

Journal of Theology and Contemporary Philosophy

Vol. 1, No. 1, September 2021

(DOI) 10.22034/jpr.2021.303289.1043

Time of God, Time of Man: The Nature of Time and Its Relation to God from Augustine's Perspective

Ali Mahjur^{*}

Haniyeh Ali Asghari^{**}

(Received: 2021-03-27; Accepted: 2021-09-14)

Abstract

This article first explores Augustine's view of the subject of time and proves that from Augustine's point of view the nature of time is mental not objective. According to his explanation of time extension, it is indeed our mind that, given the passage of time, imagines the extension for the present. According to Augustine, the fact is that the moment that comes and destroys the previous one has no extension. Future, whether long or short, is nothing but our expectation which is attributed to time by mind. After proving the subjectivity of time, the place of time in theology and also the relationship of time with God are examined from Augustine's perspective. Given the negation of the objectivity of time, what is related to man as time is not related to God, and therefore God takes precedence over man's time.

Keywords: Nature of Time, Metaphysics of Time, Eternity, Augustine, Book of Confessions, Relationship between God and Time

* Assistant Professor, Department of Ethics, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), a.mahjour@urd.ac.ir.

** Master's Graduate in Philosophy of Ethics, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, hanieasghari@gmail.com.

زمان خداوند، زمان انسان: ماهیت زمان و نسبت آن با خداوند از منظر آگوستین

علی مهجور*

هانیه علی اصغری**

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۳]

چکیده

این مقاله نخست نگاه آگوستین به موضوع زمان را می‌کاود و اثبات می‌کند که از منظر آگوستین ماهیت زمان، ماهیتی ذهنی است نه عینی. تبیین او از امتداد زمان این است که در واقع ذهن ما است که با توجه به گذر زمان، برای زمان حال امتداد را تصور می‌کند. به باور آگوستین، واقعیت این است که آنی که می‌آید و آن پیشین را معدوم می‌کند، امتدادی ندارد. طولانی‌بودن یا کوتاه‌بودن آینده نیز چیزی جز انتظار ما نیست که ذهن، آن را به زمان نسبت می‌دهد. پس از اثبات ذهنی‌بودن زمان، جایگاه زمان در الاهیات و نیز ارتباط زمان با خداوند از دیدگاه آگوستین بررسی می‌شود. با توجه به نفی عینیت زمان، آنچه برای انسان به عنوان زمان مطرح است، برای خداوند مطرح نیست و از این رو خداوند بر زمان انسان مقدم است.

کلیدواژه‌ها: ماهیت زمان، متافیزیک زمان، سرمدیت، آگوستین، کتاب *اعترافات*،

نسبت خدا با زمان

* استادیار گروه اخلاق، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران mahjour@urd.ac.ir (نویسنده مسئول)

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران hanieasghari@gmail.com

مقدمه

شاید پرداختن الاهی‌دانی چون قدیس آگوستین به موضوع زمان با نگاهی کاملاً فلسفی، آن هم در کتابی که بیشتر اتوبیوگرافی محسوب می‌شود، بیش از آن عجیب نباشد که فیلسوف خواندن شوریده‌ای چون او. اما واقعیت همین است که آگوستین در کنار شوریدگی ایمانی و عرفانی‌اش صاحب نگاهی عقلانی و تأملاتی ژرف در باب موضوعات و مباحث فلسفی است. در میان آثار متعدد آگوستین، فصل یازدهم از کتاب اعترافات او از آن جهت اهمیت دارد که او در این فصل، بحث فلسفی مبسوط و دقیقی را درباره زمان مطرح کرده است. در این نوشتار، آنچه برای ما اهمیت دارد نخست واکاوی نگاه آگوستین به موضوع زمان است و سپس جایگاه زمان در الاهیات و نیز ارتباط زمان با خدا از دیدگاه آگوستین. در این جستار مشخصاً می‌کوشیم به دو پرسش پاسخ دهیم:

۱. ماهیت زمان از نظر آگوستین ذهنی است یا عینی؟

۲. به نظر آگوستین خداوند چه نسبتی با زمان دارد؟

کتاب اعترافات قرار نیست کتابی فلسفی باشد، بلکه نیایش‌نامه‌ای است که در آن نگارنده با خداوند راز و نیاز می‌کند و شرح احوال خود را معطوف به زیستن معنوی‌اش برای خدا بازمی‌گوید. این مسئله سبب می‌شود بیشتر حجم کتاب پر باشد از دغدغه‌هایی معنوی و موضوعاتی که به سلوک عارف در مسیر معنوی‌اش مربوط است. پرداختن به موضوع زمان نیز در همین ساختار نیایش‌گونه به انجام می‌رسد. در واقع، مسئله زمان بیش از آنکه به عنوان موضوعی فلسفی و صرفاً علمی، مد نظر آگوستین باشد، پرسشی است که به سبب الاهیات و کلام، او را درگیر خود کرده است. نحوه ورود او به موضوع زمان و نیز پرداختن به این مسئله، هر دو متأثر از نگاه الهیاتی و دینی او است. این نگاه البته آمیخته به تأملی فلسفی است که فیلسوف را از رسیدن به نتایجی صرفاً نقلی و خالی از استدلال باز می‌دارد. اما پیش از آنکه وارد اصل بحث شویم خوب است نگاه مختصری به چیستی زمان در فلسفه داشته باشیم و سپس بینیم نگرش آگوستین به زمان چه جایگاهی در بین دیدگاه‌های رقیب دارد.

ماهیت زمان

ماهیت زمان همواره از مسائل مهم متافیزیک بوده است و تقریباً کمتر فیلسوفی را می‌توان یافت که در آثار خود، به این موضوع نپرداخته باشد. اگر رد پای نخستین گام‌های برداشته‌شده در طریق فلسفه‌ورزی را در یونان باستان بجوییم و بخواهیم اندیشه‌های متفکران آن دوره را در باب زمان

بدانیم، ناچاریم از اعتراف به این نکته، که هرچند بسته و گریخته سخنانی درباره ماهیت زمان در بین آثارشان یافت می‌شود، اما این موضوع، کمتر به مثابه مسئله‌ای جدی برای آنان مطرح بوده است (موسوی کریمی، ۱۳۷۹: ۱۶۵-۱۶۸). افلاطون نیز جز در رساله تیمائوس و توصیف خلقت جهان، که در عبارتی کوتاه زمان را تعریف کرده و آفرینش آن را توضیح داده، در جای دیگری از رساله‌های خود به موضوع زمان نپرداخته است (Plato, 1892: 37c-38b؛ افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۳۲-۱۷۳۳). نخستین فیلسوفی که به دقت هر چه تمام‌تر کوشید تبیین دقیقی از چیستی زمان به دست دهد، ارسطو بود. ارسطو در کتاب فیزیک خود فصل‌هایی را به بحث از ماهیت زمان اختصاص داد و چنان‌که شیوه معمول او در سایر بحث‌هایش نیز بود، با تحلیل و استدلال، نهایت دقت خود را به کار بست تا تعریفی از زمان مطرح کند که دربرگیرنده تمام اوصاف آن باشد. بر این اساس، او زمان را چنین تعریف کرد: «زمان، عدد حرکت است از حیث پیش و پس» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۹۲-۲۲۰) یا «شمارش حرکات بر حسب قبل و بعد» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۶۸).

نکته در خور توجه در این تعریف ارسطو از زمان این است که زمان دارای دو ویژگی است: نخست آنکه، گونه‌ای شمارش است و عنوان «عدد» در این تعریف دقیقاً منطبق بر تعریف عدد در دانش حساب نیست، بلکه به معنای «شمرده‌شده» است. اما شمرده‌شده چه چیز؟ شمرده‌شده حرکت. دومین نکته این است که زمان حرکت نیست، اما اگر حرکتی وجود نداشته باشد، زمان هم وجود ندارد؛ چراکه زمان شمارش حرکت است؛ در عین حال، چون حرکت و زمان همواره قرین هم‌اند، به نظر ارسطو حرکت نیز خود همیشه در زمان بوده است. با دقت دوباره روشن است که حرکت، منفصل و جدا جدا نیست، بلکه ماهیتی متصل دارد و از این‌رو زمان نیز شمارش ماهیتی متصل است؛ و مسئله آخر اینکه ارسطو به منحصرنبودن حرکت در مکان تصریح می‌کند. به بیان دیگر، حرکت لازم نیست ضرورتاً حرکت مکانی باشد، بلکه حتی تغییری در حالات ذهنی می‌تواند تصدیق به مرور زمان را به همراه داشته باشد (همان).

ارسطو با نقد و جمع‌بندی دیدگاه‌های تمامی فیلسوفان پیش از خود به این تعریف می‌رسد و در واقع تعریف ارسطو از زمان، نتیجه کوشش‌ها و تأملات عقلی فیلسوفان پیش سقراطی و به طور کلی تفکر باستانی یونان است. پرسش اساسی‌ای که با موضوع این جستار ارتباط وثیقی دارد، مسئله ذهنی بودن یا عینی بودن زمان است. اگر زمان را ذهنی بدانیم و فاقد عینیت خارجی، در برابر این پرسش که «اگر هیچ ذهنی وجود نداشته باشد، آیا زمان وجود خواهد داشت؟» باید پاسخ منفی بدهیم. اما ارسطو معتقد است هرچند در این فرض، ذهنی وجود ندارد تا ماهیت متصل

حرکت را به آنات تقطیع کند و آن را بشمارد، اما موضوع زمان یعنی حرکت منتفی نیست. ارسطو تصریح می‌کند که «اگر نفس موجود نباشد، زمان موجود نخواهد بود، بلکه فقط آن چیزی موجود خواهد بود که زمان صفت آن است، یعنی حرکت» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۲۳a و ۲۲۴). پاسخ ارسطو به این پرسش از آن رو اهمیت دارد که می‌توان تتبع فلسفی او را در آگوستین نیز مشاهده کرد.

در فلسفه تحلیلی معاصر نیز، دیدگاه ذهنی بودن ماهیت زمان را مک‌تاگارت (J. M. E. McTaggart) به نحو جدی مطرح و بررسی کرد (Loux, 2006: 205-229). استدلال مک‌تاگارت حاوی یک تقسیم‌بندی بود. با نگاهی به این تقسیم‌بندی به‌دشواری می‌توان دیدگاه آگوستین را در بین آنها گنجانند؛ اما بررسی اجمالی تقسیم‌بندی مک‌تاگارت ما را به این نکته متفطن خواهد کرد که دیدگاه آگوستین درباره ماهیت زمان، چه جایگاهی در بین نظریه‌های رقیب دارد. بر اساس تقسیم‌بندی مک‌تاگارت، گروهی از نظریه‌ها حاوی این دیدگاه‌اند که زمان، چارچوب ثابت و پایداری ندارد. بنا بر این دیدگاه، زمان از لحاظ زبانی، تحویل‌ناپذیر است و هر سخنی در باب زمان به ویژگی‌های عینی آن اشاره دارد؛ به عبارت دیگر، تمامی محمول‌هایی که بر زمان بار می‌شوند، ویژگی‌های عینی زمان را بیان می‌کنند و از این‌رو تحویل‌ناپذیرند. چنین دیدگاه‌هایی که به تحویل‌ناپذیری زمان و فقدان چارچوب ثابت و پایدار برای آن قائل‌اند، در باب چگونگی واقعیت داشتن زمان، با یکدیگر اتفاق نظر ندارند (Ibid.: 217).

پرسشی که معطوف به فقدان چارچوب ثابت و پایدار زمان مطرح می‌شود این است که: از میان سه زمان گذشته، حال و آینده کدام یک واقعیت دارد؟ آیا هر سه واقعی‌اند یا فقط یکی از آنها واقعیت دارد؟ در پاسخ به این پرسش نظریه‌های متفاوتی شکل گرفته است. «نظریه توده رویشی زمان» (growing block theory of time) یکی از این نظریه‌ها است. مطابق با این نظریه، زمان‌های گذشته و حال واقعیت دارند، اما آینده وجود ندارد. در واقع، زمان عبارت است از توده‌ای فزاینده که آخرین بخش‌های جدیدی که به آن افزوده می‌شود، «زمان حال» نام دارد و بخش‌های قبلی «گذشته». با به گذشته پیوستن زمان حال، بخش جدیدی از وجود، به تاریخ جهان اضافه می‌شود. شاید مهم‌ترین دلایل طرفداران این نظریه متعین بودن زمان گذشته و حال باشد؛ برخلاف زمان آینده که هنوز تعینی ندارد و از این‌رو، گو این‌که ما با موجود خاصی به عنوان زمان آینده مواجه نیستیم (Ibid.: 220).

در مقابل نظریه توده رویشی زمان، نظریه دیگری وجود دارد که معتقد است از میان زمان‌های گذشته، حال و آینده، زمان گذشته واقعی‌تر ندارد و حال و آینده، وجود دارند. این دیدگاه که «نظریه

توده فرسایشی» (shrinking block theory) نامیده شده، مدعی است که گذشتن زمان چیزی نیست جز از دست رفتن و نابود شدن بخش‌هایی از وجود. بر این اساس، جدیدترین بخش‌هایی که سریع‌تر از هر بخش دیگری از وجود خارج خواهند شد، «زمان حال» هستند و بخش‌های بعدی که پس از این بخش‌ها جدا خواهند شد، «آینده» (Ibid.: 221).

اما در کنار این دو نظریه نظریه رقیب دیگری نیز وجود دارد که «حال‌گرایی» (presentism) نامیده می‌شود. حال‌گرایان معتقدند نه گذشته و نه آینده هیچ یک واقعی نیستند و فقط آنچه در زمان حال هست واقعاً وجود دارد. برخلاف دو نظریه گذشته، که به ممتدبودن زمانی واقعیت و پذیرش چهاربُعدی بودنش تصریح داشتند، این دیدگاه واقعیت را از لحاظ زمانی ممتد نمی‌شمرد و زمان را نیز به عنوان بُعد چهارم نمی‌پذیرد (Ibid.). شاید مبنای اصلی نظریه حال‌گرایی، شهود ما به واقعی بودن زمان حال باشد؛ شهودی که در دریافت‌های عمومی ما از زمان، کاملاً مشهود است و همیشه به عنوان یک موجود در زمان، گذشته را از کف رفته و آینده را از راه نرسیده، ادراک می‌کنیم. در مقابل فیلسوفانی که زمان را فاقد چارچوب ثابت و پایدار می‌دانند، فیلسوفانی هستند که زمان را دارای چارچوب ثابت می‌دانند. به نظر این گروه، واقعیت اشیا در زمان گذشته و حال و آینده، جایگاه وجودشناختی یکسانی است و همه آنها واقعی هستند. شاید با تسامح بتوان زمان را در این دیدگاه به فیلمی سلولوزی تشبیه کرد که تمامی تصاویر در آن هرچند به تناوب، یکی پس از دیگری به نمایش درمی‌آیند، اما همه آنها در این رشته فیلم در جایگاه مشخصی قرار گرفته‌اند و واقعی هستند. وجه مشترک این دیدگاه با برخی از دیدگاه‌هایی که چارچوب غیرثابت برای زمان قائل‌اند در این است که طبق این دیدگاه نیز زمان بُعد چهارم واقعیت است. در این نوشتار به دلیل اینکه زمان از دیدگاه آگوستین را بررسی می‌کنیم، از پرداختن به نگرش‌های متنوع این گروه از فیلسوفان صرف نظر می‌کنیم و مطالعه بیشتر در این باب را به کتاب‌های اصلی وامی‌نهیم.

زمان در اندیشه آگوستین

آگوستین در دفتر یازدهم کتاب اعترافات به چستی زمان می‌پردازد. البته آنچه برایش اهمیت دارد ارتباط این مسئله با خداوند است. از این‌رو موضوع چستی زمان، مسئله درجه دوم برای او است. به کیفیت این ارتباط در سطرهای پسین بیشتر خواهیم پرداخت. سبک و سیاق بحث آگوستین در باب زمان، مبتنی بر تحلیل، مطرح کردن پرسش، دادن پاسخ‌های متفاوت و نهایتاً طرد شق‌های رقیب و رسیدن به پاسخ نهایی است. در واقع، فیلسوف در فصل یازدهم کتاب خود وقتی

در باب زمان می نویسد می کوشد حقیقت و چیستی این موضوع را از طریق ابزارهای تحلیل و استدلال بررسی و کشف کند. این روش سبب می شود خواننده کتاب، گام به گام در مسیر تفکر نویسنده، با او همراه شود. شاید بی راه نباشد اگر ادعا کنیم که آگوستین در شیوه بحثش در باب زمان روشی کاملاً فیلسوفانه با هدف کشف ماهیت زمان اتخاذ کرده است. هرچند این هدف، هدف غایی او از این بحث نیست اما هدف فرعی اش هست. بدین معنا که با یافتن پاسخی دقیق برای پرسش «زمان چیست؟» می تواند اهداف الاهیاتی خود را بر این پایه دنبال کند.

با نگاهی دقیق تر می توان گفت آگوستین با روشی کاملاً فیلسوفانه، بی هیچ ادعایی صرفاً در پی مطرح کردن افکارش در باب زمان است. توافقی فیلسوفانه او را وامی دارد بی هیچ ادعای همه چیزدانی، فقط در باب زمان کاوش کند و به جای صدور احکام قطعی و یقینی، فقط روش گام به گام خود را در طریق تردیدها و استدلالها، برای مخاطب کتاب توصیف کند. او به این نکته تصریح می کند: «ای پدر! اینها نظریه‌هایی آزمایشی‌اند و نه احکامی قطعی. خداوند! داور و رهنمایم باش» (آگوستین، ۱۳۸۰: ۳۷۷). از این واژگان کاملاً پیدا است که نویسنده با تلفیق خضوع مؤمنانه و تواضع فیلسوفانه جملاتش را نگاشته است و از این رو، در فصل یازدهم کتاب اعترافات هرچند نیایشی عارفانه را می خوانیم در عین حال، با متنی بیشتر فلسفی مواجهیم. روش فلسفی آگوستین در آغاز با پرسش از چیستی زمان آغاز می شود؛ اما او هر پرسش را با پرسش‌های جدید پاسخ می دهد (Jaspers, 1962: 75) و پرسش‌های جدید حاصل تحلیل مفاهیم پرسش‌های قبلی‌اند.

برخلاف برخی از پژوهشگران که معتقدند نگرش آگوستین به زمان نگرشی رازورزانه بوده است (Smart, 1998: 461) تأمل و واکاوی در نگرش آگوستین از خلال آثارش، ما را به نتیجه‌ای غیر از این رهنمون خواهد شد. دست کم اگر در آغاز، از تأملات فلسفی او چنین به نظر می رسد که آگوستین نگاهی رازورزانه و معماگونه به موضوع زمان دارد، اما هر چه پیش تر می رویم این نکته را درمی یابیم که با دقت نظر فلسفی و کاربست تفسیری کتاب مقدس، گره از دشواری حل این معما می گشاید. به باور برخی از پژوهشگران، آگوستین در فصل یازدهم کتاب اعترافات، سه پارادکس را درباره زمان مطرح می کند، اما با تلاشی عقلی از عهده پاسخ‌گویی و حل آنها برمی آید (Teske, 1996). تأملات آگوستین در باب زمان و مباحثی که او پی در پی برای پیش برد بحث، به ویژه در فصل یازدهم کتاب اعترافات، مطرح می کند، ضمن آنکه خواننده را مرحله به مرحله در روند بحث پیش می برد، کاملاً حساب شده و دقیق، روند بحثی فلسفی را طی می کند و از این رو خالی از هر گونه آشفتگی یا سردرگمی است.

آگوستین، مانند بسیاری از فیلسوفان دیگر، بررسی موضوع را از «فهم مشترک» (common sense) آغاز می‌کند. هرچند به این اصطلاح تصریح نمی‌کند، اما بیانش تلویحاً به این نگرش اشاره دارد. بر این اساس، با وجود آنکه با نگاه مبتنی بر فهم مشترک، زمان، بدیهی است اما کافی است به اندک توجهی بفهمیم چیستی زمان موضوعی پیچیده است: «پس زمان چیست؟ تا آنگاه که کسی از من نپرسیده است، نیک می‌دانم که چیست اما اگر کسی از من پرسد و من در صدد توضیح آن برآیم، به کلی آشفته می‌شوم» (آگوستین، ۱۳۸۰: ۳۷۳).

پرسش آگوستین از چیستی زمان، این سرزنش ویتگنشتاین را به دنبال داشته که چنین پرسشی فلسفه را بر تحقیقی گمراه‌کننده در باب تعریف زمان متمرکز کرده (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵: ۴۵-۴۶) و در مقابل، تحسین برتراند راسل را برانگیخته، که از نظریه زمان آگوستین به عنوان نظریه‌ای بسیار پذیرفتنی یاد کرده است؛ نظریه‌ای که در خور توجه جدی است و پیشرفتی بزرگ در امتداد فلسفه یونانی محسوب می‌شود (راسل، ۱۳۵۱: ۹۶). شاید آنچه نظر راسل را به خود جلب کرده، تحلیل‌های زبانی آگوستین از به‌کاربردن واژگان دال بر مفاهیم زبانی است. در فصل یازدهم کتاب اعترافات، شیوه تحلیل آگوستین قرابت فراوان با شیوه فلسفه تحلیلی دارد. پرسش‌های مکرر آگوستین پس از کاربردهای متفاوت واژگانی که بر مفاهیم زمانی دلالت می‌کنند و نگاه کردن به موضوع زمان از زوایای مختلف نیز شباهت فراوان به مکتوبات فلسفه تحلیلی دارد.

از جمله این شباهت‌ها، همین ابتدای بحث بر کاربردهای مشترک واژه زمان است، که در قرن بیستم جرج ادوارد مور (G. E. Moore) در کتاب مبانی اخلاق بحث‌هایش را به همین شیوه، یعنی ابتدای بحث بر کاربرد فهم مشترک از کلیدواژه موضوع بحث، آغاز می‌کرد. البته باید توجه کنیم که تأملات فلسفی آگوستین هرچند از فهم مشترک آغاز می‌شود اما ادامه‌اش، همراه با تأکید بر شهودهای آدمی از زمان و واکاوی این شهودها به روش تحلیلی است (Sklar, 1998: 413). بنابراین، دیدگاه نهایی او، هم نشانگر تلاشی عقلی و تحلیلی در اقامه استدلال‌ها است و هم بسیار صبغه شهودگرایانه دارد: «در میان سه شق زمان، چگونه است که گذشته و آینده می‌توانند باشند، در حالی که گذشته دیگر وجود ندارد و آینده نیز هنوز نیامده است؟» (آگوستین، ۱۳۸۰: ۳۷۳).

بدین‌رو، گذشته، حال و آینده، یعنی عام‌ترین تحلیل از زمان، پایه بررسی‌های زمان‌شناختی آگوستین قرار می‌گیرد. اما آگوستین با تأملی در گذشت زمان و تبدیل آنات حال به گذشته می‌نویسد:

در واقع، تنها زمانی که می‌تواند حال خوانده شود، یک لحظه است، اگر بتوان درکی از آن

لحظه داشت که قابل انقسام به ریزترین برهه‌ها نباشد. و نقطه‌ای به این اندازه کوچک در زمان، چنان به سرعت از آینده به گذشته می‌پیوندد که کشند آن اصلاً طولی ندارد؛ چه، اگر کشند آن طولی می‌داشت، به گذشته و آینده قابل انقسام بود. وقتی که حال است استمراری ندارد (همان: ۳۶۸).

هرچند پرسش اصلی‌ای که او در باب زمان مطرح می‌کند معطوف به زمان گذشته و آینده است، اما این تأملات تا بدانجا ادامه می‌یابد که آگوستین به نظریه‌ای مرکب از توده رویشی و توده فرسایشی نیز اشاره می‌کند: «رأی دیگر می‌تواند آن باشد که گذشته و آینده وجود دارند اما به این صورت که در گذر از آینده به حال، گویی زمان از پناهگاهی مخفی بیرون می‌آید و در گذر از حال به گذشته به مخفیگاه باز می‌گردد» (همان: ۳۷۷).

چنان‌که گفته شد، نگرش آگوستین به زمان نگرشی مبتنی بر فهم مشترک است. این نگرش واقعیت را در زمان حال می‌بیند و هر قدر هم که درباره گذشته و آینده بگوید باز هم واقع‌گرایی‌ای را که برای زمان حال لحاظ می‌کند، برای گذشته و آینده در نظر نمی‌گیرد. اما تأملات فلسفی فیلسوف در برابر این نگرش مقاومت می‌کند و غیرواقعی بودن گذشته و آینده را به پرسش می‌کشد؛ نخست آنکه، اگر زمان آینده وجود ندارد، چگونه به باور آگوستین، پیش‌گویان آینده را می‌بینند و آن را به درستی توصیف می‌کنند؟ دوم اینکه، اگر گذشته واقعاً نیست مشاهده‌اش باید محال می‌بود؛ در حالی که چنین نیست و ما گذشته را می‌بینیم (همان)؛ سوم آنکه، اگر آینده وجود ندارد، چگونه خداوند آن را بر انبیای خود و نیز بر ارواح مردمان مکشوف می‌کند؟ (همان: ۳۷۹).

آگوستین در گام نخست می‌کوشد از زوایای مختلف، این پرسش‌ها را بکاود و پاسخ‌های موجود را یک‌به‌یک بررسی کند. مشاهده گذشته از نظر او چیزی نیست جز مشاهده انطباعاتی که حاصل تجربیات ما از اتفاقات گذشته است و در ضمیر ما نقش بسته است. او می‌نویسد:

آنگاه که به توصیف صحیح گذشته می‌پردازیم، وقایع گذشته را از خاطرات خویش بیرون نمی‌کشیم، بلکه از الفاظی استفاده می‌کنیم که اساس‌شان تصاویر به‌یادمانده از آن وقایع است؛ زیرا در زمان اتفاق، آنها به واسطه ادراک حسی، انطباعاتی در ذهن ما بر جای گذاشته‌اند. ... در زمان حال است که آنها را در نزد خود به تصویر می‌کشم؛ چراکه تصویر آنها هنوز در حافظه من وجود دارد (همان: ۳۷۸).

اما درباره زمان آینده تصویری منطقی در ذهن ما وجود ندارد و فیلسوف با همان خضوع مؤمنانه‌اش در قبال وجود چنین تصاویری موضع‌لادری‌گرایانه می‌گیرد. در عین حال، تصریح

می‌کند که فقط رؤیت چیزی ممکن است که وجود داشته باشد و آنچه وجود دارد حال است، نه آینده (همان).

اما امکان دیگری هم برای تبیین چگونگی پیش‌گویی پیش‌گویان در باب رخدادهای آینده وجود دارد. آگوستین از این تبیین، به مثابه احتمالی سخن می‌گوید که فرآیندش را دقیقاً نمی‌تواند بیان کند. امکانی که او از آن سخن می‌گوید به علل و نشانه‌های رخدادهای آینده باز می‌گردد. در واقع، ذهن پیش‌گویان با مشاهده علل و نشانه‌های اتفاق‌های آینده، مفهوم چیزهایی را که هنوز در آینده‌اند، شکل می‌دهد. هم علل و نشانه‌ها و هم تصاویر شکل گرفته هر دو در زمان حال موجودند و از این‌رو برای پیش‌گویان مشاهده‌پذیرند (همان). بدین‌روی، او به هیچ وجه وجود آینده را نمی‌تواند بپذیرد و در عین حال، مطابق شهود عرفی‌اش از زمان، واقعی بودن گذشته را نیز رد می‌کند. هر دو تبیین درباره پرسش‌های پیش‌گفته به اینجا می‌انجامد که هر گونه مشاهده‌ای از گذشته و آینده به وجود تصاویر منطبع یا شکل گرفته در ذهن مربوط است و این تصاویر نیز در زمان حال وجود دارد و فقط از این حیث که در زمان حال هستند، مشاهده‌پذیر و موجودند. این نتیجه را آگوستین چنین بیان می‌کند: «تقسیم زمان به سه بخش گذشته، حال و آینده از صحت قطعی برخوردار نیست. شاید بهتر آن باشد که بگوییم سه زمان وجود دارد، حالِ امور گذشته، حالِ امور حاضر و حالِ امور آینده» (همان: ۳۸۰). به باور او، حالِ امور گذشته همان حافظه ما است، حالِ امور حاضر ادراک بلاواسطه ما است، و حالِ آینده چیزی جز انتظار نیست (همان: ۳۸۰).

پرسش مهم دیگری که او بدان می‌پردازد پرسش از چگونگی اندازه‌گیری زمان است. او می‌پرسد: زمان را چگونه می‌توان اندازه گرفت؟ معمولاً برای اندازه‌گیری طول یا وزن، از معیاری متناسب با آن دو بهره می‌بریم اما برای اندازه‌گیری زمان باید از چه معیاری بهره بگیریم؟ آیا می‌توانیم تکه‌ای از زمان را به عنوان معیار اندازه‌گیری انتخاب کنیم؟ در این صورت زمانی را که در حال گذر است و با سپری شدنش اندازه گرفته می‌شود باید نسبت به کدام بخش از آن اندازه گرفت؟ با بخش آینده که هنوز وجود ندارد؟! یا با گذشته که باز هم وجود ندارد؟! مسلماً نه! با حال نیز نمی‌توان؛ زیرا به باور آگوستین، چنان‌که گذشت، زمان حال، فاقد استمرار است و آنچه را فاقد استمرار است نمی‌توان اندازه گرفت (همان: ۳۸۱). پُر بی‌راه نیست اگر پیچیده‌ترین بخش گفتار آگوستین درباره زمان را مربوط به همین مسئله اندازه‌گیری زمان بدانیم.

او در ضمن نقل سخنی از مردی دانشمند که زمان را همان حرکت خورشید و ماه می‌دانست، این پرسش را مطرح می‌کند که: آیا محتمل‌تر نبود که زمان نه فقط حرکت اجرام آسمانی بلکه حرکت

اجسام دیگر نیز باشد؟ به نظر آگوستین، حتی اگر خورشید و ماه و زمین نیز از حرکت بازایستند و فقط یک چرخ کوزه‌گری همچنان بگردد باز هم زمانی وجود دارد که با چرخش آن چرخ می‌توان اندازه‌اش گرفت. او این فرض را مطرح می‌کند و می‌گوید در این صورت باز هم می‌توانستیم بگوییم که برخی از دوره‌هایی که چرخ می‌چرخد، سریع‌تر از برخی دیگر از آنها است و زمان کوتاه‌تری را نسبت به برخی دیگر از دوره‌ها طی می‌کند. به نظر آگوستین، این یعنی با وجود اینکه هیچ حرکتی برای سنجش با حرکت این چرخ، بنا به فرض، وجود ندارد اما ما باز هم در ظرف زمانیم و در آن سخن می‌گوییم و با کوتاهی و بلندی آن است که گردش دوره‌های چرخ را می‌سنجیم.

با این مثال، نتیجه می‌گیرد که ما نمی‌توانیم زمان را صرفاً به حرکت اجرام آسمانی تقلیل دهیم، بلکه حرکت اجرام آسمانی و پیدایش شب و روز فقط به عنوان معیاری برای اندازه‌گیری گذر زمان به کار می‌آیند: «ستارگان و دیگر تابندگان در آسمان‌اند تا نشانه‌هایی باشند و پیمانه‌های زمان، که روز و سال را مشخص کنند» (سفر تکوین، ۱۴: ۱). آگوستین با استناد به این بخش از سفر تکوین بر ابطال فروکاستن زمان به حرکت اجرام سماوی تأکید می‌کند و نه تنها این تقلیل‌گرایی را نمی‌پذیرد بلکه زمان را معیار اندازه‌گیری سرعت حرکت اشیا می‌داند. او از شهودهای عرفی ما و گفت‌وگوهای روزمره استفاده می‌کند: «مثلاً می‌گوییم که فلان حرکت دو برابر زمان حرکت دیگر طول می‌کشد». سپس بر اساس این مبنا، می‌گوید آنچه منظور ما از مفهوم «روز» است صرفاً محدود به باقی ماندن خورشید در آسمان نیست، بلکه ما در واقع زمان گردش کامل آن را از طلوعی تا طلوع دیگر مراد می‌کنیم (آگوستین، ۱۳۸۰: ۳۸۳).

آگوستین که بر مبنای فیزیک بطلمیوسی زمین را مرکز عالم می‌داند، معتقد است اگر خورشید به جای ۲۴ ساعت فقط در طول یک ساعت به دور زمین می‌چرخید، آنگاه ما باید ۲۴ بار چرخیدن خورشید به دور زمین را «روز» می‌نامیدیم. البته این سخن آگوستین به معنای این نیست که او به دنبال معنای روز باشد بلکه می‌خواهد با این تأمل بحث اصلی خود، یعنی چیستی زمان، را به پیش ببرد: «با زمان است که ما دور خورشید را اندازه می‌گیریم. اگر او مسیر خود به دور زمین را در دوازده ساعت می‌پیمود، می‌گفتیم که مسیرش را در نصف زمان معمول طی کرده است» (همان: ۳۸۵). او نتیجه می‌گیرد که «زمان را به گونه‌ای امتداد» درک می‌کند (همان: ۳۸۵) نه حرکت اجرام آسمانی یا هر جسم دیگر (همان: ۳۸۶).

در این میان، گاه نکاتی به ذهن نویسنده می‌رسد که در تاریخ فلسفه پس از او پرورش یافته و به عنوان نظریه‌ای جدی در باب زمان و انسان مطرح شده است: «به نظرم می‌رسد که زمان صرفاً یک

امتداد است، اما اینکه امتداد چه چیز است، من نمی‌دانم. کم‌کم به این فکر می‌افتم که نکند زمان امتداد خود ذهن باشد» (همان: ۳۸۸). او برای حل مسئله چستی زمان به موجودات ممتد دیگری نظیر صدا یا جملات متوسل می‌شود؛ امتداد صدا؛ صدایی ممتد که در ظرف زمان تولید می‌شود، امتداد می‌یابد و پس از گذشت زمان معینی خاموش می‌شود و نیز امتداد یک عبارت مانند «خدا خالق کل اشیا». او با ذکر این مثال‌ها نشان می‌دهد که ما راهی برای مقایسه جزء یا اجزای پیشین یک امتداد با جزء یا اجزای پسین آن نداریم. زیرا به اصطلاح فلسفی، امتدادهایی از این دست «غیر قارالذات» هستند و با از راه رسیدن یک جزء، جزء پیش از آن از بین رفته است. این مسئله موجب می‌شود این پرسش در ذهن فیلسوف قوت بگیرد که: در امتداد زمان، دقیقاً چه چیزی را اندازه‌گیری می‌کنیم؟

پاسخ به این پرسش آگوستین را دقیقاً به همان پاسخ اول رهنمون می‌شود، اینکه ذهن ما با برگرفتن انطباعات خود و مقایسه آنها با یکدیگر، مثلاً طول امتداد یا بلندی دو صدای متفاوت را با هم مقایسه و اندازه‌گیری می‌کند و ما می‌توانیم این حکم را به امتداد زمان نیز تعمیم دهیم و زمان‌هایی را که گذشته، با تصور آنها در ذهن خود، با یکدیگر مقایسه و اندازه‌گیری کنیم. در باب آینده نیز به همین سان. او می‌نویسد: «ذهن نظم‌بخشنده به این فرآیند، دارای سه گونه عملکرد است: انتظار، توجه و یادآوری» (همان: ۳۹۲). تبیینی که او از امتداد زمان بر اساس این سه عملکرد می‌کند این است که در واقع ذهن ما است که با توجه به گذر زمان برای زمان حال امتداد را تصور می‌کند، اما واقعیت این است که آنی که می‌آید و آن پیشین را معدوم می‌کند، امتدادی ندارد. طولانی‌بودن یا کوتاه‌بودن آینده نیز چیزی جز انتظار ما نیست که ذهن، آن را به زمان نسبت می‌دهد. گذشته هم یادآوری زمان‌ها است (همان).

او در کتاب دیگرش، شهر خدا، صراحتاً از عینیت نداشتن زمان سخن می‌گوید: «چه کسی نمی‌فهمد که اگر مخلوقی آفریده نمی‌شد تا حرکتش موجب تغییری شود، زمانی نمی‌توانست وجود داشته باشد؟» (همو، ۱۳۹۱: ۴۵۷). با تبیینی که در فصل یازدهم کتاب اعترافات ذکر شده، کاملاً روشن می‌شود که آگوستین عینیتی برای زمان قائل نیست و زمان را برآمده از ذهن آدمی می‌داند. به باور او، امتداد زمان و فرض گذر آن صرفاً حاصل گرفتاری ما در قید و بند زیستن و انسان‌بودن است. از آگوستین گاه به عنوان نخستین کسی که ذهنی‌بودن زمان را مطرح کرده، نام برده شده است (ملکیان، ۱۳۷۷: ۵۶). با توجه به آنچه از کتاب سماع طبیعی ارسطو در صفحات نخست نقل شد، به نظر می‌رسد این سخن خالی از تسامح نباشد.

زمان و خداوند

اما آنچه برای آگوستین مهم است بحث صرفاً فلسفی در باب زمان نیست، بلکه او از این بحث هدفی الاهیاتی مد نظر دارد. او می‌نویسد:

آنان که می‌پرسند «پیش از خلق آسمان و زمین خداوند چه می‌کرده است؟» همچنان در سراسیمی خطایی قرار دارند که باید از خود دورش می‌ساختند. آنها می‌گویند: اگر او در فراغت خود به هیچ کاری مشغول نبود، پس چرا در همین حال باقی نماند، آن‌گونه که همواره در گذشته چنین کرده بود؟ اگر اراده به خلق چیزی که او پیش‌تر هرگز خلق نکرده بود، در او تازگی داشت، یعنی اگر حرکتی تازه در او به جنبش افتاد، چگونه می‌توان او را سرمدیت حقیقی دانست؟ (آگوستین، ۱۳۸۰: ۳۶۲).

شناخت ماهیت زمان برای آگوستین از آن جهت اهمیت دارد که نسبت خدا را با زمان مشخص کند. گو اینکه پاسخ به اشکال پیش‌گفته در گرو تبیین این نسبت است و از این‌رو لازم است که فیلسوف، نخست ماهیت زمان را بشناسد. اگر نگاهی کلی به منظومه فکری آگوستین داشته باشیم، می‌توان دریافت که بررسی موضوع زمان در این منظومه، در راستای نظریه آفرینش بر اساس کتاب مقدس (scriptural doctrine of creation) صورت می‌پذیرد (Markus, 1998: 397). گام نخست برای شناخت ماهیت زمان در گرو شناخت پیدایش آن است. آگوستین متذکر می‌شود که زمان نیز همانند آسمان و زمین مخلوق خداوند است. او با توسل به استدلال ثابت می‌کند که آسمان و زمین حادث‌اند و به سبب متغیربودنشان نمی‌توانند خودشان خود را آفریده باشند (آگوستین، ۱۳۸۰: ۳۶۲). اما اشکال همچنان به قوت خود باقی است. خداوند پیش از خلقت جهان چه می‌کرده است؟ آیا عاطل و بیکار بوده؟ آگوستین در پاسخ به این اشکال، نخست ابراز ناآگاهی می‌کند و سپس می‌گوید می‌دانم که پیش از حدوث آفرینش هیچ چیز نبود (همان: ۳۷۱).

اما این ابراز جهل فیلسوفانه، مقدمه‌ای است برای تبیین تلقی نادرستی که اشکال‌کنندگان دارند. او برای روشن‌شدن دقیق این تلقی نادرست، قیاس منفصله‌ای مطرح می‌کند که می‌توان آن را چنین صورت‌بندی کرد:

مقدمه نخست: پیش از آفرینش جهان یا خداوند زمان را آفریده بود یا نیافریده بود.

مقدمه دوم: اگر خداوند زمان را پیش از جهان آفریده باشد، چیزی را آفریده است و خلقت را آغاز کرده است. زیرا جهان جزئی از جهان و آفرینش آن است. از این‌رو نمی‌توان به او اشکال کرد که پیش از خلقت چه می‌کرده است.

مقدمه سوم: لاجرم خداوند باید زمان را پیش از جهان نیافریده باشد. در این صورت پیش و

پس معنا ندارد. زیرا زمانی وجود ندارد تا در ظرف آن از خدا بپرسیم که پیش از خلقت به چه کاری مشغول بوده است؟!

نتیجه: بنابراین، این پرسش به دلیل اینکه مبتنی بر فرضی است که خود متناقض است، پرسش باطلی است (همان: ۲۷۱-۲۷۲؛ همو، ۱۳۹۱: ۴۵۷).

او نتیجه می‌گیرد که «حق آن است که بگوییم آنگاه که چیزی را نیافریده بودی، زمان نیز وجود نداشت؛ زیرا زمان نیز آفریده تو بود و هیچ زمانی شریک در ابدیت تو نیست؛ زیرا تو هرگز تغییر نمی‌پذیری و حال آنکه ذات زمان تغییر است. پس زمان چیست؟» (همو، ۱۳۸۰: ۳۶۶) و از اینجا است که بحث‌های پیش‌گفته برای فهم ماهیت زمان مطرح می‌شود.

موضوع زمان، موضوعی نیست که فقط در کتاب اعترافات دغدغه آگوستین شده باشد. او در کتاب شهر خدا نیز از منظری تقریباً مشابه به این مسئله و ارتباط آن با خدا می‌پردازد. چرا جهان در زمان خاصی آفریده شده و در زمان دیگر آفریده نشده است؟ آگوستین معتقد است نباید در پی فهم عصرهای بی‌نهایت زمان پیش از آفرینش جهان باشیم. موضع او در برابر این پرسش، کاملاً سازگار با موضعی است که در کتاب اعترافات دارد. اگر در اعترافات حکم به بطلان منطقی پرسش «خداوند پیش از خلقت جهان چه می‌کرده است؟» می‌دهد، در شهر خدا به صورتی کاملاً هنجاری به باید و نبایندی در باب تفکر راجع به ارتباط خدا و زمان آفرینش رأی می‌دهد: «نباید خواهان فهم عصرهای بی‌نهایت زمان پیش از آفرینش جهان باشیم» (همو، ۱۳۹۱: ۴۵۶).

اما علاوه بر این رأی هنجاری، پاسخ او این است که اگر بتوان زمان‌های بی‌نهایتی پیش از آفرینش جهان تصور کرد، می‌توان مکان‌های بی‌نهایتی را هم بیرون از جهان تصور کرد و امکان آفرینش جهان یا جهان‌های دیگری را در آن مکان‌ها بررسی کرد و از چند و چونش پرسید. اما سپس خودش می‌گوید کسانی که پرسش از زمان پیش از آفرینش را مطرح کرده‌اند فقط به وجود یک جهان با حجم متناهی و جای معین که خداوند آن را آفریده و تعیین کرده، باور دارند؛ از این رو، همان‌طور که نتیجه می‌گیرند که «خدا جهان را طبق حکمت الهی و نه تصادفی در همین نقطه قرار داد و نه در جای دیگر، هرچند عقل انسان نمی‌تواند علت آن را درک کند» به همین سان، درباره زمان نیز باید نتیجه بگیرند که ترجیح زمان خلقت بر سایر زمان‌ها چیزی است که انسان از عهده فهم علتش برنمی‌آید و فقط حکمت الهی است که بهتر بودنش را می‌فهمد (همان: ۴۵۶-۴۵۷).

پاسخ دیگری که او به پرسش پیش‌گفته می‌دهد، پاسخی مبتنی بر کتاب مقدس است و او در مقام مفسر کتاب مقدس به نخستین جمله سفر پیدایش استناد می‌کند: «در آغاز، هنگامی که خدا

آسمان‌ها و زمین را آفرید، زمین خالی و بی‌شکل بود». آگوستین با تأکید بر عبارت «در آغاز» می‌نویسد اگر خداوند چیز دیگری را پیش از آسمان‌ها و زمین آفریده بود، گفته می‌شد که او در آغاز آن چیز را آفرید و نه آسمان‌ها و زمین را. با استناد به این جمله معتقد است زمان، نه به عنوان موجودی که پیش از آفرینش باشد، بلکه به عنوان جزئی از آسمان‌ها و زمین، همراه آنها آفریده شد. شاید این تعبیر دقیقی باشد که خداوند جهان را نه در زمان بلکه با زمان آفرید (Helm, 1997: 71).

این تلقی آگوستین از آفرینش توأمان زمان و جهان، تلویحاً پاسخ به پرسش فلسفی دیگری نیز هست: رابطه آفرینش با اراده خدا چیست؟ اگر مانند آگوستین قائل به خلقت توأمان زمان و جهان باشیم، نمی‌توان بین اراده خدا و فعلیت یافتن این اراده، فاصله زمانی قائل باشیم. بدین معنا که خداوند نخست تصمیم نمی‌گیرد و سپس اقدام به آفرینش جهان کند. همچنین، این نکته نیز نمی‌تواند درست باشد که خداوند نخست اعیان را بیافریند و پس از آن، به آنها حرکت ببخشد؛ بلکه اعیان نیز در زمان به صورت متحرک یا تغییرپذیر خلق شدند؛ زیرا فعل آفرینش نوعی فعل سرمدی (eternal) است و سرمدی بودن در اینجا به معنای عملی است که غیرزمانمند (non-temporal act) است (Matthews, 2005: 87).

به همین دلیل، او معتقد است شمارش هفت روز آفرینش در ابتدای سفر پیدایش دال بر آفرینش توأمان زمان و جهان است؛ و نباید خواننده کتاب مقدس چنین تصور کند که حتماً روزهایی وجود داشته که خداوند پس از آنها در هفت روز، جهان را آفریده است. در عین حال فراموش نمی‌کند که فهم کتاب مقدس و آنچه به عنوان حالات و افعال و صفات خدا در آن ذکر شده، به سادگی به تصرف ذهن ما در نمی‌آید و چنین نیست که بتوانیم درباره اش با قطع و یقین سخن بگوییم؛ از این رو در پایان همین قسمت می‌نویسد: «اما فهم چگونگی این روزها برای ما به غایت دشوار و شاید محال است، چه رسد به بیان آن!» (آگوستین، ۱۳۹۱: ۴۵۷-۴۵۸).

در سخنان آگوستین طنین نوعی الاهیات سلبی نهفته است، الاهیاتی که محورش، تأکید بر نارسایی فاهمه بشری در فهم و ادراک خداوند، صفات و افعال او است. نقطه عطف مباحث فصل یازدهم کتاب اعترافات نیز درگیری ذهن نویسنده با موضوع ارتباط میان دو گونه زمان است: «زمانی که برای خداوند معنا دارد» و «زمانی که برای ذهن آدمی مطرح است». این دو گونه از زمان سبب می‌شود پرداختن به حل مسئله زمان برای فیلسوف اهمیت پیدا کند.

تعریفی که آگوستین از طول زمان مطرح می‌کند به خوبی ما را از دغدغه او در باب این مسئله آگاه می‌کند: «طول مدت زمان از تعداد بسیاری از حرکات به دست می‌آید که مدام یکدیگر را در

گذشته پشت سر می‌گذارند؛ چراکه آنها یک‌جا نمی‌توانند ادامه پیدا کنند... اما در سرمدیت، هیچ چیز به گذشته نمی‌پیوندد. هر چه هست حال است» (همو، ۱۳۸۰: ۳۶۳). در واقع، سرمدیت همان زمانی است که برای خداوند معنا پیدا می‌کند و هنگامی که آدمی بخواهد از زمانی که برای خدا معنادار است سخن بگوید آن را با واژه «سرمدیت»، یعنی ازلی و ابدی بودن، بیان می‌کند. نکته ظریف در این بیان آگوستین تأکید او بر کیفیت سرمدیت در نزد خدا است.

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، تلقی آگوستین از زمان مبتنی بر فهم مشترک است و اینکه آنچه نیامده و آنچه گذشته وجود ندارند؛ واقعیت در حال محقق است و آنچه موجود است در ظرف زمان حال است. به همین دلیل، او وقتی می‌خواهد از کیفیت سرمدیت یا همان زمانی که برای خدا معنادار است سخن بگوید می‌نویسد: «در سرمدیت همه چیز حال است». خداوند نه تغییر می‌کند و نه زوال و نوشدن دارد، چه اینکه این دو از ویژگی‌های موجوداتی است که در امتداد زمانی انسانی گرفتارند و در واقع ممکن‌الوجودند. اما ذات خدا چون وجودش واجب است زمانی که برایش معنادار است زمان حال است. باید این نکته را نیز مد نظر داشته باشیم که زمان حال در تقابل با گذشته و آینده برای ما معنادار است، اما برای خداوند این تقابل نیز بی‌معنا است. در واقع، آگوستین در چنبره الفاظ، راهی جز توسل به واژه «حال» برای بیان سرمدیت ندارد.

از اینجا می‌توان به پاسخ اشکال دیگری که در فصل یازدهم کتاب اعترافات مطرح می‌شود رسید: «اگر اراده خداوند به اینکه آفرینشی صورت پذیرد از ازل وجود داشته است، چرا مخلوق او ازلی نیست؟» (همان: ۳۶۹). در واقع، این پرسش برخاسته از تصویری انسانی از ازلیت است. ازلیت یعنی بی‌ابتدایی زمان گذشته، و زمان گذشته فقط برای آدمی معنادار است نه برای خداوند. برای خداوندی که ذهنش در چارچوب زمان انسان‌ها گرفتار نیست، نه گذشته معنادار است نه گذشته بی‌ابتدا؛ چنان‌که نه آینده معنادار است و نه آینده بی‌انتها. با اندکی تأمل می‌توان دریافت که ما انسان‌ها با مفهومی که از زمان داشته‌ایم، مفاهیم «ازلی»، «ابدی» و «سرمدی» را به منظور بیان زمانی که برای خداوند معنادار است بر ساخته‌ایم و می‌کوشیم با واژگانی منتزع از مفهوم زمان انسان به بیان زمان خداوند بپردازیم.

این واژگان و نیز درک و دریافت ما از زمان انسان که برآمده از ذهنیت ما در مواجهه با ذات متغیر این جهان است، سبب شده است از درک زمان خدا ناتوان باشیم و به جای اینکه بکوشیم سرمدیت خدا را بفهمیم، او را در زمان انسانی می‌آوریم و گمان می‌کنیم برای سرمدیت خدا نیز می‌توان گذشته و آینده‌ای در نظر گرفت تا در ظرف آن به بحث در باب ازلیت مخلوقات او بپردازیم!

آگوستین آرزو می‌کند که ای کاش کسانی که این پرسش را مطرح کرده‌اند می‌توانستند به درک زمان خدا نائل شوند. در واقع، او آرزو می‌کند که ای کاش امکان داشت شکافی که در این میان است از بین می‌رفت و انسان‌ها می‌توانستند از چارچوب زمان انسان بیرون بیایند و به زمان خدا وارد شوند:

به رغم تلاش برای چشیدن طعم سرمدیت، افکار آنها همچنان بر روی جزر و مد اشیا در زمان گذشته و آینده، پیچ و تاب می‌خورد. اما اگر امکان داشت که اذهانشان متوقف شود و ثابت بماند، آنگاه یک‌چند از حرکت باز می‌ایستادند، و در همان لحظه کوتاه به جلال سرمدیت که همواره بی‌حرکت است، نظری می‌افکندند. آنها آن را در تقابل با زمان که هرگز بی‌حرکت نیست، لحاظ می‌کردند و این دو را غیرقابل مقایسه می‌یافتند (همان: ۳۷۰).

با چنین دریافتی از زمان به‌خوبی می‌توانیم منظور نهایی آگوستین را بفهمیم. زمان برای انسان چیزی نیست جز ذهنیتی که حاصل انطباعات گذشته یا انتظارات آینده است و در واقع ذهن، امتداد را بر آن بار می‌کند. هیچ عینیت خارجی، مانند حرکت اجرام آسمانی یا حرکت هر جسم دیگری، به نام زمان برای آدمی وجود ندارد و صرفاً ما با ذهن خود آن را انتزاع می‌کنیم. رابطه خداوند نیز با زمانی که برای ما معنادار است روشن است. او خارج از چارچوب آن است. چون خداوند ذهن انسانی ندارد تا گذشته و آینده برایش معنادار باشد. در واقع، می‌توان گفت با نفی عینیت زمان، از لحاظ وجودشناختی چیزی باقی نمی‌ماند تا بخواهیم درباره نسبت آن با خدا سخن بگوییم. با این توضیحات به‌خوبی می‌توانیم مقصود آگوستین را از این سطرها که خطاب به خدا نوشته شده است، دریابیم:

وانگهی، هرچند تو بر زمان تقدم داری، اما تقدم تو بر آن، تقدم زمانی نیست. اگر چنین بود، بر تمامی زمان‌ها مقدم نبودی. در سرمدیت است که تو در عین حال پیش از تمام زمان گذشته و پس از تمام زمان آینده به سر می‌بری و سرمدیت برتر از همه زمان‌ها است؛ زیرا که آن یک حال ابدی است. آنچه هم‌اکنون آینده است، با آمدنش، به گذشته خواهد پیوست، اما تو لایتغیری و سال‌هایت هرگز پایان نمی‌پذیرند (همان: ۳۷۲).

پایان این سخن، جمله‌ای است از کتاب مزامیر (مزامیر، ۲۷: ۱۰۲).

نتیجه

دو پرسش در آغاز بحث مطرح شد. نخست اینکه: آگوستین ماهیت زمان را ذهنی می‌داند یا عینی؟ برای پاسخ به این پرسش با کاوش در متن کتاب اعترافات نشان دادیم که مشاهده گذشته از نظر آگوستین چیزی نیست جز مشاهده انطباعاتی که حاصل تجارب ما از اتفاقات گذشته است و در ضمیر ما نقش بسته است. از سوی دیگر، پیش‌گویی غیب‌گویان از آینده نیز نهایتاً نمی‌تواند برای آگوستین موجه باشد. او معتقد است فقط رؤیت چیزی ممکن است که وجود داشته باشد و آنچه وجود دارد حال است، نه آینده. همچنین، گفتیم که او احتمال دیگری را نیز درباره پیش‌گویی‌های غیب‌گویان مطرح می‌کند که متضمن نحوه‌ای پیش‌بینی بر اساس رخداد‌های حال حاضر است. بر اساس این احتمال، او می‌گوید ذهن پیش‌گویان با مشاهده علل و نشانه‌های اتفاق‌های آینده، مفهوم چیزهایی را که هنوز در آینده‌اند، شکل می‌دهد. هم علل و نشانه‌ها و هم تصاویر شکل‌گرفته، هر دو در زمان حال موجودند و از این‌رو برای پیش‌گویان مشاهده‌پذیرند. بدین ترتیب او نمی‌تواند وجود گذشته و آینده را وجود خارجی و متعینی بداند. نهایتاً بر اساس تبیینی که از امتداد زمان پیش می‌نهد می‌گوید ذهن ما با در نظر گرفتن گذر زمان برای زمان حال امتداد را تصور می‌کند، اما واقعیت این است که لحظاتی که از پی یکدیگر می‌آیند و لحظه قبل را معدوم می‌کنند فاقد امتدادند. طولانی بودن یا کوتاه بودن آینده نیز چیزی جز انتظار ما نیست که ذهن، آن را به زمان نسبت می‌دهد. گذشته هم یادآوری زمان‌ها است. بنابراین، ماهیت زمان از منظر آگوستین ماهیتی ذهنی است.

اما پرسش دوم در پی دیدگاه آگوستین در باب نسبت خدا با زمان بود. روشن شد که رویکرد الاهیات سلبی نهفته در نگرش آگوستین به خداوند معطوف به نظرگاه او درباره زمان، دیدگاهی را شکل می‌دهد که بر اساس آن دو گونه زمان، یکی برای خداوند و دیگری برای انسان، وجود دارد. زمانی که برای ذهن انسان مطرح است، زمانی است با خصوصیات امتدادی و تقسیم‌شده به آناتی که متعلق به گذشته و حال و آینده‌اند. اما زمانی که برای خدا مطرح است، چنین نیست. زمان خداوند زمانی سرمدی است که در آن هیچ چیز با از بین رفتن قبل به حال مبدل نمی‌شود و به اصطلاح آگوستین در سرمدیت، هیچ چیز به گذشته نمی‌پیوندد. هر چه هست حال است.

منابع

کتاب مقدس.

- آگوستین (۱۳۸۰). اعترافات، ترجمه: سایه میثمی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- آگوستین (۱۳۹۱). شهر خدا، ترجمه: حسین توفیقی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ارسطو (۱۳۷۸). سماع طبیعی، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- افلاطون (۱۳۸۰). مجموعه آثار، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ سوم، ج ۳.
- راسل، برتراند (۱۳۵۱). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: نجف دریابندری، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ سوم، ج ۲.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ج ۱.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه غرب، قم و تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ج ۲.
- موسوی کریمی، سید مسعود (۱۳۷۹). «زمان چیست؟»، در: نامه مفید، ش ۲۳، ص ۱۶۳-۱۹۶.
- ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۵). کتاب آبی، ترجمه: مالک حسینی، تهران: هرمس.
- Helm, Paul (1997). *Eternal God: A Study of God without Time*, Oxford: Clarendon Press.
- Jaspers, Karl (1962). *Plato and Augustine*, translated by Ralph Manheim, by Harcourt, Brace & World, Inc. Printed in the United States of America.
- Loux, Michael J. (2006). *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Third Edition, USA and Canada: Routledge.
- Markus, R. A. (1998), "Augustine, ST." in: *Encyclopedia of Philosophy*, Second Edition, Editor in Chief: Donald M. Borchert, U.S.A. and Canada, V. 1, pp. 389-401.
- Matthews, Gareth B. (2005). *Augustine*, Blackwell Publishing Ltd.
- Plato (1892). *The Works of Plato*, in: *The Oxford Classical Texts*, translated by B. Jowett, O.U.P., 3rd edition.
- Sklar, Lawrence (1998). "Time" in: *Encyclopedia of Philosophy*, General editor: Edward Craig, USA & Canada: Routledge, V. 8, pp. 413-417.
- Smart, J. J. C. (1998). "Time" in: *Encyclopedia of Philosophy*, Second Edition, Editor in Chief: Donald M. Borchert, USA & Canada: Routledge, V. 9, pp. 461-475.
- Teske, S. J.; Roland J. (1996). *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, USA: Marquette University Press.

References

The Bible

- Aflatun. 2001. *Majmueh Athar (A Collection of Works)*, Transalted by Mohammad Hasn Lotfi, Tehran: Kharazmi, Third Edition, vol. 3. [in Farsi]
- Arastu. 1999. *Sama Tabi'i*, Translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: New Design. [in Farsi]
- Augustine. 2001. *Eterafat (Confessions)*, Translated by Sayeh Meythami, Tehran: Suhrawardi Research and Publishing Office. [in Farsi]
- Augustine. 2012. *Shahr Khoda (City of God)*, Translated by Hoseyn Tofighi, Qom: University of Religions and Denominations. [in Farsi]
- Copleston, Frederick Charles. 1996. *Tarikh Falsafeh (A History of Philosophy)*, Translated by Seyyed Jalal al-Din Mojtabawi, Tehran: Scientific & Cultural, Third Edition, vol. 1. [in Farsi]
- Helm, Paul. 1997. *Eternal God: A Study of God without Time*, Oxford: Clarendon Press.
- Jaspers, Karl. 1962. *Plato and Augustine*, Translated by Ralph Manheim, by Harcourt, Brace & World, Inc. Printed in the United States of America.
- Loux, Michael J. 2006. *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Third Edition, USA and Canada: Routledge.
- Malekiyan, Mostafa. 1998. *Tarikh Falsafeh Gharb (History of Western Philosophy)*, Qom & Tehran: Office of Cooperation between the Seminary and the University, vol.2. [in Farsi]
- Markus, R. A. 1998. "Augustine, ST." in: *Encyclopedia of Philosophy*, Editor in Chief: Donald M. Borchert, U.S.A. and Canada, Second Edition, vol. 1, pp. 389-401.
- Matthews, Gareth B. 2005. *Augustine*, Blackwell Publishing Ltd.
- Musawi Karimi, Seyyed Masud. 2000. "Zaman Chist (What is Time?)", in: *Mofid Letter*, no. 23, pp. 163-196. [in Farsi]
- Plato. 1892. *The Works of Plato*, in: *The Oxford Classical Texts*, Translated by B. Jowett, O.U.P., 3rd Edition.
- Russell, Bertrand. 1972. *Tarikh Falsafeh Gharb (History of Western Philosophy)*, Translated by Najaf Daryabandari, Tehran: Pocket Books Corporation, Third Edition, vol. 2. [in Farsi]
- Sklar, Lawrence. 1998. "Time" in: *Encyclopedia of Philosophy*, General Editor: Edward Craig, USA & Canada: Routledge, vol. 8, pp. 413-417.
- Smart, J. J. C. 1998. "Time" in: *Encyclopedia of Philosophy*, Second Edition, Editor in Chief: Donald M. Borchert, USA & Canada: Routledge, vol. 9, pp. 461-475.
- Teske, S. J.; Roland J. 1996. *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, USA: Marquette University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 2006. *Ketab Abi (Blue Books)*, Translated by Malek Hoseyni, Tehran: Hermes. [in Farsi]