

هانری برگسن و فلسفه برگسنی

۲

وحدت انصالی نفس و نفسانیا را با کثرت انصالی
 ماده و حافظه یا اجتهاد
 که در عالم اجسام می بینیم وهم با انقطاع و انخللیکه
 در پیوستگی تن بجان
 ظاهرآ بر اثر فراموشی در آثار نفس پدید میاید چگونه
 وفق باید داد؟ جواب باین مسائل و حل این اشکالات موقوفست بحل سه مسأله دیگر:
 یکی حقیقت نفس و دیگر حقیقت جسم و سومی چگونگی پیوستگی آنها و بیکدیگر چنانکه
 دیدیم برگسن مسأله اول را در کتاب « معلومات بیواسطه علم حضوری » حل میکند. سپس
 برای حل دو مسأله دیگر و خاصه برای حل مسأله وجه تعاقب نفس ببدن چند سال متوالی
 بادقت و شکیبائی و پشتکاری خاص در زمینه نفسانیات و بدنیات بتجربیات و مواضعهای
 مفصلی میپردازد و آنکه حاصل تحقیقات خود را بسال ۱۸۹۷ در کتاب « ماده و حافظه
 یا اجتهاد در پیوستگی تن بجان » نشر میدهد.

بشرحیکه در جای خود خواهیم دید برگسن نفس و جسم را نه مانند جمعی از
 فلاسفه در جوهر متباین و متغایر میدانند و نه همچون گروهی دیگر آنها نفس را متحقق
 و متصل و جسم را امری اعتباری محض و نمودی بی بود و نه چون دسته ای دیگر
 معتقد است که موجود اصیل و متحقق در خارج منحصر بجسم میباشد بلکه عقیده او
 درین باب اینست که آنچه در خارج موجود و متحقق میباشد عبارت است از دهر که
 حقیقتی است واحد منتهی دارای مراتبی متفاوت و درجانی متفاضل شدت و ضعف و بنابراین
 هم نفس دارای تحقق خارجی است و هم حجم جسم مرتبه اخس و نازلترین درجه دهر و مانند
 دهر امریست متصل سیال و تنها باعتبار عقلی است که معمولاً چنین تصور میرود که فصل زمان
 کمی است غیر قارالذات در صورتیکه چنین نیست و حق آنست که زمان حقیقی که در نظر
 برگسن غیر از زمان کمی استراقی است امری زائد و عارض بر جسم و نفس میباشد و اگر
 بخواهیم مقصود برگسن را ذملاً بلسان حکمای مشاء تبیین و بیان کرده باشیم باید بگوئیم
 که زمان حقیقی نه از مقوله جوهر است و نه عرض بلکه عین دهر و دهر عین حرکت
 (تغییر تدریجی) و حرکت عین اشتداد و اشتداد عین وجود است و اختلاف موجودات

تنها برتر شدت و ضعف وجودی آنهاست و باری تعالی موجود است در شدت و مدت و عدت خود لا یتنهای بما لا یتنهای و یا بتعبیر خود برگسن ازلت و ابدیتی است زنده و بالنتیجه متحرک که در آن دهر در جمیع مراتب خود همچون ارتعاشات نوری در نور مجتمع میباشد و بنابرین در حرکت بهیچوجه احتیاجی بحامل و موضوع واصل محفوظ نخواهد بود زیرا در دار تحقیق جز وجود اشتدادی و یا بهتر بگوئیم جز اشتداد چیزی نیست و بطور کلی در نظر برگسن نه تنها تقسیم اشیاء بواجب و ممکن و متمم و اینگونه معقولات ثانوی بلکه تقسیم آنها بجوهر و عرض و قوه و فعل و ماده و صورت و نظائر اینها نیز جز نسب و اعتبارات عقلی نمیباشد.

ما حصل کلام آنکه، مطلق جسم یا ماده که امری متصل و هم غیر فارالذات و منشاء انتزاع اجسام مختلف می باشد در خارج موجود و متحقق است لیکن خود اجسام جز صوری محسوس و نتیجه همان تحایل ذهنی و اعتبار عقلی تواند بود (باید متوجه بود که متأخرین فلاسفه غرب چون جسم را مر ب از ماده و صورت ندانسته اند مابولاً لفظ ماده را بر مطلق جسم و مخصوص لفظ جسم را بر حصص ماده یعنی این ماده و آن ماده مخصوص و محدود اطلاق میکنند)

اما در خصوص علاقه تن و جان بیکدیگر برگسن این مسأله را از راه حل مسائل نسبیان یا فراموشی نام رذول یا فراموشی ناقص و بطور کلی از راه حل مسأله حافظه جواب میدهد. برگسن جزء محدودی از محققینی است که قول حصول نسبیانرا برای نفس یعنی زوال نام بعضی از صورت و معانی محفوظ در ذهن از آن درست ندانسته و برای نفس جز قول بذول یعنی غفلت و عدم التفات نفس بصورت و معانی باوجود محفوظ بودن آنها در ذهن نشده اند. بعینده برگسن یکی از عواملیکه موجب قول بنسبیان از طرف بیشتر فلاسفه و علمای نفس شده است همان خلط و اشتباه آن سبال با آن ریاضی و بازمان انتزاعی بازمان عینی است. در صورتیکه آن سیال غیر از آن ریاضی است چه آن ریاضی جز امری انتزاعی و طرف زمان انتزاعی و فرع بر وجود آن نمیباشد و حال آنکه زمان انتزاعی فرع بر وجود آن سیال بازمان عینی و منتزع از آنست. اگر دهر را با فظ مرکب از آیات و حدود ریاضی بگیریم درینصورت واضح است که هیچ جزء سابق دهر با جزء لاحق آن جمع نتواند شد و ازینجا چنین لارم خواهد آمد که تنها گذشته در گذشته و حال در حال - و نه گذشته در حال موجود باشد و اگر بظاهر می بینیم که چیزی از گذشته در حال باقی میماند بتوسط زمان حال بوده باشد یعنی بمدد قوه خاصی از نفس بنام حافظه که بطور استثناء قسمتی از گذشته ما را در خزینه ای ضبط و نگهداری کند ولی حق مطابق آنست که دهر که امر واحد اشتداد است در خارج دارای اجزای سابق و لاحق نتواند بود تا قول بعدم اجتماع آن اجزاء در وجود و بالنتیجه اول بعدم حضور نام دهر برای آن لازم آید. پس در واقع تمام گذشته نفس که جز دهر چیز دیگر نیست همواره برای آن حاضر خواهد بود و همین

است معنی حافظ حقیقی که چنانکه می بینیم در نظر برکسن اختصاص بنفس ندارد بلکه مشترك است میان کایه مراتب دهر. دهر آفرینشی انصالی و فیضی دئم و همواره درخلنی جدید میباشد. همواره چون جوی آب نونو میرسد. چون جوی آبیست که هر اندازه آب آن فزونی گیرد همچنان جوی آب خواهد بود و خلاصه آنکه بتعبیر خود برکسن حقیقی است که همواره میشود و هیچگاه نشده است.

برکسن علاوه بر حافظه حقیقی که چنانکه دیدیم در نظر او عین نفس است بحافظه دیگری نیز که آنرا حافظه عادت میخواند قائل میباشد و آن در واقع بمقیده او جز یکنوع حرکات بدنی که بر اثر تکرار و ممارست برای انسان عادت و ملکه میشوند نیست و هم بمقیده او تنها اینگونه ملکاتست که آنها را تقریبا در مغز جای میتوان داد. ضایعات بدنی ممکن است برین حرکات عارض گردد ولی نه بخواطر نفسانی (حافظه) و نیز ممکن است موجب ازکار افتادن خواطر شود یعنی آنها را از تاثیر و تصرف در اجسام و استفاده از آنها باز دارد و عبارتی دیگر ممکن است در فعل حافظه تاثیر بخشد و نه در ذات آن. چون حافظه حقیقی عین نفس و ذاتی آنست والبتة انفلک ذاتی از ذی الذات محال میباشد ازینجا نیز میتوان بافتتاح نسبان برای نفس پی برد. چیزیکه هست از خواطر نفسانی آنهایی که بیش مورد توجه و التفات نفس واقع میشوند که برای حفظ حیات بدنی و جلب منافع و دفع مضرات آن لازم باشند. مغز آلتی است برای التفات و توجه نفس بخواطر مفید و غفلت و عدم التفات آن بخواطریکه بالفعل در تدبیر بدن فایده ای بر آنها مترتب نیست و چندانکه فایده خواطر برای تدبیر بدن یعنی برای بقاء و دوام حیات و سازش بارضاع و احوال مختلف اینجهان کمتر باشد عدم استعمار نفس بدانها بیشتر خواهد بود و این عدم استعمار غالبا بعدی میرسد که بافراموشی تام مشتمله تواند گشت. نتیجه آنکه علاقه نفس بدن جزعلاقه تدبیر و تصرف نیست و نفس در فعل خود بدن بستگی دارد و بس و در ذات خود از جسم و جسمانیات مجرد میباشد.

برکسن ازینجا و همچنین از روی شواهدی دیگر چنین نتیجه میکبرد که هرگاه نفس محسوس درین سراچه ترکیب و تخته بند تن نبوده و بالتبینه غبار تن حجاب چهره جان ما نمیکردید و در فعل نیز همچون ذات خود از جسم و جسمانیات مجرد و بنا برین روح محض و صرف حیات بودیم ناچار همه گذشته ما یکسان برای ما حاضر و معلوم بود و در عالم ما بذات و آثار خود هیچگونه وضوح و خفائی وجود نمیداشت و هم میگوید درینجهان نیز هر وقت در تعاقب نفس بجسم یک نحو وارستگی و تجردی حاصل شود عین این حالت برای انسان کمابیش دست تواند داد و ازین قبیل میدانند احوالیرا که در آنها برای نفس از شواغل جسمانی تا حدی انصراف و قطع علاقه ای روی میدهد مانند بعضی از امراض عصبی و دماغی که درین احوال مغز که در نظر او جز آلت واسطه انتخاب خواطر و التفات نفسی بدانها نیست که بیش از کار میآیند و همچنین در مواردیکه برهنه

امید انسان یکباره از حیات گسیخته میگردد. برکسن در ناپید مدعای خود شواهدی چند میآورد و از آنجمله میگوید از بعضی از کسانیکه بر اثر حوادثی چون پرت شدن از قله کوه و باغرق شدن در آب - سخت خود را مشرف بر مرگ دیده و سپس از مرگ نجات یافته‌اند شنیده شده‌است که در هنگامیکه بالا از قله کوه بیابین سرازیر بوده و باد در میان آب دست و پا میزدند و دیگر امید نجاتی برای آنها باقی نبوده است تمام گذشته آنها از نخستین روزهای زندگانی تا آن هنگام - اهم و در يك آن در برابر دیده و جدان آنها حاضر و مجسم گردیده است. لقد كنت في غفلة من هذا وكثفا عنك غفلة اليوم حديد ۱

برکسن در دو کتاب « معلومات ببواسطه عام حضوری » و « ماده و حافظه » بسیاری از امور را بقتل و تحلیل اعتباری عقل تعادل میکنند ولی دربنکه خود این عقل و تحلیل اعتباری عقل در نظر او عبارت از چیست و معلول چه علل می باشد. بطور واضح و بتفصیل سخنی میان نمیآورد. در کتاب « تطور ابداعی » که در سال ۱۹۰۷ نشر داد نه تنها این مساله بلکه بطور کلی مسائل مختلف تطور و حیات و موالید ثلاث و کیفیت تکون آنها را یکایک و بتفصیل مورد بحث و تحقیق قرار میدهد.

تطور ابداعی

حیات چیست ؟

مفهومی است که مصداقا با ما فهم وجود و وجدان و قدرت و فعالیت و ایجاد و اختیار و عشق و نظایر اینها متحد میباشد. و اما باعتبار تعلق و پیوستگی آن با اجسام کوشش و کششی است برای اینکه آنها را از سقوط سریع برنگاه هلاک و فقدان و جهل و بیچارگی باز دارد و حتی دوباره آنها را از قوس نزول بقوس صعود اندازد. این کوشش و کشش را غالباً برکسن بنام خیزش حیاتی (الان وبتال) و گاه نیز بنامهای خیزش آفریننده و گارمندی (انرژی) حیاتی او با آفریننده و جریان حیات و جز اینها میخواند.

میگوید لطیفه حیات از سرچشمه فیض مطلق دائماً از هرسو بخارج فوران و فیضان می کند و چون از سرچشمه مزبور خارج گردید همانند بخار بکه از منافذ ظرفی بشدت بخارج جهیدن گیرد و سپس حرارت آن چندان تنزل پیدا کند تا ذرات آن بهم تراکم یافته بقطراتی مبدل و بیابین سرازیر شوند آن نیز در مراتب فقدان و خسران چندان نزول

۱ - غفلت از تن بود و چون تن روح شد بیند او هر چیز را بی هیچ بد

« جلال الدین رومی »

شود عیب و هنر یکباره روشن

فرو خوان آیه تبلی السرائر

« شیخ شبستری »

چو عریان گردی از پیراهن تن

همه پیدا شود آنجا ضمائر

می‌کند تا بگویم جسمانی مبدل و بطرف پائین سرنگون می‌شود. ولی هر لحظه میان آن که در حال فورانست و یارده ای اجسام که در حال سقوطند تلاقی می‌افتد و بدینسان حیات با اجسام تعلق می‌گیرد و در دامگه حادثه آنها گرفتار می‌آید و در زمینه خلافت اختیار خود بمقاومت غیر اختیاری آنها برمیخورد ولی او هیچگاه از پای نمی‌نشیند و همواره می‌کوشد و خیز می‌گیرد و بر خلافت و اختیار خود که آنها را در تعلق خود با اجساد تا حدی از دست داده است می‌افزاید.

برگسن جریان حیات را در خلال اجسام و تکوین انواع و اصناف مختلف نباتات و حیوانات را بزمیناره ای مانند می‌کند که ناگهان در هم ترکیب گرفته هر یک از قطعات آن نیز بنوع خود یارده‌هایی دیگر متفجر گردد و همچنین تا آخر. و اما نبات در نتیجه غشاء سلولی، حیات در آن تقریباً از جوش و خروش افتاده در خواب خمود و بیحسی فرو می‌رود. الکترون در حیوان رفته رفته از خواب خمود و بیحسی بیدار شده همواره بیشتر بحسب وجوش و حرکت و پیشرفت می‌افتد. در میان حیوانات در دو دسته پیشرفتی قابل ملاحظه و بالنسبه کامل نصیب حیات می‌گردد یکی در مفصلیان یعنی انواع و اصناف حشرات و عنکبوتها و جزاینها و دیگر در ذوقاران. در مفصلیان و از آنها نیز مخصوصاً در پرده بالان یعنی اقسام زنبوران و مورچگان و نظایر اینها بصورت غریزه یعنی علمی محدود و تقریباً لایتنبر و غیر متکامل لیکن معصوم از خطا و متحد با ذات اشیا تیکه متعلق علم آن واقع میشوند بیرون می‌آید و در ذوقاران بصورت عقل یعنی علمی متغیر و متکامل ولی نه معصوم از خطا و نه متحد با ذات و حقیقت اشیا بلکه باصورت و رقابتی منتزع از آنها.

در حیوانات غریزه و عقل در آغاز امر بهم آمیخته بوده اند و از بیروست که می‌بینیم که هر دو هنوز هم چیزی از اصل مشترك خود را محفوظ داشته اند و هیچ عقلی نیست که در آن آثاری از غریزه نتوان یافت و هیچ غریزه ای نیست که بیرون آنرا شرابه‌ای از عقل فرا نگرفته باشد. بعیند برگسن چیزیکه در این زمینه همه فلاسفه کاملاد آن اشتباه کرده اند اینست که قوای نباتی و غریزی و عقلی را سه مرتبه متوالی و متکامل یکمیل دانسته‌اند و حال آنکه این سه قوه در واقع سه جهت مختلف یک فعالیت هستند و بتعبیری دیگر نسبت به فعالیت مزبور تشکیل سلسله ای عرضی میدهند نه طولی.

ما به الاشتراك حیوانات مخصوصاً در حرکت ارادی آنهاست برای تاثیر و تصرف در اجسام و تدبیریدن ازینراه والبتنه درین تاثیر و تصرفهم آلتی لازم است. برای اینکار حیات دوراه را اختیار کرده است: راه اول عبارت از استفاده از آلات طبیعی است که متصل بخود بدن میباشد و حتی ساختن آنها و این همان غریزه است که در پرده بالان بمنتهای تکامل خود رسیده است. در غریزه حیواناترا نسبت بالان تیکه استعمال میکنند و هم نسبت بمعدودی از اشیا خارجی علمی است فطری و غیر اکتسابی. علم غریزه بسیط است یعنی حیوانرا دیگر نسبت بعلوم خود علم نیست. و هم محدود ولی در حد خود عمل و معلوم آن عین آلات متصل. راه

دوم عبارت از ساختن و بکار بردن آلات غیر طبیعی که منفصل از بدن میباشند و این همان عقل است که در نوع انسان بنهایت کمال خود رسیده است. معلوم بالذات عقل جز صور و نسب منزوع از اشیاء نیست و نه خود اشیاء و عبادت آخری اتحاد و با اتصال عقل تنها تا صورت و نسب انتزاعی و اعتباریست و نه بالعیان موجودات و حقایق اشیاء و نیز چون غرض اصلی حیات از ایجاد عقل جز ساختن آلات منفصل و استفاده از آنها برای تدبیر بدن نیست متعاقب اصلی عام آن جز حمادات و امور منفصل و بیحرکت نمیتواند بود. و چون از طرف دیگر میدانیم که حقیقت امریست متصل سال پس باید گفت که کار عقل جز اینکه حقیقت واحد و سیال را متکثر و یاره یاره و بیحرکت جلوه دهد چیز دیگر نیست.

کار این علم بالذات صورت شروع میشود. عقل از حقیقت واحد سیال فقط بعضی از مظاهر آنرا که برای حفظ حیات بدنی و جاب منافع و دفع مضرات آن لازم می باشد مورد التفات قرار میدهد و از همین پایه انتزاع و اعتبار بماند می آید. عقل نخستین چیز را که محض استفاده عملی و تدبیر بدنی از حقیقت سیال جدا و اعتبار میکند خصوص اجسام و صور حسی است. و اینجا عقل در واقع در چیز را که هیچکدام در خارج موجود و متحقق نیستند برای خود فرض و اعتبار کرده است. یکی اجسام مختلف که در نظر برکسن جز صور مخسوس چیز دیگر نمیباشند و دیگر سکون و عدم حرکت آنها. آنگاه بترتیب عقل از این صور محسوس بیحرکت صور بیحرکت دیگری بنام صور خیالی و از آنها صورتی دیگر بنام معانی جزئی انتزاع میکند و مورد ملاحظه قرار میدهد. تا اینجا انسان با دیگر ذرات انسانی تقریباً شریک میباشد ولی از این پس امتیاز و اختلاف ذاتی شروع میشود. عقل انسان نه تنها با انتزاع صور و معانی جزئی بلکه با انتزاع مفاهیمی کلی نیز پرداخته آنها را در قالب الفاظ فرو میریزد و از سوی دیگر انسان دارای علم مرکب است یعنی میدانند و هم میدانند که میدانند و مخصوصاً همین دو امر است که قدرت انسان را برخلاف دیگر حیوانات در تاثیر و تصرف در اشیاء و استفاده از آنها و استنباط و اختراع صناعات گوناگون تقریباً نامحدود قرار داده و او را بتشکیل تمدن و اجتماع رهبری کرده است. و اما از آنجا که معانی ساکن و بیحرکت می باشند از بیروست که میتوانیم آنها را هر طور که دلمان میخواهد و مخصوصاً هر طور که منافع و مصالح مادی ما اقتضا میکند از هم تفصیل و یا با هم ترکیب کنیم و در اینکار الفاظ بعقل مددی بسیار مهم می رسانند از بیروست که باید زبان را بهترین وسیله تدبیر و تصرف انسان ملحوظ داشت.

ولی عقل که اولاً وبالذات قوه ایست عملی و برای بکار بردن و ساختن و پرداختن اجسام مرده و بیحرکت درست شده است چون می بیند که درین زمینه موفقیت های زرگی نصیب او شده است یای از کلبم خود دراز کرده نانیاً و بالعرض در بی نظر در اشیاء و فهم حقیقت آنها میافتد. ولی باید دانست در اینکار خود را بهوده بتکلیف و نجشم میاندازد و جز اینکه همه حقایق را بصورت اعداد و ابعاد بیرون آورد نتیجه دیگری عاید او نخواهد گردید. زیرا چون عقل را با کمپات استیناس ذاتی است اینست که در هر موضوعیکه وارد میشود

دانسته یا نادانسته پای کمیات و خواص آنها را نیز با خود در آن میفرزاند و ازینجهت باید گفت معلوماً آنرا که انسان میخواهد از راه عقل اندازه گیر و اعداد اندیش خود در زمینه خدا و نفس و حیات و بطور کلی نسبت بحقایق اشیاء چنانکه هستند برای خود فراهم آورد جز يك مشت قیل و قال و لا و نعم و تهافت و تناقض نتواند بود.

اما خوشبختی اینجاست که انسان تنها از عقل ساخته نشده و بلکه کردار کرد عقل او را سنخ دیگری از معرفت هاله وار فرا گرفته است و آن عبارتست از شهود یا بینش (انتویسیون) . در علم شهودی برای کشف مجهولات احتیاجی بمقدمات معلوم و حرکت از مطالب بمبادهی و از مبادی بمطالب نیست . علم شهودی مانند غریزه فطری و لدنی و معلوم آن با ذات اشیاء متحد میباشد و هم برخلاف عقل و مانند غریزه معصوم از خطاست ولی اگر علم غریزه بسیط است و غالباً معلوم آن از حدود خود حیوان و آلات طبیعی آن تجاوز نمیکند علم شهودی هم مرکب است و هم برای معلومات آن حقیقی معین نتوان کرد و خلاصه آنکه شهود غریزه ایست که علم بسیط و محدود آن بعلی مرکب و نا محدود تبدیل یافته است ولی باید دانست که غریزه بدین مقام ارتقاء نیافته است مگر بمدد خود عقل و برگسن این معنی را تقریباً بدینسان بیان میکند : عقل حقایق اشیاء را جستجو تواند کرد لیکن هیچگاه آنها را پیدا نتواند کرد . غریزه آنها را پیدا تواند کرد اما هیچگاه جستجو نخواهد کرد مگر آنکه عقل محرك و مشوق او واقع شود . آنگاه حقایق اشیاء را هم جستجو خواهد کرد و هم پیدا . اینست مفهوم حقیقی شهود در نظر برگسن که چنانکه بعد خواهیم دید بقیدۀ او سرچشمۀ همه الهامات بشر از ابتکارات هنر منان و اهل استحسان گرفته تا مکاشفات عرفا و اهل طریقت و وحی یبۀ بران و اهل حقیقت جز آن نتواند بود .

۱ — بشرحیکه بعد خواهیم دید اگر مفهوم عقل را بنزدیک برگسن اعم از آنچه در عرف متقدمین حس و وهم و متخیله و متفکره و عقل عملی و نظری (بامراتب آن از عقل هیولانی و عقل بالملکه تا عقل بالمستفاد) خوانده شده است بتوان گرفت بهیچوجه شامل بر قوه ایکه بعضی از پیشینیان آنرا عقل قدسی و حدس و ذکاء نامیده اند نمیشود و بلکه این قوه بیشتر با آنچه را که برگسن شهود میخواند و اینک ما بیان آن میپردازیم مطابقت پیدا میکند . این نکته را هم درینجا متذکر میشویم که قوه وهم (فاکولته استیماتیو) که عبارت از قوه ادراک معانی جزئیست غیر از غریزه (انستن) میباشد و نباید این دو قوه را باهم اشتباه کرد .