

کردار ادراکی، نقطه تلاقی نفس و بدن در فلسفه برگسون

مهدی سلطانی گازار*

چکیده

هنری برگسون، فیلسوف فرانسوی، از پیشگامان جریانی است که در بحبوحه نگرش‌های پوزیتیویستی مدرن، نقش و حجیت دریافت‌های متافیزیکی، اخلاقی و دینی را در فلسفه احیا کرد. برگسون با برگزیدن روش معرفتی شهود، به جای روش آزمایشگاهی و پوزیتیویستی علم جدید، محوریتی قاطع به این دریافت‌ها داد. او هرگونه نگاه تجزیه‌گر به متعلقات معرفت را نادیده گرفتن پیوند و همبستگی ذاتی و در نتیجه قلب ماهیت آنها تلقی می‌کرد.

به نظر برگسون جهان و تمام پدیده‌های آن خصلت زمانی دارند و پویا هستند. او از زمان معنای استمرار و توالی هم‌بسته پدیده‌ها را مد نظر دارد و از آن به «دیرند» تعبیر می‌کند. از دید او شناخت این ماهیت ذاتی تنها با روش شهودی و ارتباط بی‌واسطه با جهان و پدیده‌ها میسر است. بارزترین نمونه این شناخت، وجدانی است که ما از حالات درونی خود داریم.

برگسون از نگرش معرفت‌شناسی خود در جهت تحلیل و تبیین رابطه نفس و بدن بهره می‌برد. او دوگانگی نفس و بدن را می‌پذیرد و تحلیل کردار ادراکی را توجیه‌گر رابطه آنها معرفی می‌کند. از نظر او معرفت دو سویه دارد؛ یکی تأثرات حسی و دیگری خاطره یا یاد که در نقطه‌ای به نام «یادمانده - نمود» به هم می‌پیوندند. این نقطه همانند پرده بیانات تأثرات دریافتی را به جریان معرفتی تبدیل می‌کند. اما به نظر نمی‌رسد تحلیل برگسون هم تفاوت بنیادینی با غده صنوبری دکارت داشته

*. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه از دانشگاه علامه طباطبایی؛ msgazar@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۸/۵؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۹/۱/۲۶]

باشد و در واقع مشکل ثنویت و رابطه نفس و بدن را حل نمی‌کند، چراکه او نیز دوگانگی نفس و بدن را هستی‌شناختی تلقی می‌کند نه معرفت‌شناختی.

واژگان کلیدی: دیرند، شهود، وجدان درونی، تائر حسی، حافظه، خاطره، یادمانده‌نمود، خصلت سینماتوگرافی ذهن.

مقدمه

هنری لوئیس برگسون (۱۸ اکتبر ۱۸۵۹-۴ ژانویه ۱۹۴۱) (نک: کسای، بی‌تا، صص ۶-۲) از نظر فکری و فلسفی به جریان تحول‌گرا در تاریخ فلسفه تعلق دارد. گرچه شهرت او از حیث حمایت از فلسفه حیات است، اما وی پیشگام جریان فکری‌ای است که بعدها در پی تفکرات آلفرد نورث وایتهد، به «فلسفه پویایی» شهرت یافت (نک: سلطانی گازار، ۱۳۸۵ و Griffin, 1998). او بسیار تلاش می‌کرد تا فلسفه را به زبانی عامیانه ارائه دهد، در ابتدا گرایش‌های مادی‌انگارانه داشت تا جایی که شاگردانش او را «بی‌خدا» می‌نامیدند، اما پس از اتمام تحصیلات و شروع به تدریس در کلمون فرانس، کم‌کم روحیه شاعرانه در او غلبه پیدا کرد و تفکر مکانیکی در تبیین هستی دیگر او را قانع نمی‌ساخت. او این تغییر تمایل خود را به وضوح در سخنرانی‌هایش در دانشگاه نشان داد.

برگسون معتقد بود که علم، مخصوصاً علم پوزیتیویستی قرون اخیر، تعقل را از انسان سلب کرده است. در نگرش علمی به همه چیز به عنوان امری ایستا و راکد نگریسته می‌شود و این امر به معنی نادیده گرفتن ترقی و تکامل ذاتی آنهاست. در این روش انسان تلاش می‌کند تا تمام موضوعات تفکر خود را در قالبی مادی تجزیه و تحلیل کند، بی‌توجه به اینکه این روش نمی‌تواند در همه جا کاربرد داشته باشد. به نظر او، تنها قوه‌ای که می‌تواند شناختی واقعی از عالم به ما ارائه دهد، قوه شهود و بصیرت است؛ قوه‌ای که برگسون آن را «عقل خلاق» می‌نامید. (هنری، ۱۳۴۸، ص ۹۳) با این قوه است که ما قدرت کلی‌بینی پیدا می‌کنیم و می‌توانیم جهان را نه به عنوان مجموعه‌ای از امور جزئی، بلکه به عنوان یک کل بشناسیم. منظور برگسون از شهود، به ویژه با توجه به اینکه غریزه را نوعی شهود خام تلقی می‌کند، پرهیز از تجزیه علمی و صغری و کبری چیدن است؛ یعنی به جای آنکه از دور دست بر آتش بگیری و دلالت ضمن بیافی، در آتش وارد شو تا ببینی که چیست!

به نظر برگسون، اصل و حقیقت جهان را نه ماده بلکه نیرو تشکیل می‌دهد که امری است ابدی. هر موجودی در جهان، مخصوصاً انسان، خود تحول را می‌آفریند و با آفریدگار خود شریک است؛ چرا که خدا چیزی جز زندگی نیست. این نظریه، «تطور خلاق» نامیده می‌شود (سلطانی گازار، ۱۳۸۲، صص ۱۴۹-۱۳۶). روش فکری برگسون، چه در معرفت‌شناسی و چه در جهان‌شناسی یا اخلاق و غیره، به طور کلی دو جنبه دارد؛ یک جنبه سلبی و یک جنبه ایجابی. جنبه سلبی آن عبارت است از کنار گذاشتن الگو و روشی

که از زمان گذشته، به ویژه از دکارت و کانت به ارث رسیده است، یعنی الگوی ریاضی و فیزیک؛ و جنبه ایجابی آن روی آوردن به الگوی زیست‌شناسی است که در آن دوران، مخصوصاً در پی نظریات داروین، گسترش چشمگیری داشت.

زمان و شهود، دو مفهوم محوری

قبل از پرداختن به هر جنبه‌ای از فلسفه برگسون، لازم است به دو مفهوم کلیدی در آراء او اشاره شود که بدون فهم آنها، فهم هر یک از جنبه‌های فلسفه او، اعم از معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، فلسفه اخلاق و دین‌شناسی غیر ممکن است؛ این دو مفهوم عبارت‌اند از تلقی او از حقیقت زمان و اتخاذ روش معرفتی شهود از سوی او. برگسون خود می‌نویسد:

به نظر من، هرگونه تلخیص نظریاتم اگر در جایگاه اولیه و اصیل خود قرار نگیرد و دائماً به آنچه مرکز ثقل این نظریه می‌نامم [یعنی] شهود و دیمومت بازنگردد، تحریفی فراگیر را به دنبال خواهد داشت و - بر اساس این واقعیت محض - آنها را در معرض اتهامات بی‌شماری قرار خواهد داد (Bergson, 2002, p.366).

زمان، محور فلسفه برگسون

مفهوم زمان محور و زیربنای اصلی فلسفه برگسون است که بدون فهم آن مسلماً نخواهیم توانست فهم درستی از نظریات او به دست آوریم.

نظریه برگسون درباره زمان شامل دو مرحله است. اول اینکه وی ثابت می‌کند تلقی او ارائه‌دهنده زمان و دیمومتی واقعی است که به جهت همین واقعی بودن از اطلاق برخوردار است. این کار در کتاب نخستین داده‌های بی‌واسطه وجدان (۱۳۵۴؛ ۱۳۶۸) صورت گرفته است. در این مرحله نمونه بارز دیمومت، استمرار و دیرندی (during) معرفی می‌شود که ما از وجدان خود و در درون خود می‌یابیم؛ یعنی زمان غیر قابل اندازه‌گیری که تلاش برای تقسیم آن یا حتی سنجش آن نابود ساختن آن است. و دوم تبیین چگونگی ارتباط و نسبت دیمومت با آگاهی و جهان خارج. بخش اول یعنی نسبت دیمومت و آگاهی در کتاب ماده و یاد (۱۳۷۵) و بخش دوم در کتاب تطور خلاق (۱۳۷۱) تبیین شده است. ذیل این مفهوم است که مباحثی مثل حافظه، ارتباط حال با گذشته و حرکت مطرح می‌شود.

زمان از نظر برگسون فرایند متحد و سیالی است که همواره در گذر است، به نحوی که نمی‌توان برای آن جزئی در نظر گرفت. او میان دو معنی و تلقی از زمان تمایز قائل می‌شود، تلقی علمی از زمان که به نظر او تلقی‌ای نادرست است و تلقی خودش به عنوان دیرند، استمرار یا دیمومت.

تلقی علمی از زمان عبارت است از دادن ویژگی مکانی به زمان و از این رو تقسیم و اندازه‌گیری آن. در علم، زمان به اجزائی مشخص تقسیم می‌شود که می‌توان هر یک را جدا از سایر اجزاء در نظر گرفت. چنین زمانی به تبع خصلت مکانی‌ای که پیدا کرده است، به اجزایی مثل ثانیه، دقیقه و ... تقسیم شده

است که با حالات و حرکت عقربه یک ساعت قابل اندازه‌گیری است. در واقع، زمان ظرفی تلقی شده است که پدیده‌های خارجی درون آن اتفاق می‌افتند و می‌توان این ظرف و مظهر را جدا از هم در نظر گرفت تا بتوان حکم به این‌همانی پدیده‌ها کرد. در چنین برداشتی از زمان، یعنی همانند رابطه‌ای مکانی، اگرچه نسبت میان دو عنصر و پدیده کاملاً مشخص است، اما می‌توان این رابطه را معکوس ساخت. درست است که، مثلاً، «الف» زودتر یا دیرتر از «ب» رخ داده است، اما هیچ دلیلی بر ضرورت زودتر یا دیرتر رخ دادن آن وجود ندارد. به طور کلی زمان مکانی شده - یعنی تلقی عامیانه از زمان - هیچ جنبه ضروری‌ای ندارد. با خصلت مکانی دادن به زمان، یعنی آن را همانند پاره‌خطی منطبق بر مکان رسم کردن، می‌توان پدیده‌های علمی آینده، مثلاً یک پدیده نجومی را پیش‌بینی کرد (برگسون، ۱۳۵۴، صص ۱۰۶-۱۰۷).

اما میان این تلقی از زمان و زمان حقیقی تفاوت وجود دارد. زمان حقیقی، آن زمانی است که ما در درون و عمق ضمیر خود و به نحو شهودی ادراک می‌کنیم. ما درون خود زمانی را ادراک می‌کنیم که هیچ توقفی در آن نیست و همواره همچون رودخانه‌ای در جریان بر ما می‌گذرد. این معنای زمان را برگسون «دیرند یا دیمومت» می‌نامد. ویژگی‌های چنین زمانی این است که اولاً، با روندی ضروری و غیر قابل بازگشت از گذشته به سمت آینده در حرکت است. ثانیاً، قابل انقسام و اندازه‌گیری نیست، زیرا برخلاف زمان مکانی شده، لحظات آن چنان درهم تنیده‌اند که یک کل منسجم را می‌سازند. برای مثال، یک عمل سخت و خلاف میل، اگر چه چند دقیقه طول می‌کشد، اما زمانی که شخص عامل تجربه می‌کند چیزی بسیار بیش‌تر از این و غیر قابل اندازه‌گیری است. ثالثاً، این زمان عین استمرار است و در استمرار هیچ مرز و حد مشخصی میان گذشته، حال و آینده وجود ندارد. استمرار جریان رودخانه‌ای است که از آینده به حال آمده و به اقیانوس گذشته می‌ریزد. ادراک این استمرار در حلق باطن و عمق نفس امکان‌پذیر است.

به نظر برگسون، میان استمرار و تجربه درونی ما که در این استمرار اتفاق می‌افتد، هیچ تمایز و انفکاک نیست؛ «دیرند یعنی نوعی حیات درونی» (۱۳۶۸، ص ۸۴)، «دیرند یعنی سیلان درونی وجدان» (ص ۱۹۴) نفس عین استمرار است و راز فردیت هر نفس در همین است که مطابق آن، هر فردی گذشته‌ای - زمانی - خاص خود را دارد. بنابراین، این‌همانی در حالات نفسانی و پدیده‌های روانی معنا ندارد. این دیرند محض جنبه کیفی دارد و اختلاف لحظات مفروض در آن، اختلافی است ماهوی نه اختلاف به تقدم و تأخر یا مانند آنها (۱۳۵۴، ص ۱۰۴).^۱

معرفت اصیل و غیراصیل

دوره برگسون، دوره انحطاط فکری فرانسه و سیطره تفکر آلمانی، مخصوصاً فلسفه کانتی بر فرانسه بود. از این رو، تفکرات متافیزیکی تحت تأثیر علم‌گرایی مدرن ناچیز شمرده می‌شد. فضای حاکم بر تفکر، فضایی پوزیتیویستی بود که در قالب مکاتبی چون تداعی‌گرایی در روان‌شناسی و تحلیل مکانیکی داروین در زیست‌شناسی خودنمایی می‌کرد. این سیطره تا حدی بود که حتی فولکیه برگسون را هم در زمره

اصلت تجربی‌ها به شمار آورده است (فولکیه، ۱۳۴۷، ص ۱۷۲). برگسون با اینکه در قالب چنین تفکری رشد کرد، کمر همت به مقابله با آن بست. به نظر او، روش تحلیل علمی با اینکه برای معرفت بشری لازم است اما کافی نیست، چرا که بسیاری از حقایق و واقعیات را پایمال می‌کند. اشتباه فلاسفه‌ای که از این روش پیروی کرده‌اند در این است که تلاش می‌کنند تمامی موضوعات و متعلقات معرفت را به عناصر و اجزاء ساده و بی‌تغییر تقسیم کنند و هر یک را جدا از دیگران در نظر بگیرند. این امر باعث شده است تا روح حیات و استمرار، که ذات جهان است، مورد غفلت قرار گیرد.

برگسون با تقسیم قوه معرفتی انسان به «هوش یا فهم» (intellect) و «شهود» (intuition)، تحلیل علمی را مرتبط با هوش و فهم انسان معرفی می‌کند. چنین روشی قادر نخواهد بود اصل و حقیقت اشیا را به ما بنمایاند، زیرا هوش که حیث علمی و کاربردی دارد، با امور جسمانی و ثابت یعنی عرصه ماده سروکار دارد و همواره به زبان مادی سخن می‌گوید، لذا از درک دوام واقعی جهان و حیات عاجز است. رویکرد کمی کردن اشیا به طور کلی، نه تنها نمی‌تواند از حد واقعیات مکانی و محسوس فراتر رود، بلکه حتی «حرکت ساده مکانی را هم، چنان‌که تناقضات زنون نشان می‌دهند، نمی‌تواند درک کند» (بوخنسکی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴). در عوض، شهود انسان قادر است به نحوی بی‌واسطه، حضوری و درونی به ذات اشیا نائل شود و آنها را دریابد و به واسطه پیوندی که با اشیا برقرار می‌کند، معرفتی کامل و مطلق از آنها به دست آورد. خود برگسون در رساله مقدمه‌ای بر متافیزیک شهود را چنین تعریف می‌کند:

آن نوع همدلی فکری که شخص به یاری آن خود را در درون یک ابژه قرار می‌دهد تا با چیزی که در آن منحصر به فرد و در نتیجه بیان نشدنی است، منطبق شود. (Bergson, N.D., ch.29؛ ماتپوز، ۱۳۷۸، ص ۲۶)

شهود «جاذبه‌ای عقلی» است که افق تازه‌ای را در برابر انسان می‌گشاید و وحدت و حقیقت جهان و اشیا را بر او روشن می‌سازد. شهود بر خلاف فهم و هوش کاربرد عملی ندارد، بلکه تنها در خدمت شناخت و نظر است؛ نه تجزیه و تحلیل می‌کند و نه ترکیب، بلکه نفس دوام و پویایی را به نحوی زنده و ارگانیک ادراک می‌کند.

انسان به جهت انس و الفتی که با عالم ماده پیدا کرده است، غالباً در همان سطح هوش باقی می‌ماند و روش تحلیل کمی علوم را به جهت ساده‌سازی امور ترجیح می‌دهد؛ به نحوی که حادثه‌ای غیرمنتظره لازم است تا قوه شهود او را بیدار کند. فیلسوف کسی است که بتواند این عادت معمول را کنار بگذارد و روش شهودی را به کار گیرد.

آنچه شهود به ما می‌دهد، پیوستگی غیر قابل انفکاک امور و ذهن ماست. ذهن خود را در مقام سوم شخص قرار می‌دهد و امور را تجزیه و تحلیل می‌کند، آنگاه درصد برمی‌آید میان این عناصر پیوند و وحدتی دوباره برقرار سازد، وحدتی مصنوعی در برابر وحدت حقیقی اولیه. این ویژگی را برگسون خصلت سینماتوگرافی ذهن (cinematographic illusion) می‌نامد (برگسون، ۱۳۶۸، ص ۲۱۱؛ شیروانی، ۱۳۸۵، ص ۵۳). حاصل این عادت ذهن، علوم و معارف متعارف است، اما برگسون ادعا می‌کند که معرفت

را در همان وحدت اوليه يعنى «سرچشمه حقيقي آن» بررسي مي‌کند. در اين تلاش، معرفت نه به چيزي مثل امور ماتقدم کانتی، يعنى يک چارچوب بنيادي عقل، بلکه «تنها به عادات سطحی و دستاورده فکر؛ به صورتی که به سبب تأثر از وظايف جسمانی و نیازهای درونی ممکن است حاصل شود، بستگی خواهد داشت» (برگسون، ۱۳۷۵، ص ۲۶۲). اين معرفت همان معرفت روزمره‌ای خواهد بود که از اشيا به دست مي‌آوريم، يعنى فرایندی مستقيم که با بساطت تمام و به نحوی آني برای ما حاصل می‌شود. در اين صورت توجيه‌های انجام شده از چگونگی حصول معرفت، در واقع، غفلت کردن از جريان پویای زندگی و به عقب برگشتن است. جريان حصول معرفت فرایندی پویاست که به طور بسيط در قالب ديمومت - که حقيقت ما را می‌سازد - تحقق پيدا می‌کند. در چنین جريانی ديگر واپس‌نگری معنا ندارد، بلکه بايد خود را به جريان حیات بسپاريم و با آن زندگی کنیم. اين توصيه برگسون با تمام امکان يقين و قطعیتی که می‌تواند به دنبال داشته باشد، در واقع، در حکم توصيه به تعطيل برخی علوم بشری هم هست؛ چرا که حداقل بخش زیادی از اين علوم نتيجه همين واپس‌نگری‌ها هستند.

بر اساس همين اعتقاد و تکیه بر شهود بود که برگسون روش‌های معرفت‌شناسی سنتی را مورد انتقاد قرار داد و ناکارآمد معرفی کرد. او تمامی اين روش‌ها را در سه روش کلی دوگانه‌انگاری معمولی و عامیانه، روش کانتی و ایده‌آلیسم، خلاصه و جمع‌بندی کرد (بوخنسکی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵). در همه اين روش‌ها فهم مستقل از عمل و درون‌اندیش تلقی شده است، در حالی که به نظر برگسون حيث فهم و هوش تنها حيث عملی و مولد است و لذا نمی‌تواند تمام واقعیت را منعکس کند. او معتقد است ایده‌آلیسم هم برخاسته و راه اشتباه می‌رود زیرا اجزاء سازنده جهان را اجزاء شعور و آگاهی می‌داند نه تصاویر حقيقي و عینی و ديگر اینکه چه در واقع‌گرایی معمولی و چه در واقع‌گرایی کانتی، رابط و واسط ذهن و عين مکان است که جنبه همگون و متجانس و در نتيجه مشترک در هر دو دارد، در حالی که به نظر وی مکان تنها تصویری ذهنی، متناسب با اعمال انسان است.

اين تأکید برگسون بر قوه شهود، به عنوان تنها منبع مورد اعتماد يقين و معرفت حقيقي، کسانی چون راسل را به اين عقیده سوق داده است که فلسفه او را فلسفه‌ای عرفانی و حتی عقل‌ستيز بدانند. راسل فلسفه برگسون را نمونه‌ای از عقل‌ستيزی قرون جديد می‌داند که از روسو آغاز شد (راسل، ۱۳۵۳، کتاب سوم، ص ۵۲۵) و کارناپ آن را ناعقل‌گرایی معرفی می‌کند (کامپانی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۴). اما به نظر می‌رسد که اين قضاوت حاصل فهم نادقيق مفهوم عقل و شهود در فلسفه برگسون باشد؛ چنان که خود راسل نیز اعتراف می‌کند که تلقی برگسون از زمان، به عنوان اصلی‌ترین محور فلسفه او، را نفهمیده است (راسل، ۱۳۵۳، ص ۵۳۳). اولاً، عقلی که در برگسون مورد انتقاد قرار می‌گیرد، عقل ابزاری و مولد صنعت است نه عقل به عنوان قوه دراکه انسان به طور کلی. از اين جهت واژه «هوش» نسبت به «عقل» به منظور برگسون نزديک‌تر است. ثانياً، شهود در فلسفه برگسون شهودی قلبی و به معنای عرفانی کلمه نيست که از مبدئی ماورائی بر قلب فرد اشراق شود؛ بلکه شهود عقلی و ارتباط بی‌واسطه خود عقل با ذات اشياست. شباهت شهود مد نظر برگسون و شهود عرفانی در اين است که نتيجه هر دو ادراکی وصف‌ناپذير و بی‌واسطه است، اما به هنگام بيان آن ناگزير از به کارگیری واژه‌ها و مفاهيم هستيم، گرچه معانی آنها

تنزل پیدا می‌کنند، «چنین ادراکی نیاز به کلمات ندارد» (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۷). نکته جالب توجه در تفکر برگسون این است که شهود الزاماً نوعی درون‌نگری نیست، بلکه بیش‌تر جنبه «برون‌شد» دارد. «در اینجا برون‌شد، رهایی از محدودیت‌ها و انجماد است» (همان، ص ۶).

نظریه معرفت‌شناختی برگسون بر روان‌شناسی‌ای متناسب با خود متکی است. برگسون روان‌شناسی مبتنی بر تداعی و مادی تلقی کردن روح را رد می‌کند؛ زیرا به نظر او از توالی یا همزمانی دو پدیده نمی‌توان یکسانی و این‌همانی آنها را نتیجه گرفت. این نظریات «من» یا نفس و روان را در قالب الگویی مادی و مکانی بررسی می‌کنند و این کار به نظر برگسون قلب ماهیت انسان، یعنی ملازم با جبر و انکار اختیار انسان است.

وجدان درونی، نمونه ملموس معرفت حقیقی

بهترین نمونه معرفت شهودی عبارت است از معرفت به «شخصیت خودمان در سیلان آن در رهگذر زمان» (ماتیوز، ۱۳۷۸، ص ۲۷)؛ یعنی خودآگاهی انسان. ما با ذات خود متحدیم و آن را بی‌واسطه شهود می‌کنیم، نه اینکه از بیرون به آن نظاره کنیم. البته انسان می‌تواند درباره خود معرفت و دانش تحلیلی هم به دست آورد؛ زیرا علاوه بر اینکه می‌توان جسم انسان را به عنوان نمونه یک اندام‌واره انسانی مورد تجزیه و تحلیل علمی قرار داد، درباره عواطف، اندیشه‌ها و احساسات او هم می‌توان به روش تحلیلی معرفت کسب کرد؛ کاری که روان‌شناسی جدید انجام می‌دهد. در این حالت فرد نه به خودی خود، بلکه به عنوان یک مصداق از نوع انسانی مورد بررسی قرار می‌گیرد و خصوصیات هر یک از این مصداق‌ها به دیگران نیز قابل تعمیم است. چنین معرفتی به نظر برگسون تنها ارزش علمی دارد. اما به ذوق شهودی، فیلسوف نه تنها قادر به درک درون و شخصیت خود خواهد بود، بلکه می‌تواند وجود مطلق سایر موجودات را هم کشف کند.

ادراک شهودی درونی ما این واقعیت را روشن می‌سازد که هستی نوعی استمرار و کیفیت است و هیچ‌گونه مناسبتی با کمیت و تحلیل علمی ندارد. در حقیقت ما آنی نیستیم که هستیم، بلکه آنی هستیم که می‌شویم و شخصیت ما همواره در حال تکوین است. زندگی ما سیلانی است که هرگز متوقف نمی‌شود و گذشته آن به آینده جهت می‌دهد. البته به نظر برگسون این اصل در تمامی موجودات واقعی (زنده) مشترک است. او از این اصل مشترک به «ذوق حیاتی» (Vital Impetus) تعبیر می‌کند.

چنان‌که گفته شد، شهود در فلسفه برگسون معنای دیگری هم - علاوه بر شهود درونی - دارد و در این معنا اساس متافیزیک و فلسفه اوست. نقطه اشتراک این دو معنا در این است که در هر دو انسان از موضعی مستقل و بدون چشم‌انداز و پیش‌تصور به موضوع معرفت خود می‌نگرد.

در مورد خودآگاهی، از آنجا که سوژه و موضوع یکی هستند، چشم‌انداز معنا ندارد، اما در عین حال حقیقت ادراک شده در اینجا، فردی و لذا نسبی است نه مطلق و همه‌شمول که مورد نظر فلسفه است. به علاوه، اگر شهود در خودآگاهی خود یک شهود کامل فلسفی هم باشد، هیچ متافیزیکی تنها به انسان‌شناسی نمی‌پردازد بلکه در جست‌وجوی شناخت تمام واقعیت است. اما حقیقت این است که ادراک شهودی فراتر از خودآگاهی

امکان‌پذیر نیست و نمی‌توان، به قول برگسون، با اشیا همدلی برقرار کرد. شاید ما بتوانیم اشیا را تصور کنیم، اما این به معنای منطبق شدن بر آنها نیست. به همین جهت و بر همین اساس بود که برگسون به قلمرو دیگری، یعنی قلمرو حیات و زیست‌شناسی سوق داده شد. زیست‌شناسی تکاملی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بر عرصه تفکر حاکم و مسلط بود و برگسون با الهام از آن بر آن شد تا متافیزیکی همسان با تأملات خود درباره نفس و روان‌شناسی ارائه دهد.

در قلمرو حیات، انسان، به قضاوت همه تاریخ تفکر، از جایگاه ویژه و والایی برخوردار است. ما در حالی که می‌توانیم مفاهیم همه اشیا را ناشی از خارج و امری بیرونی تلقی کنیم، خودمان را از درون درک می‌کنیم. اگر به ندای ضمیر و باطن خود گوش فرا دهیم و از طرح افکنی بر آن دست برداریم، به ما خواهد گفت که حقیقت ما پویایی و سیالیت است. ما موجودی هستیم بهره‌مند از دیرند با فرایندی پویا که هرگز متوقف نمی‌شود. حالات نفسانی ما با اینکه متفاوت از حالات پیشین خود هستند، چنان با آنها همبستگی دارند که خارج از این همبستگی و بدون توجه به قبل و بعدشان، اصلاً قابل فهم نیستند. در عین حال، نمی‌توان یک حالت را از قبل پیش‌بینی کرد.

اما ما از جسم و بدنی هم برخوردار هستیم که نفس تنها با استفاده از آن قادر است راه پویای تکامل خود را ادامه دهد. اینکه چگونه ممکن است میان نفس پویا و روحانی و بدن مادی و راکد ارتباط برقرار شود، مطلبی است که آن را تحت عنوان «رابطه نفس و بدن» بررسی می‌کنیم.

رابطه نفس و بدن (روح و جسم)

دیدگاه برگسون درباره نفس و بدن و رابطه این دو به تصریح خود او در مقدمه کتاب ماده و یاد دوگانه‌انگاره است: «این کتاب واقعیت ماده و روح را اعلام می‌کند، در آن برای تعیین رابطه این دو روی یک مثال دقیق یعنی «یاد» یا حافظه کوشش گردیده است؛ لذا صریحاً ثنوی است» (۱۳۷۵، ص ۳۳). او با اینکه تشخص و فردیت انسان را به نفس می‌دانست، نتوانست خود را از تلقی قرن بیستمی از انسان، یعنی موجودی که لزوماً «جسمیت یافته» و از بدن برخوردار است، رها سازد. البته دوگانه‌انگاری برگسون تنها در این حد است که هم واقعیت روح را می‌پذیرد و هم واقعیت ماده و جسم را، نه اینکه این دو را دو جوهر کاملاً متفاوت، با اختلاف زیربنایی تصور کند. او در ادامه تصریح خود به ثنویت می‌نویسد: «اما از سوی دیگر، در آن [کتاب ماده و یاد] جسم و روح به گونه‌ای ملحوظ شده است که امید می‌رود گره مشکلات نظری‌ای که همیشه ثنویت مطرح کرده است ... اگر گشایش نیافته، بسیار سست شده باشد» (همان). وی در پایان کتاب تلاش خود را تلاشی برای نزدیک کردن و اتحاد نفس و بدن یا روح و ماده به طور کلی معرفی می‌کند و جوهر مادی را به جوهر روحانی تحویل می‌برد (صص ۳۳۹-۳۴۴).

حقیقت نفس

نفس ماهیت کیفی و زمانی دارد، البته زمان به معنای دیرند و استمرار، و لذا قابل تجزیه و تحلیل علمی نیست، بلکه حقیقت آن را تنها با شهود می‌توان دریافت. در عوض، بدن به عنوان نمودی از

نمودهای عالم ماده، از ماهیت کمی و مکانی برخوردار است و لذا قابل تقسیم، اندازه‌گیری و ... است. برگسون میان دو نوع کمیت توسیعی و اشتدادی تمایز قائل می‌شود. کمیت توسیعی، مکان‌مند، ممتد و لذا قابل اندازه‌گیری است، اما کمیت اشتدادی با اینکه پذیرای شدت و ضعف است، از آنجا که خصلت مکانی ندارد، قابل اندازه‌گیری نیست. (نک: شیروانی، ۱۳۸۵، صص ۴۷-۴۸) اگر بخواهیم نفس را دارای ماهیتی کمی تلقی کنیم، از نوع همین کم اشتدادی خواهد بود. کمیت اشتدادی با روش‌های علمی قابل درک نیست، اما در درون خود آن را به وضوح ادراک یا به عبارت بهتر، دریافت می‌کنیم؛ مثلاً «از کشیدن دندان دردی شدیدتر از کشیدن مو احساس می‌کنیم» (برگسون، ۱۳۵۴، ص ۱۱). درجات مختلف کمیت اشتدادی با هم اختلاف کیفی دارند و در واقع دو کیفیت متفاوت‌اند. بنابراین، مثلاً اگرچه هم درد ناشی از کشیدن دندان و هم درد ناشی از کشیدن مو را درد می‌نامیم، اما این دو با هم تفاوت ماهوی دارند، نه اینکه مثلاً حوزه تحت تأثیر قرار گرفته از درد قلمرو بزرگتری از نفس یا بدن را تشکیل دهد.

«من کاذب»

همچنان‌که گفته شد، نفس عین استمرار و دیرند است که حالات و لحظات آن نافذ در یکدیگر و غیر قابل تفکیک‌اند. اما ما به علت عادت ذهن بر تحلیل علمی هر چیز، عادت کرده‌ایم حالات و مراحل آن را از یکدیگر جدا و به گونه‌ای ساکن در نظر بگیریم و این رویکرد به معنای عدول از ماهیت زمانی نفس و خصلت مکانی بخشیدن به آن است. این عادت یک من یا نفس ثانوی و کاذب می‌سازد که خصلتی کاملاً علمی دارد و در قالب زبان قابل بیان است. تکرار این عادت کم‌کم باعث فراموشی و غفلت از من اصیل می‌شود و لذا انسان مساوی با همین نفس مکانی‌شده تلقی شده است. بر این اساس، حالات و رفتار انسان تابع قوانین طبیعت معرفی می‌شود. مکتب حتمیت‌گرایی، متکی بر همین انحراف است. این مکتب اعتقاد دارد که علل یکسان واکنش‌های یکسان در ما ایجاد می‌کنند. بنابراین، اگر یک پدیده دو بار تکرار شود، همان واکنش پیشین قابل پیش‌بینی است. اما به نظر برگسون، این اعتقاد ناشی از غفلت از خصلت گذرایی و پویایی غیر قابل بازگشت نفس است و حداکثر درباره همین من کاذب صادق است. به فرض پذیرش حتمیت و قطعیت در عالم مادی هم نمی‌توان حتمیت امور و حالات نفسانی را نتیجه گرفت.

البته ما بیش‌تر با همین من کاذب که وجه طبیعی و اجتماعی‌شده من حقیقی است، سروکار داریم، زیرا «ما بیش‌تر برای جهان بیرون زنده‌ایم تا برای خودمان؛ ما بیش‌تر سخنگو هستیم تا اندیشمند، ما بیش‌تر به کار افتاده‌ایم تا به کار برنده» (برگسون، ۱۳۶۸، ص ۲۱۲).

حقیقت بدن

حقیقت این است که ما در جهان، در میان سایر موجودات زندگی می‌کنیم؛ موجوداتی که جنبه مادی دارند و با آنها در حال کنش و واکنش متقابل هستیم. این کنش و واکنش توجه ما را به بدن معطوف می‌سازد؛ علاوه بر اینکه، ما همان‌گونه که خود یا نفس‌مان را به ادراک شهودی و علم حضوری

درمی‌یابیم، همین ادراک شهودی حکم می‌کند که از بدنی هم برخوردار هستیم؛ واقعیتی که آن را به وضوح جدای از نفس می‌دانیم و برای آن ویژگی مادی قائلیم. در قالب و به واسطه این بدن است که ما با جهان پیرامون خود - که به شهود حضور آن را تایید می‌کنیم نه اینکه مثل دکارت آن را تبعی بدانیم - ارتباط برقرار می‌کنیم و این امر دال بر ارتباط نفس و بدن است.

البته ما از چگونگی برقرار شدن این ارتباط شناخت و معرفتی نداریم، بلکه به وضوح آن را درمی‌یابیم؛ اما اگر بخواهیم این ارتباط را توجیه کنیم، می‌توانیم بگوییم که نفس در لایه‌های سطحی و خارجی خود با پدیده‌های خارجی متقارن و مجاور است، لذا از آنها تاثیر می‌پذیرد و این تاثیر را به لایه‌های درونی انتقال می‌دهد. نفس در لایه‌های عمیق خود با کنش و عمل هیچ ارتباطی ندارد، ولی در سطوح سطحی و خارجی جنبه غیرشخصی پیدا می‌کند و در خدمت مهارت‌های زندگی روزمره قرار می‌گیرد.

این کنش یا جنبه عملی، میان نفس و جسم ارتباط برقرار می‌کند؛ ارتباطی چنان نزدیک که نمی‌توان آنها را از هم تفکیک کرد. نفس از بدن استفاده ابزاری می‌کند تا خود را با محیط پیرامون سازگار و هماهنگ سازد. جسم در واقع عبارت است از نحوه کنش متقابل نفس و جهان مادی پیرامون و اولین بروز این کنش به صورت ادراک حسی است. هنگامی که یک موجود زنده جان می‌گیرد، مجموعه نیازهایی پیدا می‌کند (از نیاز تغذیه در ساده‌ترین موجودات گرفته تا نیازهای بسیار پیچیده انسان) و هر نیاز موجب تشخیص اشیا و موجودات مستقل و متفاوتی می‌شود - زندگی کردن همین ارتباط برقرار کردن با موجودات و اشیا پیرامون است - و بدن راه و وسیله رفع این نیازهاست. بدن «یک ابزار عمل و تنها ابزار عمل است» (برگسون، ۱۳۷۵، ص ۳۱۷)؛ وسیله‌ای برای گزینش تأثراتی که از پیرامون دریافت می‌شوند و مرتبط با حیات موجودند و نیز پاسخ گفتن به آنهاست.

پیوند ماده، حرکت و مکان

بنابراین روشن شد که نفس و بدن با اینکه دو واقعیت متمایز از یکدیگرند، با هم پیوند و اتحاد دارند؛ اتحادی که به نظر برگسون، اگر درک و تلقی خود را از ماده تصحیح کنیم و آن را به طور حقیقی در نظر بگیریم، بهتر قابل فهم خواهد بود. ماده عینی و خارجی، همانگونه که شهود آن را به نحو بسیط بر ما آشکار می‌سازد، چیزی جز امتداد غیر قابل تقسیم نیست و این عادت ذهن ماست که بر حسب اعمال و کنش‌هایی که روی ماده صورت می‌پذیرد، آن را می‌برد و تقسیم می‌کند. این عادت ناشی از درک نادرست «مکان» است. بنا بر روش معمول، مکان ظرفی تلقی می‌شود که اشیا به عنوان مظهری جداگانه از آن، در آن امتداد پیدا می‌کنند؛ اما به نظر برگسون، این ظرف و مظهر از هم جدا نیستند، بلکه در حقیقت همین امتدادهای مختلف اشیاست که مکان را می‌سازد. این حرکت و گسترش اشیاست که مولد مکان است، و اشیا هم چیزی جز همین حرکت و پویایی دائم نیستند. اما در روش علمی عادت کرده‌ایم این پویایی را از آنها بزدااییم و آنها را ساکن فرض کنیم تا بتوانیم حکم به این‌همانی آنها بدهیم؛ از این رو مکان را ظرف ثابت ساکنی در نظر می‌گیریم که حرکت و بنابراین، اشیا در آن واقع شده‌اند. اشیا و ماده به عنوان ذات آنها، به خودی خود - اگر از عادت تجزیه و تحلیل علمی در امان بمانند -

بیش تر «مایل» اند] جز یک توالی لحظات بی‌نهایت سریع نباشند، لحظاتی که از یکدیگر نتیجه می‌شوند و در نتیجه با هم هم‌ارزند» (همان، ص ۳۱۵).
 بنابراین، ماده نیز در نظر برگسون ماهیت زمانی دارد و همانند روح، خصلت مکانی قائل شدن برای آن، آن را از اصل و حقیقت آن دور می‌کند. در این معنا، زمان مساوی با دیرند و استمرار است و لحظات مفروض در آن کاملاً به هم پیوسته و در هم تنیده‌اند (نک: برگسون، ۱۹۹۱، صص ۵۶-۲۹؛ Bergson, 1920, pp.37-74).

نظریه ادراک، بررسی نمونه‌ای رابطه نفس و بدن

گفتیم که به نظر برگسون، نقطه تلاقی میان نفس و بدن کنش و جنبه کرداری وجدان است و بدن در حقیقت ابزاری است در خدمت کنش و واکنش نفس با جهان پیرامون؛ و نیز اینکه، اولین بروز و نمود این کنش متقابل در ادراک حسی است.^۲

از نظر برگسون، ادراک فرایندی است پویا که هم ریشه در بدن دارد و هم در نفس، و شامل دو جریان است؛ جریان میل به مرکز از مدرک یا شیء خارجی به سمت ذهن و جریان گریز از مرکز از ذهن به سمت خارج. جریان اول، جریانی است انفعالی از طریق واکنش ارگانیکی به تأثیرات محیط پیرامون و جریان دوم فعال و خلاق است و همواره تمایل دارد خاطرات بالقوه موجود در قوه حافظه نفس ما را به فعلیت برساند. جریان میل به مرکز همان دریافت تأثیرات حسی است و جریان گریز از مرکز همان اندیشه (برگسون، ۱۳۷۵، ص ۱۹۴)؛ هرگاه این دو جریان با هم تلاقی پیدا کنند، ادراکی مشخص و معین حاصل می‌شود (همان، ص ۱۸۹). این جریان دو در نقطه‌ای از مغز با هم تلاقی پیدا می‌کنند؛ جایی که مرکز دریافت حس است. این مرکز از یک طرف توسط داده‌های حواس، از طریق انتقال تأثیراتی که از محیط پیرامون بر بدن وارد شده است، به واسطه اعصاب و از طرف دیگر، توسط یادمانده یا خاطره موجود در حافظه تحریک می‌شود. این خاطرات در حکم اشیائی مجازی هستند که به محض تلاقی با تأثر حقیقی حاصل از یک شیء خود را بر آن می‌افکنند.

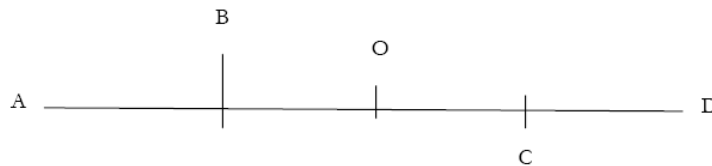
برگسون این مراکز را به یک پرده پیاپی تشبیه می‌کند که تحریک ناشی از فشار انگشتان (تأثر خارجی) را به اصوات (جریان فرضاً غیرمادی) تبدیل و متناسب با هر تحریک، صوتی خاص ایجاد می‌کند. این دو جریان با هم فرایند ادراک را می‌سازند.

بنابراین، نقش بدن در ادراک تنها یک واسطه میان روح و جهان است:

تن تنها وظیفه‌دار متوجه ساختن یاد به سوی واقع و پیوستن آن به لحظه اکنون است و
 بنابراین، فرد می‌تواند خود نیروی یاد را کاملاً مستقل از ماده بداند. (همان، ص ۲۵۳)

در طول فرایند ادراک سه مرحله از هم قابل تشخیص است، البته تعیین مرز دقیق هر یک از آنها امکان‌پذیر نیست و در نظر گرفتن و تعیین قلمرو هر مرحله کاملاً فرضی و حتی صرافت طبعی است. به

نظر برگسون، اختلاف این مراحل هم چیزی بیش از اختلاف در درجه و مرتبه، یعنی اختلافی کیفی و ماهوی است. آنچه در این فرایند «حافظه» نامیده می‌شود، ریشه در گذشته دارد؛ گذشته‌ای که راکد و بی‌تأثیر در عمل است. و آنچه دریافت یا ادراک حسی نامیده می‌شود، اکنون و حال ما را می‌سازد، اما اکنونی که به هر لحظه آن که بخواهیم توجه کنیم، به گذشته مبدل شده است. نقطه تلاقی و حد وسط این دو مرحله، چیزی است که برگسون از آن به «یادمانده - نمود» (image-souvenir) تعبیر می‌کند (همان، ص ۱۲۳). این نقطه هم ویژگی روانی و نفسانی حافظه را داراست و هم ویژگی مادی جسم را. اگر فرایند ادراک را پاره‌خط AD در شکل زیر در نظر بگیریم، پاره‌خط AB مرحله احساس یا دریافت حسی، پاره‌خط BC مرحله میانجی که هم ویژگی جسمانی دارد و هم نفسانی، نقطه O نقطه تلاقی نفس و بدن، و پاره‌خط CD مرحله فعالیت روحی در ادراک خواهد بود.^۳



همچنان که گفته شد، خاطره ریشه در گذشته دارد و احساس ریشه در اکنون و حال ما. اکنون ما ویژگی حسی - حرکتی دارد و عبارت است از کنش متقابل ما با جهان پیرامون؛ و این احساس و کنش کنونی ماست که خاطرات گذشته را فعال می‌کند. این کنش متقابل ما را به ضرورت وجود ماده سوق می‌دهد. ما از ماده تنها تأثر آن را دریافت می‌کنیم و خود ماده به صورت «ذاتی مرموز» باقی می‌ماند. البته باید توجه داشت که به نظر برگسون این تأثر:

ماده اولیه‌ای نیست که ادراک از آن ساخته شده است، بلکه [بیشتر دُردي است که در آن آمیخته شده است. (برگسون، ۱۳۷۵، ص ۹۶)

تأثر در واقع «عبارت است از آنچه ما از درون بدنمان با نمود اجسام خارجی درمی‌آمیزیم» (همان، ص ۹۶). به جهت حضور همین تأثر در ادراک است که برگسون تأکید می‌کند که «انطباق ادراک با شیء درک شده بیش تر حقا وجود دارد تا عیناً» (همان، ص ۱۰۴)؛ یعنی حق است که ادراک و تصور یک شیء با خود آن انطباق داشته باشد، در حالی که واقعاً به جهت دخالت عنصر شناسا چنین انطباقی وجود ندارد.

تحلیلی انتقادی-تطبیقی

دو نکته در دیدگاه برگسون، از نظر نگارنده، نیازمند نگاه انتقادی است:

۱. نقطه تلاقی نفس و بدن و تشبیه آن به پرده بیان

باید گفت این نقطه نقشی بیش‌تر از غده صنوبری در فلسفه دکارت ایفا نمی‌کند. گرچه تشبیه برگسون مسئله را به ذهن نزدیک می‌کند، اما میان اصوات که در اصل حرکت مولکولی پیرامون هستند، یعنی حرکت در امور مادی، و فرایند روحی که بنا بر فرض هیچ‌گونه مناسبتی با ماده ندارد، نمی‌توان شباهتی یافت. اصلاً اگر این فرایند روحی باشد، نمی‌توان از آن به صوت تعبیر کرد. نقش این پرده فقط انتقال حرکت و تأثیر از ماده‌ای با تراکم بیش‌تر و لذا مشهودتر، به ماده‌ای با تراکم کم‌تر و لذا نامحسوس‌تر است. علاوه بر این، انتقال تأثر دریافتی از شیء خارجی در سطح عضو حسی از طریق اعصاب به مغز نیازمند توجیه است. آیا غیر از این است که چه عضو حسی و چه اعصاب، یک مجموعه مادی‌اند که اگر حیات در آنها جریان نداشته باشد، به قول برگسون، تنها در حکم هادی تأثرات خواهند بود و هیچ واکنشی نمی‌توان از آنها انتظار داشت؟ گذشته از این، جریانی که در اعصاب اتفاق می‌افتد، مسلماً خود از سنخ رویدادی مادی نیست، بلکه تأثری است که از یک عصب یا نورون به نورون مجاور منتقل می‌شود تا به مغز و مرکز آن حس برسد.

بنابراین، فرض دوگانه روح و بدن که تنها در یک نقطه، هرچه که باشد، با هم تلاقی داشته باشند، قادر نخواهد بود واقعیت را توجیه کند. روح هر حقیقتی که باشد، در ریز ریز اجزاء بدن جریان دارد و از هر بخشی که حذف شود، آن بخش تبدیل به یک جسم بی‌تأثر خواهد شد. این امر را می‌توان تشبیه به جریان برقی دانست که از نقطه‌ای مفروض به یک میله آهنی تماس پیدا کرده است، اما حقیقت این است که تمام اجزاء میله برق‌دار هستند و به هر نقطه آن که دست بزنی، دچار برق‌گرفتگی می‌شوی نه فقط به آن نقطه خاص. روح هم به همین نحو، در جزء جزء سلول‌های بدن حضور دارد و گرنه دریافت، انتقال، واکنش و ... هیچ معنایی نخواهد داشت.

گذشته از این، اگر نفس و بدن دو جوهر کاملاً متمایز باشند، این پرسش مطرح می‌شود که تأثرات هر یک از طرفین چگونه برای دیگر قابل شناخت است تا بتواند به آن واکنش نشان دهد؛ یا چگونه تأثرات روانی و جسمانی در یک نقطه استحاله پیدا می‌کنند و به دیگری تبدیل شوند.

بر این اساس، دوگانه‌انگاری روح و بدن نباید از حد یک انشقاق معرفت‌شناختی فراتر رود. این ذهن شناسنده ماست که انسان را در برابر خود می‌نهد و آنگاه همانند یک شیء برای آن توجیه‌سازی می‌کند. در قلمرو هستی‌شناسی و عین، روح و بدن یک حقیقت، به نام انسان، بیش نیستند؛ چنانکه ماده و صورت در عالم تحقق یک حقیقت‌اند و وجود عینی هر یک بدون دیگری ممتنع است.

اگر دوگانه‌انگاری هستی‌شناسانه روح و بدن را بپذیریم، به نظر نگارنده، ناچاریم روح را ماده‌ای اثیری تلقی کنیم که درون اجزاء ماده دیگری متناسب با خود جریان پیدا می‌کند؛ همانند امواج الکتروسیته‌ای که درون و لابه‌لای مولکول‌های یک جسم هادی - که با آن تناسب دارد - جریان پیدا می‌کند. در این صورت، همچنانکه جریان برق در ابتدا غیرمادی می‌نمود، اما با به کارگیری وسایل قوی‌تر دریافتیم که چیزی جز حرکت اشیائی مادی نیست، چه این اشیا به صورت موجی تصور شوند و چه به صورت ذره‌ای یا غیره، روح هم ماده‌ای اثیری بیش نخواهد بود که شاید پیشرفت علم بشر بتواند آن را کشف کند. اما

این خلف است، یعنی عدول از مبنای دوگانه‌انگاری، چراکه فرض بر غیرمادی بودن روح بود و فرضی که به خلف بینجامد، فرضی است باطل.

اما چرا گفتیم که ناچاریم روح را ماده‌ای اثیری تلقی کنیم؟ اولاً، با فرض تجرد محض روح، یا باید یکی از این دو واقعیت (یعنی روح و بدن) را همانند کسانی که یکی را به دیگری تحویل می‌برند، نادیده بگیریم، یا قادر به توجیه ارتباط میان این دو و تأثیر متقابل آنها نخواهیم بود. ثانیاً، اگر روح را نوع یا قسمی نیرو بدانیم، در حقیقت آن را به صورت یک مفهوم انتزاعی تلقی کرده‌ایم، چراکه نیرو نه واقعیتی فی‌نفسه بلکه وجودی فی‌غیره دارد. مثلاً نیرو در بازو است، یعنی کیفیتی است ثانوی. در این صورت، روح هم عبارت خواهد بود از نحوه ترکیب اعضاء جسم به گونه‌ای که - برای فعالیت - نیرو ایجاد می‌کند. این نتیجه نیز خلاف فرض دوگانگی است. پس تنها این گزینه باقی می‌ماند که این دوگانگی را تنها در قلمرو معرفت‌شناسی صادق بدانیم.

۲. به نظر برگسون خاطره ریشه در گذشته دارد

نظر برگسون در این باره که اولین خاطره در حیات فرد چگونه شکل می‌گیرد، مبهم است. اگر این خاطره را ناشی از تجربه بدانیم، باید بگوییم که بر اساس دیدگاه برگسون، اصلاً تجربه‌ای صورت نپذیرفته است چراکه به جهت عدم حضور خاطره و حافظه، ادراکی تحقق پیدا نکرده است. شواهدی دال بر فطری بودن این خاطرات هم (در حد مطالعه نگارنده) یافت نشد، تنها شاید به استناد قطعه ذیل بتوانیم آن را به حافظه نوع بشر نسبت دهیم: «ما چه هستیم ... اگر نه تراکم تاریخی که از روز تولد به سر برده‌ایم، حتی پیش از تولدمان، زیرا ما حالت مزاجی و استعدادات نیاکانمان را با خود می‌آوریم» (برگسون، ۱۳۷۱، ص ۳۰).

البته برگسون در همین کتاب، یعنی کتاب *تحول خلاق* (صص ۱۹۳-۱۹۴) فطری بودن هوش در کودک را می‌پذیرد، اما به نظر او هوش در این مرحله یک قوه نامتعین است و معرفت خاصی ندارد، در واقع لوح سفیدی است که باید با تجربه پر شود. تنها در صورتی که بتوان شاهدهی بر قدیم بودن فرایند حیات در آثار برگسون یافت، پرسش از خاطره اولیه معنا خواهد داشت.

• نکات دیگری که باید درباره نظریه ادراک به آنها توجه کرد، عبارت‌اند از:

اولاً، درست است که ادراک با دریافت حسی شروع می‌شود، اما از آنجاکه هر عضو حسی حوزه عمل محدود و خاص خود را دارد و در محدوده معینی عمل می‌کند، باید ادراک از یک نمود یا شیء، نه تنها جزئی بلکه از هم جدا و منفصل باشد، در حالی که همه حواس با هم هماهنگ‌اند و معرفتی واحد را به ما می‌دهند. به نظر برگسون، آنچه باعث می‌شود یافته‌های حسی متفاوت با هم همسانی داشته باشند و یکدیگر را تأیید کنند، برخورداری همه حواس از یک نوع گستره و امتداد است. از نظر او، گستره در میان تمام حواس و به عبارت دیگر تمام کیفیات مختلف مشترک است، نه اینکه تنها به حس بساواپی و کیفیات ملموس اختصاص داشته باشد.

ثانیاً، به نظر برگسون، فرایند ادراک یک فرایند کاهشی (تجربیدی) است، یعنی شیء خارجی در هر مرحله از ادراک، برخی از کیفیات و ویژگی‌های خود را از دست می‌دهد، تا سرانجام تبدیل به تصویری شود که با آنچه تسامحاً می‌توان نقطه شروع ادراک نامید، اختلاف ماهوی دارد. مهم‌ترین ویژگی‌ای که ماده در این جریان از دست می‌دهد، «مکان‌مندی» است، بنابراین، حفظ این تصورات به صورت خاطره در قوه حافظه نیازمند مکان نخواهد بود و این ناقض قول کسانی است که حافظه را متکی و منطبق بر بخشی از مغز می‌دانند. علاوه بر این، می‌توان گفت که بر اساس نظریه برگسون، میان آنچه ادراک کرده‌ایم یا می‌کنیم و واقعیات جهان، نسبت جزء به کل برقرار است؛ یعنی مدرکات ما تنها بخشی از واقعیات جهان هستند.

ثالثاً، می‌توان میان دیدگاه برگسون و دیدگاه فلاسفه اسلامی درباره فکر و ادراک ارتباط برقرار کرد. از نظر برگسون، ادراک فرایندی است که صورت بالقوه نهفته در حافظه را به فعلیت می‌رساند، یعنی یک حرکت و پوییش. در فلسفه اسلامی هم فکر به «الحركة من المبدأ الی المبدأی و من المبدأی الی المبدأ» تعریف شده است. حرکت از تصور اجمالی شیء که در واقع یک نوع ترکیب پیشین از آن است، به طرف مبادی که همان عناصری هستند که سازنده آن تلقی می‌شوند - یعنی تجربه - و سپس حرکت از مبادی به علم تفصیلی، که باز هم یک ترکیب است. بنابراین، فکر عبارت خواهد بود از تجزیه‌ای میان دو ترکیب، ترکیب اول یک پیش‌تصور است و ترکیب دوم، به هم مرتبط ساختن عناصر به دست آمده از تجزیه.

پی‌نوشت‌ها

۱. در فلسفه صدرایی نیز تقسیم زمان در وهم صورت می‌گیرد نه واقع (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۲۵۹).
۲. ملاصدرا این میانجی‌گری را به عقل عملی واگذار می‌کند که همان حالات تعلق نفس به بدن است. در این حالت نفس به مرتبه مادون خود نظر دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۲۷؛ ۱۳۵۴، ص ۳۶۶). در واقع، عقل عملی وظیفه تنظیم رابطه نفس و بدن را بر عهده دارد. ملاصدرا نیز به نحوی ثنویت هستی‌شناختی نفس و بدن را می‌پذیرد و تعلق نفس به بدن را خارج از قوام و ذات نفس و تبعی تلقی می‌کند (خادمی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۸).
۳. اگر جهت این پاره‌خط را معکوس کنیم، نشان‌دهنده چگونگی تبدیل یک فکر به عمل و حرکت، از منظر برگسون خواهد بود.

منابع

برجسون، هنری. (۱۹۹۱). *الطاقه الروحیه*. التعریب علی مقلد. بیروت: مؤسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع.

- برگسون، هنری. (۱۳۵۴). *زمان و اراده آزاد، جستاری در داده‌های بی‌واسطه وجدان*. ترجمه احمد سعادت. تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۶۸). *پژوهشی در نهاد زمان و اثبات اختیار*. ترجمه علی‌قلی بیانی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- (۱۳۷۱). *تحول خلاق*. ترجمه علی‌قلی بیانی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- (۱۳۷۵). *ماده و یاد، رهیافتی به رابطه روح و بدن*. ترجمه علی‌قلی بیانی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بوخنسکی، اینونستیسوس. (۱۳۷۹). *فلسفه معاصر اروپایی*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- خادمی، عین‌الله. (۱۳۸۵). «ملاصدرا و نظریه سعادت» در *مجموعه مقالات هشتمین همایش بزرگداشت ملاصدرا*، صص ۱۲۳-۱۴۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- راسل، برتراند. (۱۳۵۳). *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه نجف دریابندری. تهران: شرکت سهامی کتب چینی.
- سلطانی گازار، مهدی. (۱۳۸۲). *تحلیل و بسط نظریه تطور خلاق برگسون و تجربه خلاق و/یا یتهد*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه به راهنمایی دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- (۱۳۸۵). «آشنایی با فلسفه پویشی»، مجله الکترونیکی *حیات اندیشه*.
www.lifethought.com/129.html
- شیروانی، علی. (۱۳۸۵). «حرکت از نگاه ملاصدرا و برگسن»، *ملاصدرا و دیگر فلاسفه* (جلد دوم *مجموعه مقالات دومین همایش جهانی بزرگداشت حکیم ملاصدرا*). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۶). *بدایه الحکمه*. ترجمه علی شیروانی. قم: دارالعلم.
- فولکیه، پل. (۱۳۴۷). *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: دانشگاه تهران.
- کسای، حسین. (بی‌تا). *اندیشه‌های برگسون*. تهران: بنگاه صفی‌علیشاه.
- کامپانی، کریستیان دولا. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه در قرن بیستم*. ترجمه باقر پرهام. تهران: آگه.
- ماتیوز، اریک. (۱۳۷۸). *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*. ترجمه محسن حکیمی. تهران: ققنوس.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۸۵). «صدرا و برگسن»، *ملاصدرا و دیگر فلاسفه* (جلد دوم *مجموعه مقالات دومین همایش جهانی بزرگداشت حکیم ملاصدرا*). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفه.
- (۱۴۱۰ق). *الحکمة المتعالیة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- هنری، توماس. (۱۳۴۸). *بزرگان فلسفه*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- Bergson, Henri. (1920). *Mind-Energy, Lectures and Essays*. trans. by H. Wildon Carr. London: Greenwood Press.
- (2002) "Letter to Harald Hoffding, 15 March 1915" in K.A. Pearson and J. Mullarkey (ed.), *Henri Bergson, Key Writting*. pp.366-367, London: Continuum.
- (No date) *An Introduction to Metaphysics*. trans. by T. E. Hulme. New York and London: G. P. Putnam's Sons.
- Griffin, David Ray. (1998). "Process Philosophy" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, version 1, London.

