاتی است. از نظر ملاصدرا، اگر کسی درباره‌ی ماهیت زمان بیندیشد، درمی‌یابد که زمان جز در عقل، اعتباری ندارد و زمان بالذات از عوارض تحلیلی معروض خود است. این طرز تفکر در مورد اعتبار عقلی - فلسفی زمان از یک طرف با تفکر برگسون تطبیق‌پذیر است و از سوی دیگر نه. تطبیق بین آن‌ها ممکن است، زیرا مفهوم زمان از راه تجرید و تعمیم ادراکات حسی به دست نیامده، بلکه مانند سایر مقولات متافیزیکی، از تحلیل مدرکات حضوری توسط عقل حاصل شده است. ملاصدرا زمان را از اعتبارات عقلی برمی‌شمارد و معتقد است حیثیت زمان از حیثیت وجود، انفکاک عینی ندارد. آن‌چه در خارج است فقط وجود سیال و نوشونده است و این دو تنها در مقام تحلیل عقلی از یک‌دیگر جدا هستند، چنان‌که این مسأله در مورد تمامی مسائل فلسفی

صادق است. اما از سوی دیگر، ملاصدرا زمان را مقدار حرکت جوهری می‌داند. منظور از جوهر همان جوهر جسمانی است که دارای ابعاد سه‌گانه است. آن حقیقتی که در عالم دارای تقدم و مراتب ذاتی است، طبیعت جوهری است. مفهوم دقیق تقدم و تأخر در هستی‌های مادی و جسمانی این است که زمانمند بودن حوادث و ترتیب وقایع از آن‌ها سرچشمه می‌گیرد. بنابراین ظرف و مظلوف یکی است. این دقیقاً خلاف نظر برگسون در این باره است. در حقیقت، آگاهی حاصل از شهود در فلسفه‌ی برگسون چیزی است که نمی‌تواند یکی بودن ظرف و مظلوف را بپذیرد. دقیقاً آن‌چه که به نظر برگسون تطور خلاق و آزادی اراده را توجیه‌پذیر می‌کند به دلیل وجود تعریفی این‌گونه از زمان بر حسب آگاهی در فلسفه‌ی اوست. شهود زمان در فلسفه‌ی برگسون ما را قادر می‌سازد که هرگونه یکتا و یگانه بودن و تکرارناپذیری هر حادثه‌ای را توجیه کنیم که این تعریف با تعریف صدرایی که مستلزم قبول قبلیت و بعدیت ارسطویی است مطابق نیست. البته نگارنده معتقد است حتی خود برگسون نمی‌تواند به لوازم عقلی این تعریف خود از زمان پای‌بند باشد، که خود این مسأله نیازمند بحث مستوفای دیگری است. دقیقاً به همین خاطر است که تعریف ماده به عنوان مجموع تصاویر که پیش‌تر به آن اشاره شد، به صورت تعریفی پدیدارشناسانه در فلسفه‌ی او مطرح می‌شود و به نظر می‌رسد اساساً با نظرات ملاصدرا در این زمینه در تعارض باشد.

اصولاً در تعریف برگسون از زمان، وارد نمودن مسأله‌ی حافظه دقیقاً به منظور یافتن وحدتی در میانه‌ی پراکندگی پاره‌های تجربه‌شده‌ی زمان به صورت گذشته، حال و آینده است، در حالی که ملاصدرا در مورد آنات زمان و در نفی نظر متکلمان، معتقد است که برای زمان نمی‌توان هستی و وجودی قائل شد که تمام اجزایش با هم حاصل گردد، بلکه وجود آن به صورت پشت سر هم و تعاقب است و هیچ جزئی با اجزای دیگر با هم جمع نمی‌شوند. به عبارت دیگر، زمان تصرم ذاتی دارد، بدین معنا که بر خلاف مکان، همه‌ی اجزای آن با هم در یک جا جمع نمی‌شوند. به تعبیر سوم، زمان بر خلاف مکان، قار الذات نیست. از این رو به این نوع از وجود وجود سیال در مقابل وجود ثابت و لایتغیر اطلاق می‌گردد. در تفسیر صدرا از زمان، زمان به واسطه‌ی هویت اتصالی‌اش، یکی از شوون علت اولی و مرتبه‌ی ضعیفی از مراتب نازل وجود است. بنابراین زمان از نظر او، اضعف ممکنات در وجود و اخس معلومات در رتبه است. بنابراین زمان نیز که هویتی گذرا و سیال دارد و به لحاظ وجودی، به علت خویش متکی است، تحت شمول و احاطه‌ی حقیقت وجود قرار دارد.

حال به خواننده‌ی دقیق و هوشیار متذکر می‌گردد که اصولاً چه تفاوت اساسی و مهمی در این زمینه بین آرای برگسون و ملاصدرا وجود دارد؟ در جواب، خاطر نشان می‌گردد که اولاً برگسون بر خلاف ملاصدرا، که نمی‌تواند آنات زمان را به صورت جمع ببیند، حافظه را دقیقاً برای توجیه تلاقی جهان مادی و ذهن، بال و پر می‌دهد. طرح مسأله‌ی حافظه و امتداد گذشته در زمان حال و آینده و جمع آنات زمان در فلسفه‌ی برگسون دستاویزی است که بتواند توالی زمانمند تجربه را در طول زمان از گسست به پیوستگی و از چندپارگی به وحدت برساند. به نظر نگارنده، این‌گونه تجربه از زمانمندی زمان تجربه‌ای است که اصلاً در فلسفه‌ی ملاصدرا وجود ندارد و در حقیقت، راه‌گشای نحوه‌ی نگاهی جدید به زمان بود که البته مورد توجه فلاسفه‌ی بعدی، از جمله هیدگر نیز بوده است.

این‌گونه تفسیر زمان در فلسفه‌ی برگسون، به صورت ایده‌ی گذشته همچون فقدان، ایده‌ای است که در آن، گذشته را نه تنها چیز از دست رفته‌ای قلمداد نمی‌کند، بلکه شاید دیگر هرگز قادر به پشت سر نهادن آن نیز نباشد. برای برگسون، مسأله این نیست که آگاهی و عقل چگونه این توالی زمانمند از تجربه را به وحدت می‌رساند، بلکه مسأله این است که چگونه پیوستگی شدن و صیوروت به صورت حالت‌های ذهنی به گسست می‌رسد. ما باید به جای این‌که بدانیم چگونه عقل موجد گسستگی شده است و نیز چگونه ذهن می‌تواند از آن گسستگی فراتر رود، باید بکوشیم خود را بار دیگر در درون تداوم و زمان واقعی جای دهیم (۴، ص: ۱۸۴).

زمان برای برگسون، به عنوان نوعی سرچشمه‌ی وحدت و نه موجودی ضعیف موجودات به شمار می‌رود. گرایش او به دخالت دادن عنصر حافظه، به دلیل فراهم آوردن وحدت پیش‌گفته به مدد زمان است؛ چنان‌چه که در ماده و حافظه، از گرایش هر حافظه‌ای به گردآوری حافظه‌های دیگر در خود به عنوان بازتابی از این میل برای به دست آوردن وحدتی از دست‌رفته سخن می‌گوید (همان، ص: ۱۸۵) و در *تطور خلاق*، فلسفه را کوششی برای حل شدن دوباره در کل می‌بیند (همان).

هم‌چنین رد نظریه‌هایی که حیات روانی را همچون اتم‌های اپیکور، زنجیره‌ای از آحاد مستقل تعبیر می‌کنند از سوی برگسون، مؤید نظر ارائه‌شده به شمار می‌رود (همان).

از دیگر نقاط تعارض آرای برگسون و ملاصدرا، توجه برگسون به کنش و ارتباط زمان با علایق عملی است که با تعریفی کاملاً متضاد با ملاصدرا از مکان صورت می‌گیرد، چراکه در نگاه برگسون، مکان تعبیری ذهنی دارد. گذر برگسون از تعریف زمان همگن نیز از جمله تفاوت‌های اساسی تفکر او با نحوه تفکر صدرایی است. دقیقاً به دلیل همین تنزل مقام زمان به مرتبه‌ی ضعیف موجودات در تفکر صدرایی است که ابدیت همچون تجریدی از تغییر

تفسیر می‌گردد، در حالی که از نظر برگسون، واقعیت نهایی آن است که زمان نهایتاً بر اساس آن تفسیر می‌گردد، نه خدا و ابدیت، که تجریدی است غیر واقعی بر فراز زمان معلق. برای برگسون، واقعیت نهایی همانا تداوم است. بنابراین در این دیدگاه، تداوم در جایگاهی بس متفاوت از مکان و نیز در روابطی بس متفاوت از ایده‌ی وجود قرار می‌گیرد. به همین دلیل، او بر کانت خرده می‌گیرد که از هرگونه شناسایی جایگاه زمان و مکان غفلت ورزیده است، زیرا مکان عبارت نیست از زمینه‌ای واقعی که حرکت بر آن نهاده شده، بلکه مکان تنها امری است که ماده را به حوزه‌ی ادراک وارد می‌سازد. دقیقاً به همین خاطر، برگسون اندیشیدن به زمان طبق الگوی مکان را توهم بنیادی درباره‌ی زمان می‌داند (۴، ص: ۱۹۱).

بنابراین او بر خلاف فلسفه‌ی صدرایی، گذشته و حال را در یک هم‌زیستی، ملازم قرار می‌دهد و آن را نتیجه‌ای برآمده از یک اعجاز عقلی نمی‌داند، بلکه اصولاً از آن رو جدایی گذشته از حال را ناشی از برداشتی اشتباه از زمان می‌داند که از طبیعت ذهن انسان ناشی شده است. در تفکر برگسون، ما به‌راستی تنها گذشته را ادراک می‌کنیم. اگر ما هیچ چیز دیگری جز گذشته‌ی خود را بی‌واسطه ادراک نمی‌کنیم، پس آگاهی ما از حال، هم اکنون خاطره است. حافظه عادت گذشته را در کنش حال دنبال می‌کند و حرکت انسان در واقع، متضمن اتحادی میان گذشته و حال از طریق تمدید گذشته به درون کنش حال به یاری حافظه عادت است. بنابراین همین جنبه‌ی حافظه برای برگسون جایگاه مرکزی دارد. برگسون معتقد به تکرارناپذیری است و تکرار را تنها در امور انتزاعی جایز می‌شمارد و تنها راه ادراک امر تکرارناپذیر را شهود معرفی می‌کند. برگسون راه‌های نامتعارف را برای اندیشیدن به حال و گذشته واژگون می‌کند. تداوم برگسونی بیش از همه با هم‌زیستی گذشته و حال و از راه شهود بیان می‌گردد.

چنان‌که می‌بینیم، نتایج فلسفی مسأله‌ی زمان در فلسفه‌ی برگسون، که به صورت امری محوری در فلسفه‌اش بدل شده است، با فلسفه‌ی صدرایی در تضاد است که این امری چشم‌پوشیدنی نیست و از دیدهی کسانی که به تطبیق فلسفه‌های آن‌ها پرداخته‌اند به دور مانده است. اساساً به نظر نگارنده، مسأله‌ی زمان و کارکردهای تفسیر برگسونی از مسأله‌ی شهود با فهم صدرایی از وجود، که بیشتر می‌توان آن را شهودی وجودی محسوب کرد، کاملاً متفاوت است. در شهود برگسونی، که مجمع تعارضات و تمایزات میان موضوعات مادی است، زمان واقعی آشکار می‌گردد. کارکرد این زبان شهودی برای بیان امر بیان‌ناشدنی زمان است؛ یعنی زبانی که ما را محدود ساخته و تنها نقشی منفی در تعریف ما

از اراده بازی می‌کند. به نظر می‌رسد همه‌ی زمینه‌های تفکر برگسون در این گونه تفسیر از زمان از نظر مفسران فلسفه‌ی او در جامعه‌ی فارسی‌زبان به دور مانده است.

به نظر برگسون، ما به مدد غفلت از این زمان واقعی در روزمرگی زمان و در خود غیر اصیل و سرسری زندگی گرفتار شده و از خودبنیادی موجود در آگاهی خود غافل شده‌ایم (این نحوه از بیان برگسون برای ما یادآور تعریف هیدگر از خود اصیل و خود غیر اصیل است (۶، صص: ۸۷ - ۹۲)). خود سطحی و خود بنیادین دو جنبه از زندآگاهی ماست که تصور اول ناشی از زمان همگن و تصور دوم ناشی از تداوم است. این مسأله نتیجه‌ی محتوم اوضاع و احوال انسانی است. به نظر برگسون، علت اراده و اختیار ناشی از همان واقعیت تداوم است. این امری است که به نظر او کانت از فهم آن درمانده بود. مبانی تعریف اشتباه کانت از اراده و اختیار، تعریف زمان به صورت شهود حسی همگن و یکسان بود و او نتوانست بین تداوم انضمامی و تداوم همگن تفاوتی قائل شود و در نتیجه، زمان را برحسب مکان در نظر گرفت؛ در حالی که خود انسان بیرون از مکان و زمان قرار دارد و خود سطحی خود را در معرض مکان و بیرون از تداوم قرار می‌دهد. بنابراین تصور و فهم برگسون از علیت نیز با تفکر صدرایی در تضاد است و نمی‌توان گفت این همه تضاد و تعارض میان تفکر صدرایی و برگسونی اتفاقی است. به نظر نگارنده، توجه به شباهت‌های اغواکننده در بیان اصطلاحات و عدم توجه به زمینه‌های اصلی تفکر برگسون، سمت و سوی تفکر و اندیشه در این باره را به سمت و سویی گمراه‌کننده سوق می‌دهد.

بر همین اساس، در تفکر برگسونی برای اصل علیت، دو جنبه در نظر گرفته شده است: یکی به امور فیزیکی و دیگری امور حیاتی. در امور طبیعی، تکرار و قاعده‌مندی توجیه‌پذیر است و در حوزه‌ی امور حیاتی، همه‌چیز پیش بینی‌ناپذیر و تکرارناپذیر است. نهایتاً به نظر می‌رسد تعریف برگسون از زمان به سمت و سوی فلسفه‌ی حیات رهنمون می‌گردد.

۵. نتیجه‌گیری

از ملاحظه‌ی مباحث مطرح‌شده درباره‌ی مسأله‌ی زمان در فلسفه‌ی ملاصدرا می‌توان گفت که نظریه‌ی وی در واقع، بازخوانی اندیشه‌های نظریه‌ی ارسطویی زمان در این زمینه است و البته همان نظر با شرح و بسط و دقت بیشتری مطابق لوازم ناشی از اعتقاد به حرکت جوهری و اصالت وجود بیان شده است. ابتکار ویژه‌ی صدر المتالهین در زمینه‌ی موجودیت و ماهیت زمان این است که حرکت را که با زمان اندازه‌گیری می‌شود اعم از جوهری و عرضی می‌داند. این اعتبار در تفکر او بیش از آن‌که به مسأله‌ی زمان مربوط شود، به خود حرکت ارتباط دارد. این در حالی است که به نظر می‌رسد تفکر برگسون در باب

زمان، بیش از آن که به آرای ارسطویی یا افلوپینی نزدیک باشد، بیشتر با نظریه‌ی فلسفه‌های مدرن تحت عنوان حیث زمانی زمان که ذکر آن در متن مقاله آمد قرابت و هم‌خوانی دارد.

در این مقاله، با تبیین مفردات تفکر فلسفی برگسون، بر آن بودم که نشان دهم روی‌کرد او به مسائلی نظیر شهود، حافظه، ماده، عقل و آگاهی، حیات، اختیار، اراده و... بیش‌تر به نحله‌های فلسفی معاصر تحت عنوان پدیدارشناسی و اصالت زندگی شبیه‌تر است تا فلسفه‌هایی همچون فلسفه‌ی ملاصدرا که غلبه با رئالیسم فلسفی همراه است. در این راستا، ضمن تبیین معنا و مفهوم زمان در اندیشه‌ی صدرایی و نتایج ناشی از تعریف او از زمان، به عنوان مقدار تجدد طبیعت فلکی، این معنا را می‌توان در راستای مفهوم زمان به معنای ارسطویی آن ارزیابی کرد که البته با ابتکاراتی نیز همراه بوده است. اما توجه بسیار اساسی برگسون نیز به نقش محوری زمان در فلسفه‌اش نقش شهود در کشف حقیقت زمان به عنوان دیرند، تفاوت میان زمان واقعی و زمان مکان‌مند و تسری معنای زمان به تجربه‌ی درونی اعم از زمان دل‌تنگی‌ها، ملالت‌ها و افسردگی‌ها و زمان دریغ و دریغابویی‌ها و ناشکیبایی‌ها و امیدواری‌ها و آرزومندی‌های ما گونه‌ای از ساخت و ریخت زمان را فراروی ما می‌نهد که می‌تواند وحدت خویشتن آدمی را با خود به ارمغان آورد. این مسأله بنیان درک شهودی ما از خود و جهان خارج از ما را در حافظه گردهم آورده، تو گویی می‌توان معضل بازنیافتنی بودن و از دست رفتگی گذشته و دگرگونی آگاهی‌های آدمی در طول زمان را به کمک این معرفت شهودی برطرف کرد.

به نظر نگارنده، حصول نتایج فلسفی متفاوت میان فلسفه‌های برگسون و ملاصدرا در مسائلی نظیر رابطه‌ی نفس و بدن، اراده و اختیار، مسأله خدا، اخلاق و دین و... امری اتفاقی نیست که در مقایسه‌های تطبیقی نادیده گرفته شده است. این تفاوت در نتایج ریشه در تأملات آن‌ها به مفردات فلسفی خاص خودشان و در نتیجه، به تفاوت درون‌مایه‌های فکری آن‌ها در روی‌کردشان به مسائل فلسفی بازمی‌گردد و لازم است در مقایسه‌های تطبیقی به این تمایزات فکری عمیق، بیش از پیش توجه نمود.

یادداشت‌ها

۱. برای آگاهی از نمونه‌هایی از مطالعات اخیر در این زمینه نگاه کنید به:

Baert, 2000; Baumgartner, 1993; Gimmler, Sandbothe & Zimmerli, 1997; Le Poidevin & McBeath, 1993; Sandbothe, 2001.

2. unification tendency

3. Self-organization

4. pluralization tendency

5. tendency to historize and relativize time

6. Da-sein	7. finitude	8. temporality
9. disclosure	10. duree	11. Élan vital
12. The Habits of Mind	13. Intelligence	14. Theory of Image
15. representation	16. Kolakowski	17. Authentic- self
18. Inauthentic-self		

منابع

۱. بوخنسکی، ای. م. (۱۳۵۴)، *فلسفه‌های اروپایی*، ترجمه: شرف الدین خراسانی، تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران.
۲. شیروانی، علی، (۱۳۸۳)، «حرکت از نگاه ملاصدرا و برگسون»، *خردنامه‌ی صدرا*، شماره ۳۵، صص ۹-۲۲.
۳. عباس‌زاده، مهدی، (۱۳۸۶)، «شهود و زمان: مقایسه‌ی آرای برگسون و صدرالمتألهین»، *فصلنامه‌ی ذهن*، شماره ۳۱، صص ۵۱-۷۶.
۴. لوید، ژنویو، (۱۳۸۰)، *هستی در زمان*، ترجمه‌ی منوچهر حقیقی‌راد، تهران: دشتستان.
۵. مجتهدی، کریم، (۱۳۸۹)، *فلسفه و فرهنگ: مجموعه‌ای از مقالات و سخنرانی‌ها*، به کوشش محمد منصور هاشمی، تهران: انتشارات کویر.
۶. مک‌کواری، جان، (۱۳۷۶)، *مارتین هایدگر*، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: انتشارات گروس.
۷. ملاصدرا، (۱۴۱۹ق.)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، مجلدات اول، دوم، و سوم، چاپ پنجم، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۸. هارتناک، یوستوس، (۱۳۷۸)، *نظریه‌ی معرفت در فلسفه‌ی کانت*، ترجمه‌ی غلامعلی حدادعادل، ویرایش یکم، تهران، فکر روز.
9. Baert, P., (ed.), (2000), *Time in Modern Intellectual Thought*, New York: Elsevier North-Holland.
10. Bergson, Henri, (1960), [1889], *Time and Free Will, An Essay on the Immediate Data of Consciousness (TFW)*, translated by F. L. Pogson, New York: Harper & Row.
11. ----- (1991) [1896], *Matter and Memory (MM)*, translated by N. M. Paul and W. S. Palmer, New York: Zone Books.
12. ----- (1992) [1903], "Introduction to Metaphysics" (IM), in *The Creative Mind*, 159-200.

13. ----- (1998) [1907], *Creative Evolution (CE)*, translated by A. Mitchell, New York: Dover Publications.
14. Chevalier, Jacques, (1970) [1928], *Henri Bergson*, translated by Lilian A. Clare, New York: Books for Libraries Press.
15. Griffin, D. R. (Ed.), (1986), *Physics and the Ultimate Significance of Time: Bohm, Prigogine, and Process Philosophy*. New York: State University of New York Press.
16. Kolakowski, Leszek, (2001) [1985], *Bergson*, South Bend, Indiana: St Augustine's Press.
17. Krohn, W., Küppers, G., & Nowotny, H. (Eds.), (1990), *Self Organization: Portrait of a Scientific Revolution*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
18. Lübke, H., (1992), *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin/Heidelberg/New York: Springer.
19. Prigogine, I. & Stengers, I., (1981), *Dialog mit der Natur: Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, Munich: Piper.
20. Ricoeur, Paul, (1988), *Time and Narrative*, vol. 3. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer, Chicago (French original first published: Paris 1985).
21. Rorty, Richard, (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge.
22. Sandbothe, M., (2001). *The Temporalization of Time: Basic Tendencies in Modern Debate on Time in Philosophy and Science*, translated by Andrew Inkpin, United States of America, Rowman & Littlefield Publishers, INC.
23. Shabel, Lisa, (2033), "Reflections on Kant's Concept (and Intuition) of Space", *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 34.
24. Sheehan, Thomas, (1999), "Martin Heidegger", in *A Companion to the Philosophers*, ed., Robert L. Arrington, Oxford and Oxford, UK: Blackwell, 1999, pp. 288-297.