

# حرکت از نگاه ملاصدرا و برگسن

□ دکتر علی شیروانی

استادیار مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه

## مقدمه

تا آنجا که تاریخ فلسفه نشان می‌دهد، اندیشه فیلسوفان همواره میان ثبات و تغییر مردّد بوده است. برخی مانند هراکلیتوس بکلی منکر ثباتند و معتقدند همه چیز تغییر می‌کند و تنها امر پایدار جهان اینستکه «همه چیز دائماً در حال تغییر و دگرگونی است»<sup>۱</sup>. برخی مانند پارمنیدس بکلی منکر هر نوع تغییر و دگرگونیند و معتقدند تغییر و تحولات مشهود، همه ساخته ذهن است.<sup>۲</sup> برخی نیز مانند ارسطو بر هر دو باورند.<sup>۳</sup> حکیم ما، ملاصدرای شیرازی، از جمله کسانی است که سراسر عالم طبیعت و جهان مادی را مشمول تغییر و تحولی دائمی می‌داند و هیچ حقیقت وجودی ثابت و پایداری را در عالم طبیعت محقق نمی‌شناسد.

وی پس از فراگیر شدن نظریه ارسطو در میان فیلسوفان، با پدیدآوردن انقلابی عظیم در نظام مابعدالطبیعه معمول، با نگاهی عمیق، مسئله حرکت را از نو مورد پژوهش قرار داد و بپایه بودن دیدگاه رایج را نمایانید و نظریه جدیدی را موسوم به حرکت جوهری عرضه داشت که دارای نتایج و ثمرات قابل توجهی در بحثهای الهیات است.

در جهان غرب نیز، هنری برگسن (۱۹۴۱ - ۱۸۵۹م) نگاهی تازه به مسئله حرکت و زمان عرضه داشته است.

## چکیده

از مطالعه دیدگاههای ملاصدرا و هنری برگسن در مسئله حرکت و بررسی شباهتها و تفاوتها و ترابتهای اندیشه این دو فیلسوف، برغم تفاوت در تعبیرها و اختلاف زبانی و فرهنگی آندو، برمی‌آید که برخلاف افلاطون و پیروانش که معتقد بودند واقعیت پنهان در پس دنیای ظواهر، بی‌زمان و بی‌تغییر است، ملاصدرا و برگسن هر دو معتقدند واقعیت متافیزیکی و نهایی را باید در آن چیزی یافت که پیوسته در تغییر است. از نظر ملاصدرا، حقیقت نهفته در پس همه ظواهر و پدیده‌های عالم ماده، وجودی است سیال و پیوسته در حال آیند و روند، وجودی که مدام در حال حرکت و تجدد و نو شدن است. نتیجه دیگر اینکه برخلاف سنت رایج فلسفی که راه دستیابی به واقعیت نهایی پنهان در پس ادراک حسی را عقل و تفکر می‌داند، از نظر ملاصدرا و برگسن، راه رسیدن به آن واقعیت، شهود است. همچنین از نظر هر دو فیلسوف، واقعیت زمان و حرکت، پیوندی ناگسستنی با هم دارند و در واقع یک چیزند که در تحلیل ذهن، دو مفهوم از آن انتزاع می‌شود.

## کلید واژه

حرکت؛

شهود؛

ملاصدرا؛

واقعیت؛

زمان؛

برگسن.

۱. فردریک کابلسون، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجنبوی،

تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۹.

۲. همان، ص ۷۰.

۳. برای آشنایی بیشتر با پیشینه ابن بحث رک: ریچارد پاکین و آروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجنبوی، تهران،

انتشارات حکمت، ۱۳۷۴، ص ۱۴۴ - ۱۵۱.

علیرغم همه تفاوت‌هایی که در زبان، نظام و فضای فکری میان این دو فیلسوف وجود دارد، شباهتها و همانندیهای قابل توجهی را میان آندو می‌توان یافت. مطالعه تطبیقی دیدگاه این دو فیلسوف هر چند بحثی دامنه‌دار و نوشته‌ای پرحجم را می‌طلبد، اما نگارنده می‌کوشد چشم‌اندازی از این بررسی را در این گفتار کوتاه ارائه نماید. ابتدا نظریه حرکت جوهری ملاصدرا را باختصار بیان و سپس دیدگاه برگسن را درباره حرکت و زمان مطرح می‌کنیم.

## ۱. ملاصدرا و حرکت جوهری

یکی از مهمترین آراء ابتکاری ملاصدرا اثبات و تبیین حرکت جوهری است. ابن‌سینا و دیگر فلاسفه مشاء پیروی از ارسطو<sup>۴</sup> حرکت را تنها در چهار مقوله کم و کیف و وضع و این پذیرفته بودند و وقوع حرکت در مقوله جوهر را انکار داشتند. دلیل اصلی ابن‌سینا آن بود که حرکت، مستلزم موضوعی است که حرکت کند و اگر خود جوهر شیء در ضمن حرکت جوهری دگرگون شود، در آنصورت موضوعی برای حرکت وجود نخواهد داشت.<sup>۵</sup> وی وقوع تغییرات در صور اشیاء را بصورت دفعی و بشکل کون و فساد می‌دانست نه بگونه تدریجی. از منظر این حکیمان، موجودات بر سه دسته خواهند بود: (۱) موجودات ثابت مطلق که همان مجردات هستند؛ (۲) موجوداتی که ثابتند ولی در برخی اوقات دچار تغییر و دگرگونی می‌شوند، که همه جوهر مادی این گونه‌اند؛ (۳) موجوداتی که در آنها تغییر تدریجی (یعنی حرکت) راه دارد که همان اعراض چهارگانه‌اند. در این دیدگاه حرکت، تنها در چهره ظاهری عالم طبیعت مشهود است و به ذات اشیاء نفوذ نمی‌کند. ذات اشیاء در طول زمان ثابت است و در اوقات خاصی در آنها دگرگونی راه می‌یابد، و در مجموع اصل ثابت بر تغییر غلبه دارد.<sup>۶</sup>

صدرالمتألهین با تکیه بر برهین متعدد<sup>۷</sup> ثابت کرد که وجودهای مادی اساساً وجودهایی تدریجی هستند که در هر لحظه نو می‌شوند و وجودی تازه می‌یابند. در حکمت متعالیه بحث حرکت که پیش از آن در طبیعیات مطرح می‌شد به فلسفه راه یافت و در زمره امور عامه قرار گرفت. در این تلقی، وجود بر دو قسم تقسیم می‌شود: وجود ثابت و وجود سیال.<sup>۸</sup> وجود سیال تمام پهنه عالم ماده را

با همه جوهر و اعراضش دربرمی‌گیرد و هیچ موجودی در هیچ لحظه‌ای از آن منفک و جدا نمی‌گردد.

بحث حرکت جوهری، ملاصدرا را به این نتیجه رساند که اساساً حرکت، از عوارض تحلیلی وجود سیال است نه آنکه وصفی باشد که از بیرون به آن ضمیمه می‌گردد. وجودی اگر وجود تدریجی باشد مفهوم حرکت از آن انتزاع خواهد شد. از سوی دیگر، زمان نیز از عوارض تحلیلی حرکت و بعد چهارم اجسام بشمار می‌آید،<sup>۹</sup> در حالیکه فیلسوفان گذشته زمان را ظرفی می‌پنداشتند که بر اجسام می‌گذرد و امور مادی آن را سپری می‌کنند. ملاصدرا روشن ساخت که زمان همچون ابعاد سه‌گانه طول و عرض و عمق پدیدآمده از ذات جوهر مادی است و همانگونه که بدون ماده، مکانی نیست، بدون ماده زمانی نیز وجود ندارد، و نیز همانگونه که هر جسم طبیعی، یک جسم تعلیمی خاص خود دارد، هر جسمی نیز زمانی خاص خود دارد، و همانگونه که جسم تعلیمی از عوارض تحلیلی جسم طبیعی است، زمان نیز از عوارض تحلیلی حرکت است و چنانکه گفتیم در حرکت

۴. البته ارسطو حرکت را تنها در سه مقوله کم و کیف و این مطرح کرده است.

۵. ابن‌سینا، الشفا الفن الأول من الطبيعيات فی السماع الطبيعي، ص ۱۲۳ و ۱۲۴.

۶. مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، ج ۳، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹، ص ۹۹-۱۰۳.

۷. خلاصه این ادله که در اسفار بطور پراکنده آمده عبارتند از: (۱) اصل وجود تغییر در جوهر مادی نزد حکیمان مشاء مسلم است اما آن را بصورت کون و فساد و تغییر آتی می‌دانند، درحالیکه این امر مستلزم آنستکه ماده - هر چند در یک آن - از صورت خالی باشد درحالیکه تحصل ماده به صورت است و هیچگاه نمی‌تواند خالی از صورت باشد. (اسفار، ج ۳، ص ۱۷۷ و ۱۷۸). (۲) علت قریب و فاعل مباشر حرکات اعراض شیء، جوهر آن است، و چون فاعل قریب حرکت باید خود نیز متحرک باشد، نتیجه می‌شود که جوهر شیء نیز متحرک است. (همان، ص ۶۱ و ۶۲). (۳) در تحلیل عمیق‌تر، وجود اعراض در واقع از شؤون و توابع وجود جوهر است و در واقع به یک وجود موجودند، بنابراین وقوع حرکت در عرض به معنای آن است وقوع تحول و دگرگونی در آن وجود واحد است که جوهر و عرض هر دو را دربرمی‌گیرد. (همان، ص ۱۱۱). (۴) از هر موجود جسمانی زمان انتزاع می‌شود، و انتزاع این مفهوم تنها از موجودی ممکن است که وجودش سال و تدریجی باشد. (همان، ج ۷، ص ۲۹۱).

۸. صدرالدین شیرازی، الذکوة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۳ هـ. ق، ج ۳، ص ۲۱.

۹. همان، ص ۱۸۰.

جوهری، حرکت و متحرک یکی است. نظریه حرکت جوهری آثار و پیامدهای مهمی را در حکمت متعالیه بدنبال داشت که برخی از آنها عبارتند از: ۱. برهان حرکت (که از زمان ارسطو مطرح بود) محتوایی عمیق می‌یابد که براساس آن نیاز متحرک به محرک به نیاز شیء به علت هستی بخش باز می‌گردد، زیرا براساس حرکت جوهری محرک در واقع ایجادکننده و هستی بخش به متحرک است، نه فقط حرکت‌دهنده آن.<sup>۱۰</sup>

**\* صدرالمتهین با تکیه بر براهین متعدد ثابت کرد که وجودهای مادی اساساً وجودهایی تدریجی هستند که در هر لحظه نو می‌شوند و وجودی تازه می‌یابند. در حکمت متعالیه بحث حرکت که پیش از آن در طبیعیات مطرح می‌شد به فلسفه راه یافت و در زمره امور عامه قرار گرفت. در این تلقی، وجود بر دو قسم تقسیم می‌شود: وجود ثابت و وجود سیال.**

۲. براساس حرکت جوهری عالم ماده یک واحد حرکت بشمار می‌رود که در یک جریان عمومی بسوی غایت نهایی (که همان مبدأ هستی است) در حرکت است.<sup>۱۱</sup>

۳. عالم ماده همواره در حال آفرینش است و لحظه بلحظه از مبدأ هستی، فیض وجود را دریافت می‌کند، زیرا هر پدیده مادی در ذات و جوهر خود دگرگون‌شونده است و وجود آن در هر لحظه غیر از وجود آن در لحظه دیگر است، و در واقع هر لحظه وجودی تازه به او افزوده می‌شود.<sup>۱۲</sup>

۴. ربط متغیر به ثابت و حادث به قدیم که همواره از مشکلات فلسفه بشمار می‌آمده براساس نظریه حرکت جوهری راه حلی روشن می‌یابد؛ زیرا معلول متغیر و حادث در صورتی نیاز به علتی متغیر و حادث دارد که تغیر و حدوث زائد بر ذات آنها باشد و از بیرون بدانها راه

یابد. درباره چنین موجودی، علت باید دو کار بکند: یکی آفریدن خود شیء و دوم ایجاد دگرگونی و حرکت در آن، اما موجوداتی که ذاتاً سیالند، نیازشان به علت، بسیط است نه مرکب. چنین موجودی را علت تنها می‌آفریند و آفرینش آن همان حرکت و حدوث مدام آن خواهد بود.<sup>۱۳</sup> ۵. مسئله حدوث و قدم عالم ماده از مسائلی است که همواره میان متکلمان و فلاسفه مورد نزاع بوده است. صدرالمتهین براساس حرکت جوهری روشن می‌کند که تمام موجودات عالم ماده ذاتاً متحول و دگرگون‌شونده و پیوسته در حال حدوث و زوال مستمرند و ازاینرو مجموع جهان مادی حادث به حدوث زمانی می‌باشد، اما نه باین معنا که برای عالم مادی بتوان آغاز زمانی در نظر گرفت آنگونه که متکلمان می‌پندارند.<sup>۱۴</sup>

#### ۲. برگسن و حرکت

نقطه عزیمت برگسن در بررسی مسئله حرکت با ملاصدرا متفاوت است. او ابتدا درصدد اثبات و تبیین اختیار آدمی است و برای رسیدن به این هدف به بررسی مسئله زمان می‌پردازد. شالوده فلسفه برگسن در کتاب نخست او - یعنی پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار - بنا گذارده شده است. بدین‌روی، گام نخست برای آشنایی با فلسفه برگسن مروری بر مطالب همین کتاب است. در ابتدا، ممکن است ارتباط دو موضوع - یعنی: زمان و اختیار - مورد انکار قرار گیرد و چنین به نظر آید که بحث درباره زمان و حقیقت آن رابطه‌ای با بحث جبر و اختیار انسان ندارد، اما هنر علمی برگسن در تبیین ارتباط وثیق این دو عنصر با یکدیگر است.

#### ۱ - ۲. زمان و اختیار

برگسن می‌گوید:

بیان مطالب ما بالضرورة بمدد کلمات است و اکثراً در فضا می‌اندیشیم. بدیگر سخن، اقتضای سخن انسان اینستکه تمیز و تشخیص روشن و دقیق، و همان انفصالی که میان اشیاء مادی است،

۱۰. همان، ص ۳۹. ۱۱. همان، ص ۲۷۳ و ۲۷۴.

۱۲. همان، ص ۲۸۱ - ۲۸۳. ۱۳. همان، ص ۶۸ و ۶۹.

۱۴. همان، ج ۷، ص ۲۸۹ - ۲۹۸.

۱۵. برای رعایت اختصار، در این نوشتار، از این کتاب با عنوان «زمان و اختیار» یاد می‌شود.

میان مفاهیم و تصورات خود برقرار کند. این همانندسازی در زندگی مفید است و در بسیاری از علوم ضروری است. اما می‌توان از خود پرسید: آیا مشکلات لاینحلی که برخی مسائل فلسفی مطرح می‌کند ناشی از این نیست که با اصرار می‌خواهند رویدادهایی را که اصلاً طبیعت فضایی ندارند در فضا رویهم بگذارند؟ و اگر تصاویر و مفاهیمی که از روی بیحوصلگی و بیدقتی ساخته و درباره آنها به مجادله پرداختیم کنار گذاریم، در مواردی این کشمکش خاتمه نمی‌یابد؟ هنگامیکه یک تعبیر نامجاز از یک امر بی‌بُعد به یک امر ذی‌بُعد، از یک چونی به یک چندی، تناقض را در دل مسئله مورد بحث کاشته است، اگر تناقض در همه راه‌حلهایی که پیشنهاد می‌کنند دیده شود، تعجبی دارد؟<sup>۱۶</sup>

بعقیده برگسن، مجادلات واقع میان قایلان به جبر (دترمینیستها) و مخالفان ایشان، مبتنی بر یک اشتباه پیشین میان دیرند (Duree، مدت، استمرار، زمان حقیقی) و بُعد، توالی و همزمانی، چونی و چندی است و با برطرف شدن این اشتباه، شبهات ضد اختیار، تعریفهایی که برای آن شده و به یک معنا، خود مسئله اختیار از میان خواهد رفت.

کتاب زمان و اختیار از سه فصل تشکیل شده که فصل اول و دوم آن بمثابة مقدمه‌ای برای فصل سوم آن بشمار می‌رود. عنوان فصل نخست «شدت حالات روانی» و عنوان فصل دوم «کثرت حالات وجدان و مفهوم دیرند» و عنوان فصل سوم «همسازی و همسامانی حالات وجدان با اختیار» است.

بعقیده برگسن، منشأ بسیاری از دشواریهایی که در بحثها پیش می‌آید، آنستکه طرفین بحث در مسائلی که صرفاً کیفی هستند مانند مسائل کمی نظر می‌کنند. از جمله این امور، نفس و حالات نفسانی است. همه احساسات، اوام، ادراکات، تصورات، لذتها، دردها، تلاشها و اراده‌ها که مسائلی قایم به نفس است، کیفی می‌باشند، نه کمی. حالات نفس شدت و ضعف دارد اما مقدار و شماره ندارد، زیرا مقدار و شماره مستلزم کوچکی

و بزرگی است و کوچکی و بزرگی اینگونه تصور می‌شود که چیزی بتواند دیگری را حاوی شود یا در دیگری محوی گردد و نسبت به آن زیاده و نقصان داشته باشد. بدیگر سخن، تصور کمیّت همواره با تصور بُعد (Espace) و مکان، مقرون است، زیرا بُعد است که با بُعد دیگر نسبت برابری یا بزرگی و خردی دارد و هر چیز را با چیز دیگر از جهت مقدار بسنجند باعتبار بُعدی است که آنها حایز می‌باشند و روشن است که هر چه بُعد ندارد، مقدار و کمیّت نیز ندارد.

اما احوال نفس از هر نوع که باشد، در آن مناسبتی با بُعد و مکان دیده نمی‌شود. دردها، شادیها، لذتها، مهرها، کینه‌ها و دیگر ادراکات نفسانی شدت و ضعف دارد، اما مقدار و کمیّت ندارد.

بیان دیگر این مطلب آنستکه مقدار و کمیّت چیزی است که بتوان آنرا بر چیز دیگری از جنس او، که آن را مقیاس قرار می‌دهند، منطبق کرد، و روشن است که احوال نفس را بر احوال دیگر نمی‌توان منطبق نمود.

پس خطای عمده‌ای که دامنگیر اندیشه عامه مردمان است کمی دانستن حالات نفسانی است:

معمولاً می‌پذیرند که حالات وجدان مانند دریافت‌های حسی، احساسات، عشقها و علایق شدید و تلاشها، پذیرای افزایش و کاهشند. برخی برآنند که حتی می‌توان گفت یک دریافت حسی دو، سه یا چهار برابر شدیدتر از یک دریافت حسی دیگر از همان طبیعت است.<sup>۱۷</sup>

این عقیده‌ای است که برگسن علیه آن می‌شورد و بر رد آن، برهان می‌آورد.

هنگامی که می‌گوییم یک عدد یا یک جسم بزرگتر از دیگری است، بخوبی می‌دانیم از چه سخن می‌گوییم؛ زیرا در هر دو حالت، سخن از فضاها یا نامساوی است و فضایی را که حاوی فضای دیگر شود، بزرگتر می‌نامیم.<sup>۱۸</sup>

برگسن سپس توضیح می‌دهد که حالات وجدانی این

۱۶. هنری برگسن، پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، ترجمه علی‌قلی بیانی، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸، ص ۱۳.

۱۷. همان، ص ۱۶.

۱۸. همان، ص ۱۵.

رابطه را با هم ندارند و یکی نمی‌تواند دیگری را شامل شود و رابطه حاری و محوی با آن داشته باشد و در نتیجه، نسبت بزرگی و کوچکی و بطور کلی، تناسبهای کمی میان حالات وجدان برقرار نمی‌گردد.

بدنبال این تحقیق، برگسن میان دو واژه تمیز می‌دهد:

۱. مقدار وسعتی (grandeur extensive)؛

۲. مقدار شدتی (grandeur intensive).

«مقدار وسعتی» آنستکه قابل برگشت به فضا باشد؛ مانند عدد، و «مقدار شدتی» آنستکه قابل برگشت به فضا نباشد؛ مانند صدای ضربه بر روی میز. «مقدار شدتی»، شدت و ضعف دارد، اما زیاده و کمی، بزرگی و کوچکی و نسبتهای کمی دیگر در آن راه ندارد. در واقع، بکار بردن لفظ «مقدار» در قسم دوم، نابجا و مسامحه‌آمیز است. «مقدار» فقط آنستکه به فضا مربوط می‌شود، اما حالات نفس از دسته دوم است و لذا کمیت بردار نیست.

برگسن یادآور می‌شود که نباید اسباب و علل احوال نفس و نیز آثار و نتایج احوال آن را با خود آن احوال خلط کرد و حکم آنها را به احوال نفس سرایت داد. اسباب و احوال نفس و نیز آثار احوال نفس ممکن است کمی باشد، اما خود احوال نفس کیفی است و درعین حال، شدت و ضعف دارد.

بدیگر سخن، ما در اتصاف حالات نفس به شدت و ضعف، ممکن است هیچ توجهی به اسباب و یا نتایج آن حالت نداشته باشیم و حالتی نفسانی را با نظر به خودش متصف به شدت و ضعف کنیم.

به نظر ما، بدیهی است که درد کشیدن یک دندان از کندن مو شدیدتر است و بی‌شک، هنرمند می‌داند که یک تابلو نقاشی اثر استاد، بیش از یک علامت مغازه به او لذت می‌بخشد... بدینگونه، مقایسه دو شدت غالباً بدون کوچکترین ارزیابی عددی، علل، نحوه عمل آنها یا وسعت آنها انجام می‌شود.<sup>۱۹</sup>

برگسن در دنباله بحث، توضیح می‌دهد که هر چند علل و عوامل پیدایش یک حالت نفسانی کمیت‌درا باشد و کوچکی و بزرگی و بطور کلی، مقدار و کمیت آن در شدت و ضعف این مؤثر باشد، اما شدت و ضعف را

نمی‌توان همان کمیت دانست. میان حکم علت با حکم معلول و نتیجه باید فرق نهاد. سخن در چیزی است که حقیقتاً وصف حالات نفسانی است. می‌خواهیم ببینیم آیا اینها را می‌توان به کمیت تأویل برد. آنگاه می‌گوید:

بکوشیم تا تشخیص دهیم شدت فزاینده شادی یا اندوه در موارد استثنایی، که هیچ علامت جسمانی دخیل نیست، در چیست؟ اینها امور روحی جدا نیست که در ابتدا، گوشه‌ای از روح را اشغال کند و سپس گسترش یابد.<sup>۲۰</sup>

بعقیده برگسن، احوال نفس متنوع است اما متعدد نیست؛ چون شماره و تعداد، به افراد نیاز دارد و هر فردی را نیز می‌توان منقسم به اجزاء تصور نمود، ولی احوال نفس، افراد و اجزاء آن را نمی‌توان از یکدیگر تشخیص داد؛ چون تصور افراد مستلزم تصور بُعد و مکان است؛ مثلاً آوازی را که از گلوی خواننده بیرون می‌آید و مدت زمانی ادامه می‌یابد در نظر بگیرید، یک نفس است و یک صدا، اما پستی و بلندی و زیر و بم دارد؛ متنوع هست، اما متکثر نیست؛ در آن شدت و ضعف هست، اما کمیت نیست.

**\* بحث حرکت جوهری، ملاصدرا را به این نتیجه رساند که اساساً حرکت، از عوارض تحلیلی وجود سیال است نه آنکه وصفی باشد که از بیرون به آن ضمیمه می‌گردد. وجودی اگر وجود تدریجی باشد مفهوم حرکت از آن انتزاع خواهد شد. از سوی دیگر، زمان نیز از عوارض تحلیلی حرکت و بُعد چهارم اجسام بشمار می‌آید.**

۲-۲. عدد و مکان

بنظر برگسن، میان عدد و مکان، تلازمی انفکاک‌ناپذیر وجود دارد و ما همواره اعداد را در فضا تصور می‌کنیم. او

۲۰. همان، ص ۲۲.

۱۹. همان، ص ۱۹.

از این مسئله نتیجه می‌گیرد که در چیزهایی که مکاندار نیست، عدد و شمارش نیز راه ندارد. پس در حالات وجدان نیز، که غیر مکانیند، راه دادن عدد و شمارش، کاری خطاست. بررسی عمیقتر این بحث باینصورت است:

برگسن «عدد» را چنین تعریف می‌کند: «عدد مجموعه‌ای از آحاد است؛ آحادی که میان خود یکسان هستند یا دست‌کم، هنگام شمارش یکسان فرض می‌شوند».<sup>۲۱</sup> ما وقتی می‌توانیم یک گله گوسفند را بشماریم و مثلاً، بگوییم شمار آنها پنجاه است که آنها را یکسان فرض کنیم. اگر آنها را مختلف ببینیم یا عبارت دیگر، بخواهیم در اوصاف خاص هر یک از آنها دقت کنیم، نمی‌توانیم آنها را بشماریم، بلکه فقط یک دسته «چندتایی» (enumeration) می‌بینیم. پس تصور عدد بعقیده برگسن، متضمن بینش ساده کثرت اجزاء یا آحاد است که مطلقاً با یکدیگر یکسان و البته از جهتی نیز مختلف باشند.

همانگونه که گفته شد، در نظر برگسن، تصور عدد از مکان منفک نمی‌شود. دلیل برگسن بر این مدعا آنستکه ما همواره آحاد را کنار همدیگر قرار می‌دهیم و آنگاه می‌شماریم و این مجاورت جز در فضا و مکان قابل تصور نیست. اگر گفته شود که ما در شمارش گوسفندان نیازی نداریم که مثلاً، پنجاه گوسفند را کنار هم تصور کنیم و آنگاه آنها را بشماریم بلکه می‌توانیم یک گوسفند را پنجاه مرتبه پیایی تصور کنیم - یعنی: تصور یکی از آنها را تکرار کنیم - و آنگاه به شماره درآوریم، در اینصورت، این رشته نه در مکان، بلکه در زمان (Duree) واقع شده است.

پاسخ این شبهه آنستکه «اگر من جداگانه هر یک از گوسفندان گله را تصور کنم، من هرگز جز با یک گوسفند سروکار نخواهم داشت. برای اینکه بتدریج، پیشرفت عدد فزاینده از آن بدست آید، باید حتماً من تصاویر پیایی را به خاطر بسپرم و آنها را پهلوی آحاد جدید، که تصور آنرا به خاطر می‌آورم، بگذارم. ولی چنین بر هم گذاری در فضا به عمل می‌آید و نه در زمان محض (Duree). افزوده بر این، پذیرفتن این امر آسان است که هر عمل که بوسیله آن، اشیاء مادی را می‌شمارند، تصویر همزمان این اشیاء را

دربردارد و از همانجا آنها را در فضا می‌گذراند».<sup>۲۲</sup> راسل در کتاب تاریخ فلسفه خود، وقتی عقیده برگسن را درباره عدد و تلازم آن با تصور مکان بیان می‌کند، سخت بر آن می‌تازد و مدعی می‌شود که «برگسن نمی‌داند عدد چیست و شخصاً اندیشه روشنی از آن ندارد».<sup>۲۳</sup>

راسل می‌گوید: هنگام بحث از عدد، ما سه مفهوم متمایز داریم که نباید آنها را خلط کرد. این تمایزات عبارتند از:

۱. عدد: آن تا آنجایی که با اعداد جزئی مختلف قابل انطباق است؛
۲. اعداد جزئی مختلف؛
۳. مجموعه‌های مختلف که اعداد جزئی مختلف با آنها قابل انطباق است.

راسل می‌گوید: «برگسن در تعریف عدد به مجموعه‌ای از آحاد، در واقع، به شقّ اخیر نظر دارد. دوازده حواری، دوازده قبیله بنی‌اسرائیل و دوازده برج، همه مجموعه‌هایی از آحادند، ولی هیچیک از آنها عدد دوازده نیست».<sup>۲۴</sup>

حاصل اشکال راسل آنستکه برگسن میان عدد و معدود خلط کرده و بجای تعریف عدد، معدود را تعریف نموده است. عدد ۱۲ چیزی است که همه این مجموعه‌ها مشترکاً دارند، اما چیزی است که با مجموعه‌های دیگر (مانند یازده نفر ورزشکار) مشترکاً ندارند. پس عدد ۱۲، نه مجموعه‌ای است از دوازده جزء، نه چیزی است که همه مجموعه‌ها مشترکاً دارا باشند. عدد، بطور کلی (شقّ اول)، عبارت است از خاصیت ۱۲ یا ۱۱ یا هر عدد دیگر، اما نه خاصیت مجموعه‌های مختلفی که دوازده یا یازده عضو دارند.

برگسن در پی این خلط، حکم شقّ سوم را به شقّ دوم و اول سرایت داده است؛ یعنی: بگمان خود، اثبات کرده که تصور مجموعه‌ای از آحاد همیشه در مکان صورت می‌گیرد، آنگاه نتیجه گرفته که تصور عدد با مکان همراه است.

۲۱. همان، ص ۷۶.

۲۲. همان، ص ۷۷.

۲۳. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه تجف دریابندری،

چاب مجدد، تهران، پرواز، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۰۹۳.

۲۴. همان، ص ۱۰۹۴.

راسل می‌گوید:

هرگاه پیروی از اندرز برگسن، ما به «یک تصور منبسط توسل جوییم» - مثلاً به دوازده نقطه - مانند وقتی که با تاس، جفت شش می‌ریزیم، باز هم تصویری از عدد ۱۲ حاصل نکرده‌ایم. عدد ۱۲ در حقیقت، چیزی است که از هر تصویری مجردتر است. پیش از آنکه بتوان گفت مفهومی از عدد ۱۲ حاصل کرده‌ایم، باید بدانیم میان مجموعه‌هایی که از دوازده واحد تشکیل شده‌اند چه وجه مشترکی وجود دارد و این چیزی است که قابل تصویر نیست زیرا که مجرد و منتزع است.

برگسن فقط باین ترتیب، نظریه عددی خود را قابل قبول می‌سازد که مجموعه خاصی را با عدد فقرات آن مغشوش می‌کند و باز این را با عدد - بطور کلی - درهم می‌آمیزد.<sup>۲۵</sup>

به نظر می‌رسد مناقشه راسل کمی عجولانه صورت گرفته است؛ زیرا برگسن در دنباله بحث خود، مسئله عدد مجرد را، که همان عدد بدون معدود - یعنی: شق دوم در کلام راسل - است مطرح می‌کند و

می‌پرسد: «آیا این بیش از فضا همراه تصور هر عددی است، حتی تصور عدد مجرد؟»<sup>۲۶</sup> و سپس در پاسخ، می‌گوید: عدد مجرد چیزی جز علامت نیست. ما از ۱۲ همان دوازده نقطه را، که در واقع معدود است، می‌فهمیم و جز آن تصویری نداریم. در واقع، برگسن درباره عدد مجرد، که در محاسبات بکار می‌رود و نسبت‌های خاصی میان آنها برقرار می‌گردد، همان عقیده نومیالیست‌ها را دارد که می‌گویند: کلیات تنها نام‌های بی‌تصوری هستند که بعنوان نماد و علامت بکار می‌بریم تا به دسته خاصی از اشیاء اشاره کنیم. البته این عقیده در باب کلیات - عموماً - و درباره اعداد - خصوصاً - عقیده‌ای ناصحیح و قابل نقد است. اما سخن در اینست که برگسن خود به تمایز میان عدد و معدود توجه داشته و آنگونه که راسل ادعا کرده، مرتکب خلط میان آنها نشده است.

در حال، این عقیده‌ای بنیادین در فلسفه برگسن است که عدد با مکان ملازم است. پس امور غیر مکانی را نمی‌توان شمرد و اگر آنها را می‌شماریم، در واقع، تصویری فضایی از آنها برای خود ساخته‌ایم و آنها را جز آنگونه که هستند، پنداشته‌ایم.

ممکن است گفته شود: ما می‌توانیم عدد را نه در فضا، بلکه در زمان بسازیم؛ مثلاً، برای تصور عدد ۵۰، همه اعداد را از یک ببعد تکرار می‌کنیم. در اینجا، در واقع، لحظات زمان شمارش شده، نه نقاط مکان.

برگسن در پاسخ، می‌گوید: بگونه‌ای ناخودآگاه، ما هر یک از لحظاتی را که می‌شمریم، در نقطه‌ای از فضا تثبیت می‌کنیم، فقط با این شرط آحاد مجرد با هم جمع می‌شوند.<sup>۲۷</sup> حتی آنجا که صدای زنگ را پیایی می‌شنویم و آن را شمارش می‌کنیم این شمارش در صورتی انجام می‌شود که این صداها در محیطی همگن - که در آن، صداها اثرهای یکسان از گذشت خود بر جای می‌نهند - ایجاد گردد و این محیط، فضایی است، نه زمانی؛ زیرا

• برگسن یادآور می‌شود که نباید اسباب و علل احوال نفس و نیز آثار و نتایج احوال آن را با خود آن احوال خلط کرد و حکم آنها را به احوال نفس سرایت داد. اسباب و احوال نفس و نیز آثار احوال نفس ممکن است کمی باشد، اما خود احوال نفس کبلی است و در عین حال، شدت و ضعف دارد.

لحظه زمان بقا ندارد تا بر دیگر لحظات افزوده شود.<sup>۲۸</sup>

۲-۳. دیرند

از اینجا، به یکی از هسته‌ای‌ترین عناصر فلسفه برگسن نزدیک می‌شویم؛ یعنی: دیرند (Duree) که آن را «مدت، استمرار و زمان محض» نیز ترجمه کرده‌اند. بعقیده برگسن، نفوذ مکان در ذهن و اندیشه آدمی موجب گشته است که از همه چیز تصویری مکانی داشته باشد، حتی از زمان. زمانی که در علوم بکار می‌رود و در محاسبات نجومی و فیزیکی مورد استفاده قرار می‌گیرد، تصویری مکانی از زمان است که البته تصویری است کاذب از زمان ولی مفید و کارگشا در عمل.

۲۵. همان، ص ۱۰۹۴. ۲۶. همان، ص ۱۰۹۴.

۲۷. هنری برگسن، پیشین، ص ۷۷.

۲۸. همان، ص ۷۸.

بنابر نظر برگسن، به زمان می‌توان دو گونه نظر کرد: یکی به تطبیق آن با بُعد و دیگری به ادراک آن در نفس؛ اولی کمیت است و دومی کیفیت. توضیح آنکه هرگاه زمان را مثلاً، در مدت یک شبانه روز در نظر بگیریم، در حقیقت، خورشید را به ذهن آورده‌ایم که از مشرق دمیده، فضای آسمان را پیموده، در مغرب فرو رفته و دوباره نیز از مشرق سردرآورده است. و اگر درست تعمق کنیم این چیزی نیست، جز تصور تقارن خورشید با نقاط مختلف مکان؛ یعنی: تصور بُعدی معین. وقتی می‌گوییم: «یک شبانه روز»، تصور ما از این مدت مقرون است با تصور مقارنه خورشید با نقاط مختلف یک دایره آسمانی؛ پس در واقع، ابعادی و مقارنه چیزی را با آن ابعاد به نظر آورده‌ایم و از اینروست که زمان یک شبانه‌روز را کمیت می‌دانیم.

اما حقیقت زمان چیز دیگری است. برای تصور حقیقت زمان، باید به درون خود نگریست و حالات وجدان را در گذر و سیلان، شهود کرد. آنچه در این شهود بدست می‌آید همان حقیقت زمان (دیرند) است. «دیرند» تعبیری است که برگسن در جای‌جای کتابهای زمان و اختیار و تحول خلق آنرا بکار می‌برد، اما کمتر به توضیح کاملی درباره آن می‌پردازد. در جایی گفته است: «دیرند یعنی: نوعی حیات درونی»<sup>۲۹</sup> یا «دیرند یعنی: سیلان درونی وجدان»<sup>۳۰</sup>.

می‌توان تفاوت میان زمان نجومی و زمان حقیقی (دیرند) را از دیدگاه برگسن چنین توضیح داد: زمان نجومی عبارتست از: نقاطی که در امتداد زمان تصویر می‌کنیم با مقاطعی فرضی که در یک واقعیت مستمر ترسیم می‌نماییم. دیرند نیز عبارتست از فاصله میان این نقطه‌ها یا همان کشش و امتداد.

برای اینکه اختلاف مهم میان زمان نجومی و دیرند را لمس کنیم، لحظه‌ای فرض کنیم که اهریمنی به همه حرکات جهان امر کند که با سرعت دو برابر حرکت کنند. هیچ تغییری در رویدادهای نجومی حاصل نخواهد شد یا دست‌کم، در معادلاتی که به ما اجازه پیشبینی آنها را می‌دهند؛ زیرا در این معادلات، نماد  $t$  (= زمان

نجومی) نسبت میان دو مدت را تعیین می‌کند نه خود مدت را؛ بیان دیگر، تعدادی واحد زمان یا مالا در تحلیل آخر، تعدادی همزمانی را معین می‌کند. این همزمانیها، این انطباقها، باز بهمان تعداد روی خواهد داد. تنها در این حال، فواصلی که آنها را جدا می‌کند کوچک می‌شوند. اما این فواصل هیچ اثری در محاسبات ندارند ولی دقیقاً همین فواصلند که دیرند بسر برده‌اند. آنچه وجدان درک می‌کند (به همین دلیل) خیلی زود از یک کوتاه شدن روز ما را آگاه می‌کند، اگر میان طلوع و غروب خورشید کمتر زندگی کرده باشیم.<sup>۳۱</sup>

زمانی که در علم هیئت و بطور کلی، در علوم از آن سخن بمیان می‌آید یک عدد است و به طبیعت احاد اعداد نمی‌توان در محاسبات تصریح کرد؛ لذا، می‌توانیم هر اندازه که بخواهیم آنرا کوچک فرض کنیم، بشرط آنکه همان فرض در همه رشته عملیات بکار رود و نسبتهای متوالی مواضع در فضا بدین نحو محفوظ بمانند.

گرچه ظاهر برخی از عبارات برگسن آنستکه دیرند اختصاص به «وجدان» دارد، اما برخی دیگر از عبارات او تصریح دارد که دیرند موضوعی عام است. می‌گوید:

جهان دیرند دارد؛ دیرند یعنی: اختراع، آفرینش صور، پیوسته فراهم‌آوری مطلقاً نو، ... هیچ مانعی نیست که به دستگاههایی که علم جدا می‌سازد دیرندی و از آنجا، صورتی از هستی مشابه هستی خودمان نسبت دهیم، مشروط بر اینکه آنها را در کل هستی درج کنیم.<sup>۳۲</sup>

باید اعتراف کرد که تعبیرها و تفسیرهای برگسن از دیرند در مواضع گوناگون، گاه بسیار متفاوت است. از پاره‌ای عبارت او، می‌توان استفاده کرد که «دیرند» همان حرکت جوهری و نهادی اشیاء است؛ نوعی پویایی که جوهر ثابت را نفی می‌کند؛ نوعی استمرار وجودی و تدرج هستی که جا برای امر ثابت و احکام جاودانی و روابط متعین باقی نمی‌گذارد.

اما چون عقل برای ابزارسازی است و ابزارسازی جز

۲۹. همان، ص ۸۴.

۳۰. همان، ص ۱۹۴.

۳۱. همان، ص ۱۷۷.

۳۲. همان، ص ۱۷۷.



بر روی ماده ثابت ناممکن است، علم جدید دیرند را به تصویر فضایی از زمان بدل می‌کند و واقعیت را بگونه‌ای دیگر مفروض می‌گیرد؛ چرا که «مقصد اصلی علم، پیشبینی و اندازه‌گیری است و شرط پیشبینی رویدادهای فیزیک، این فرض است که آنها مانند ما، دیرند ندارند».<sup>۳۳</sup>

**\* بنظر برگسن، میان عدد و مکان، تلازمی انفکاک‌ناپذیر وجود دارد و ما همواره اعداد را در فضا تصور می‌کنیم. او از این مسئله نتیجه می‌گیرد که در چیزهایی که مکاندار نیست، عدد و شمارش نیز راه ندارد. پس در حالات وجدان نیز، که غیر مکانیند، راه دادن عدد و شمارش، کاری خطاست.**

#### ۴-۲. حرکت

دیرند و حرکت نزد برگسن، دو واقعیت بسیار نزدیک به هم و بلکه دو چهره و یا دو لفظ برای یک واقعیت است. بعقیده وی، همان تفسیر و تصویر غلطی که از زمان در اندیشه‌ها رسوخ کرده، در حرکت نیز تکرار شده است. در علوم طبیعی و ریاضی و نیز در مشاهدات روزمره، آنچه از حرکت ادراک می‌شود همان مقارنه متحرک با نقاط مختلف فضا است، تا آنجا که هرگاه نقاطی نداشته باشیم که مقارنه مناسبات متحرک را با آن نقاط بسنجیم، حرکت بر ما معلوم نمی‌گردد. ما در واقع، حقیقت حرکت را در نظر نگرفته‌ایم، بلکه سکونهای متوالی را در مقابل نقاطی که متحرک از آنها می‌گذرد، توهم کرده‌ایم. در ریاضیات و طبیعیات نیز همین دیدگاه نسبت به حرکت وجود دارد و بر همین اساس، آنرا به اندازه درمی‌آورند. اما «حرکت» مجموعه‌ای از سکونهای متوالی نیست، بلکه جریان‌دایمی پیوسته و متصل است، درحالی‌که اگر مرکب از سکونهای متوالی بود منفصل می‌بود. حرکت استمرار و کیفیت است نه کمیت.

البته این نکته در حکمت متعالیه ملاصدرا بخوبی مطرح شده است که زمان و حرکت هر دو از امور متصل و پیوسته است، نه منفصل و گسسته. اندیشه جزء لایتجزی، که از سوی برخی از متکلمان نیز حمایت می‌شده و هم درباره حقیقت جسم مطرح می‌گردیده، هم درباره زمان و هم درباره حرکت، از سوی فلاسفه بشدت رد شده است. در برابر این عقیده، که جسم مرکب از ذرات کوچک دانه دانه خالی از بُعد است، فلاسفه گفته‌اند که از لاجرم، حجم پدید نمی‌آید و از شیء فاقد بُعد محال است که شیء بُعددار و ممتد بوجود آید. همچنین در برابر این نظر که زمان مجموعه‌ای از «آن»هاست که هر کدام عاری از طول و امتداد می‌باشد و حرکت مرکب از سکونهای کوچک عاری از کشش، و هر یک از سکونها بر یک «آن» منطبق می‌شود، فلاسفه گفته‌اند که «حرکت» یک واحد متصل است که منطبق بر یک واحد ممتد از زمان می‌باشد.

تصویر حرکت بعنوان مجموعه‌ای از سکونهای متوالی همان چیزی است که برگسن آن را «تصویر سینمایی جهان»<sup>۳۴</sup> می‌خواند. در تصویر سینمایی، حرکت و تغییر عبارت است از یک سلسله اوضاع پیاپی. اما بعقیده برگسن، هیچ سلسله‌ای از اوضاع نمی‌تواند نماینده تغییر پیوسته باشد و در تغییر، یک چیز هرگز در هیچ وضعی قرار ندارد. تغییر حقیقی فقط بوسیله زمان حقیقی (دیرند) قابل توضیح است. این تغییر متضمن تداخل گذشته و حال است، نه تواتر ریاضی اوضاع ایستا (استاتیک). و این همان است که بجای نظر ایستا نسبت به جهان، نظر «پویا» (دینامیک) نامیده می‌شود.<sup>۳۵</sup>

#### ۵-۲. عقل

در اینجا، یک سؤال اساسی مطرح می‌شود و آن اینکه چرا ما از حرکت، تصویر سینمایی - یعنی: مجموعه‌ای از سکونها - می‌آوریم؟ چرا زمان را همانگونه که هست - یعنی: بعنوان یک کیفیت و یک امتداد پیتامیز - درک نمی‌کنیم؟ در اینجا است که اندیشه زیربنایی فلسفه برگسن مطرح می‌شود و آن اینکه عقل، اساساً برای شناخت

۳۳. هنری برگسن، تحوّل خلاق، ترجمه علی قلی بیانی، چاپ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۳۷.

۳۴. همو، پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، ص ۲۱۱.

۳۵. همو، تحوّل خلاق، ص ۳۴۹.

حقایق در اختیار ما قرار نگرفته بلکه برای آن به ما داده شده است که زندگی کنیم، به حیات خود ادامه دهیم و طبیعت را مستخر خود سازیم. در اینجا جای این سؤال از آقای برگسن هست که همین مطلب را که «جهان دارای پویایی و بی‌قراری است» کدام نیروی درک‌کننده‌ای جز عقل، درک می‌کند؟!

از نظر برگسن، عقل در انسان کارکردی نظیر غریزه در حیوان دارد. چرا طبیعت، غریزه را در حیوان قرار داده است؟ زیرا اگر غریزه نبود، حیوان از بین می‌رفت و نمی‌توانست زنده بماند. درست بهمین دلیل، طبیعت به انسان نیز عقل داده است. پس عقل برای تدبیر معاش است، نه برای درک حقایق و علم به کنه اشیاء، و چون عقل در اصل، برای تدبیر معاش و یافتن قدرت بر ساختن آلات و ابزار بوده و در این باب، سر و کارش با ماده و اشیاء جسمانی است و جسم دارای ابعاد می‌باشد، مهمترین چیزی که عقل باید متوجه آن گردد کمیت - یعنی: مقدار و شماره - است. بهمین دلیل، قوه عقلی انسان یکسره مشغول به مسئله کمیت و انواع و ویژگیهای آن شده، و در واقع، به کیفیات نیز از منظر کمیات نظر افکنده است.

از سوی دیگر، عقل برای آنکه بتواند در طبیعت تصرف کند، باید اشیاء را ثابت و باقی فرض نماید، وگرنه هرگونه قانون و پیشبینی درباره آن غیر ممکن خواهد بود. اگر عالم طبیعت را یک سیلان محض و یک جریان ممتد بدون هیچ ثبات و بقایی فهم کنیم، نوع واحد و فرد باقی در کار نخواهد بود تا درباره آن به گفت‌وگو بنشینیم و از احوال و احکام و آثار و خصوصیات آن بحث کنیم؛ تا بخواهیم آن را بشناسیم، آن چیز، بدل به چیز دیگری با احکام دیگری شده است.

این دیدگاه را می‌توان با دیدگاه حکمت متعالیه درباره حرکت جوهری عالم ماده مقایسه نمود. بر اساس این دیدگاه و با توجه به اصالت وجود، عالم ماده یک جریان ممتد و یک نهاد ناآرام، پویا و گذراست که البته ما از نقاطی از آن، «ماهیت» را انتزاع می‌کنیم. «ماهیت» چیزی نیست جز یک انتزاع ذهنی که از مقاطع حرکت و حدود فرضی حرکت بدست می‌آید. براساس این دیدگاه،

«صورت‌های جوهری، که یکی پس از دیگری بر روی ماده می‌آید، در حقیقت، یک صورت جوهری واحد و گذراست که بر ماده جاری می‌گردد و موضوعش همان ماده است که توسط صورتی از صورت‌های جوهری قوام می‌یابد و پابرجا نگه داشته می‌شود و این صورت جوهری واحد و گذرا بگونه‌ای است که ما از هر یک از حدود آن، مفهوم خاصی غیر از آنچه از حدود دیگر بدست می‌آید، انتزاع می‌کنیم و آن را «ماهیت نوهی» می‌نامیم که با دیگر ماهیت در آثارش تفاوت دارد».<sup>۳۶</sup>

پس ماهیت را ذهن می‌سازد و در ذهن تصویر می‌شود و در خارج، نشانی از آن نیست. اما چرا ذهن این وجود ناآرام را بصورت ماهیات و طبایع باقی و پایدار مشاهده می‌کند؟

پاسخ برگسن آنستکه چون در غیر اینصورت، نمی‌تواند آن را ظابطه‌مند و قانونمند کند، در آن تصرف نماید و از آن ابزار بسازد.

#### ۶ - ۲. خطای اندیشه‌سوز بشر

بزرگترین اشتباه در تاریخ اندیشه بشر از همینجا ناشی شده است. عقل، که برای ابزارسازی است، گمان شده که ابزاری است برای شناخت جهان و معرفت به واقعیت؛ «ما یک فرایندی را که برای عمل درست شده است به افق تأمل عمیق، نقل می‌کنیم».<sup>۳۷</sup> بعقیده برگسن، آنچه را ما داریم برحسب آنچه مایلیم بدست آوریم بیان می‌کنیم و این چیزی است که در قلمرو عمل کاملاً مجاز است ولی ما ناخواسته این سبک سخن گفتن و اندیشیدن را هنگامی که درباره طبیعت اشیاء - قطع نظر از نفعی که برای ما دارند - در تأمل عمیق هستیم نگه می‌داریم.

نمونه‌ای از این خطا موجب پیدایش مفهوم دروغین «عدم» در ذهن بشر شده است. در این شکی نیست که «عدم» یکی از اصلیت‌ترین مفاهیم اندیشه بشر است. اما بعقیده برگسن، مفهوم عدم، مفهومی دروغین و کاذب است؛ لفظی است بیمعنا؛ در واقع، یک کلمه است و نه یک معنا: مانند «دایره مربع» که هیچگونه تصور صحیح و

۳۶. برتراند راسل، پیشین، ص ۱۰۹۷.

۳۷. سید محمدحسین طباطبایی، نهاية الحکمة، ترجمه و شرح علی شیروانی، چاپ پنجم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۶۳.

پیگیری می‌کند، نه خلأ یافت می‌شود، نه عدم - حتی عدم نسبی و جزئی - و نه سلبی ممکن است. چنین اندیشه‌ای توالی حالاتی را نسبت به حالات دیگر و اشیائی را نسبت به اشیاء دیگر می‌بیند. باید این روح را به حافظه و بویژه به میل تمديد به گذشته مجهز کنیم و به او قوه تفکیک و تشخیص بدهیم؛ او دیگر تنها به حال و واقعیتی که در گذر است توجه نمی‌کند؛ او این گذر را مانند یک دگرگونی، در نتیجه مثل یک تباین میان آنچه بود و آنچه هست، به تصور می‌آورد و چون اختلاف ذاتی میان «گذشته‌ای که به یاد می‌آورد»، و «گذشته‌ای که تخیل می‌کند» نیست بزودی خود را تا تصور ممکن - بطور کلی - بالا می‌برد.

### \* برگسن با تحلیل مفصلی از مفهوم

«عدم»، نشان می‌دهد که خلأ و عدمی که از آن سخن می‌گوییم، در واقع، جز غیبت شیء معین که ابتدا در جایی بوده و اکنون در جای دیگری است، نمی‌باشد و از این حیث که دیگر در جای خود نیست، گویی خلأ خود را بجای خویش می‌گذارد.

او بدینگونه، خود را بسوی نفی پیش می‌برد: از منظر او، مفهوم «انعدام» یک مفهوم ناب نیست، مستلزم آنستکه اندوه گذشته داشته باشند یا آنرا در خود دریغ دارند، وقتی که دلیلی برای باقی ماندن داشته باشند.<sup>۳۸</sup>

از اینجا معلوم می‌شود که کلیه مسائلی که درباره مفهوم «عدم مطلق» طرح شده مسائلی دروغین است. چرا هستی بجای نیستی است؟ چرا موجود سیال و پویا نمی‌تواند قایم به خود باشد؟ بعقیده برگسن، یک واقعیت که به خود کافی باشد، ضرورت ندارد که واقعیتی غیر از «دیرند» باشد. آری، اگر از مفهوم «عدم» برای رسیدن به مفهوم «وجود» بگذرند وجودی که به آن می‌رسند یک

درستی از آن در ذهن راه نمی‌یابد. مفهوم «عدم مطلق» نیز از همین قبیل است. می‌گوید: «هستی در نظر من مانند پیروزی بر نیستی می‌نماید. با خود می‌گویم که ممکن است، که حتی باید، هیچ نباشد و آنگاه شگفتم که چیزی هست».<sup>۳۸</sup> برگسن با تحلیل مفصلی از مفهوم «عدم»، نشان می‌دهد که خلأ و عدمی که از آن سخن می‌گوییم، در واقع، جز غیبت شیء معین که ابتدا در جایی بوده و اکنون در جای دیگری است، نمی‌باشد و از این حیث که دیگر در جای خود نیست، گویی خلأ خود را بجای خویش می‌گذارد.

موجودی که حافظه و پیشبینی نداشته باشد هرگز کلمات «خلأ» یا «عدم» را بر زبان نخواهد آورد، او فقط آنچه را که هست و آنچه را که درک می‌کند بیان خواهد کرد. اما آنچه هست و آنچه درک می‌کند حضور یک چیز یا چیز دیگر است؛ هرگز غیبت هیچ چیز وجود ندارد. اصلاً غیبت، جز برای موجودی که قادر به یادآوری و انتظار است وجود ندارد، او چیزی را به یاد می‌آورد و شاید انتظار دیدار دوباره آن را داشته باشد، اما چیز دیگری را می‌یابد. او وقتی می‌گوید: «آن شیء آنجا نیست»، در واقع، ناامیدی و انتظار خود را بیان می‌کند. آنچه انسان در حقیقت درک می‌نماید و اثباتاً می‌تواند درباره آن تفکر کند حضور شیء سابق در جای تازه یا حضور شیء تازه در جای قدیم است. سایر چیزهایی که نفیاً با کمک کلماتی مانند «عدم» یا «خلأ» بیان می‌کند، آن اندازه که هیچان است، اندیشه نیست. درست تر بگوییم: رنگ آمیزی هیچانی اندیشه است.<sup>۳۹</sup>

برگسن می‌گوید: «هوشی که جز هوش نباشد، نه دریغی داشته باشد، نه امیدی، و حرکات خود را روی حرکات چیزی که به آن مشغول است تنظیم کند، خلأی یا غیبتی را، حتی به ذهن نمی‌آورد».<sup>۴۰</sup> در اینجا، مجال پرداختن به همه آنچه برگسن در اینباره به تفصیل بیان کرده، نیست؛ غرض تنها ارائه نمونه‌ای است از نحوه تفکر او و اینکه بعقیده او، چگونه تسری دادن مفاهیمی که در مقام عمل بکار می‌آید و بلکه تکوّن می‌یابد به ساحت اندیشه عمیق درباره حقیقت عالم، انسان را دچار خطا می‌کند.

بعقیده او، برای فکری که صاف و ساده رشته تجربه را

۳۸. هنری برگسن، پیشین، ص ۳۵۰ و ۳۵۱.

۳۹. همان، ص ۳۶۰. ۴۰. همان، ص ۳۶۱.

۴۱. همان، ص ۳۷۴.

ذات منطقی یا ریاضی و لذا، ورای زمان است. در نتیجه، یک نحوه درک ساکن تحمیل می‌گردد: چنین می‌نماید که همه چیز در یک وهله، در ابدیت موجود است. ولی باید عادت نماییم که بیواسطه درباره وجود فکر کنیم و بدون آنکه نخست به شیخ عدم روی آوریم، باید سعی کنیم که دیدن برای دیدن باشد، نه برای عمل؛ آنگاه مطلق در نزدیک ما هویدا می‌شود و تا حدودی، حتی در خود ما.

۷-۲. شهود

چنانکه بیان شد، عقل ابزار عمل است، نه وسیله شناخت واقع. می‌پرسیم: از چه راهی باید حقیقت را آنگونه که هست، شناخت؟ پاسخ برگسن آنستکه از راه شهود و درون‌بینی. در واقع، فلسفه صحیح فلسفه‌ای است که بر شهود مبتنی باشد. با شهود است که انسان حقیقت دیرند را، که همان حقیقت مطلق است، درمی‌یابد. باید در نفس و احوال نفس نیک تأمل کرد تا حقیقت را آنگونه که هست، دریافت. وقتی در درون خود تأمل می‌کنیم، «مطلق بسیار نزدیک به ما هویدا می‌شود و تا حدودی در ما. مطلق ذاتاً ورای نهاد است و نه ریاضی یا منطقی. او با ما زندگی می‌کند مانند ما، اما بجهاتی، بینهایت پرمایه‌تر و گردآمده‌تر روی خود بقا دارد».<sup>۴۲</sup>

از اینجا، اشتباه فاحش راسل هویدا می‌شود. راسل در تقسیم‌بندی مکاتب فلسفی، فلسفه برگسن را در کنار فلسفه عملگرایی پراگماتیسم قرار داده و جزء فلسفه‌های عملی بشمار آورده است و در وصف آن می‌گوید:

فلسفه عملی فلسفه‌ای است که عمل را والاترین خوبی می‌داند و سعادت را معلول توفیق در عمل، و معرفت را فقط ابزاری برای فعالیت توفیق‌آمیز در نظر می‌گیرد ... در ظهور این نوع فلسفه، ما می‌توانیم مانند خود برگسن، طغیان انسان عملی جدید را بر ضد حجیت یونان و بالاخص افلاطون، ملاحظه کنیم.<sup>۴۳</sup>

چنانکه گفته شد، برگسن تأکید دارد که دیدن و شناختن باید برای دیدن باشد، نه برای عمل و باید از شناختی که وسیله عمل است پرهیز شود تا به فهم درست حقیقت نائل آمد. آیا می‌توان فلسفه‌ای را که بر این پایه استوار است، با فلسفه عملگرایی، که حقیقت را همان

مفید بودن در مقام عمل می‌داند؟ در یک ردیف قرار داد و نام هر دو را «فلسفه عملی» نهاد، شاید نکته‌ای که موجب خطای راسل شده تأکید برگسن بر فهم ابزارگونه عقل در رویارویی با جهان خارج است و اینکه عقل اساساً بگونه‌ای حقایق را درک می‌کند که بتواند از آنها استفاده عملی ببرد. اما نباید از این نکته غفلت کرد که درست بهمین دلیل است که برگسن اعتماد بر عقل را در شناخت واقع، گمراه‌کننده می‌خواند و در برابر شناخت عقلانی، شناخت مبتنی بر شهود را ارائه می‌دهد.

بعقیده برگسن، کسانی که می‌خواهند حقایق را بوسیله تعقل منطقی و بدون درون‌بینی ادراک کنند، همان اشتباه دانشمندان طبیعی قدیم را مرتکب شده‌اند که می‌خواستند بدلیل و برهان و بدون تجربه و مشاهده خواص جسم، حقایق مادی را دریابند. همچنانکه علوم طبیعی بوسیله تجربه و مشاهده به مرحله تحقیقی رسیده، فلسفه نیز بوسیله درون‌بینی، که برآستی تجربه و مشاهده است، به این مرحله خواهد رسید. تاکنون فیلسوفان غالباً کار اهل علوم و فنون را کرده‌اند؛ یعنی بجای اینکه به درون حقیقت بروند، گرداگرد آن چرخیده‌اند.

۸-۲. نفس و کثرت حالات وجدان

در نظر برگسن، راه صحیح شناخت واقع، درون‌بینی معرفی شد. اکنون باید ببینیم که این درون‌بینی چه شناختی از نفس و حالات آن ارائه می‌دهد. گرچه برگسن در کتاب اول خود، به این موضوع پرداخته است، اما در کتاب تحول خلایق، تصویر روشنتر و گویاتری ارائه می‌دهد. لذا، این کتاب جای استفاده بیشتری دارد.

خلاصه مطلب آنستکه هیچ انفعالی یا نمایش ذهنی یا خواهشی نیست که در هر لحظه دگرگون نشود. حالت روح من درحالیکه روی جاده زمان به پیش می‌رود پیوسته از دیرندی که جمع می‌کند پرجمتر می‌شود؛ می‌توان گفت: مانند گلوله‌ای برفی است که در برف بغلتد. اما بسادگی می‌توان پذیرفت که این دگرگونی مستمر تنها هنگامی مورد توجه ما قرار می‌گیرد که باندازه کافی بزرگ شود، برای اینکه به بدن ما وضع تازه‌ای را القا کند و به توجه ما راستای جدیدی بدهد؛ در این لحظه دقیق، می‌فهمیم که

۴۳. همان، ص ۳۷۸.

۴۲. همان، ص ۳۷۸.

حال ما تغییر کرده است. اما واقع مطلب آنستکه علی‌الدوام در تغییر بوده‌ایم و نفس حالت، همان دگرگونی است.<sup>۴۴</sup>

توجه سطحی و ظاهری چنین می‌نمایند که ما یک «من» ثابت، بیشکل و بیتفاوت داریم که روی آن، حالات روانی رژه می‌رود حالتی که همچون دژاتی مستقل و جدای از یکدیگر قرار گرفته‌اند. این دیدگاهی فریبنده است. برآستی، اگر این «من» بیرنگ پیوسته بسبب آنچه آنرا می‌پوشاند رنگین است، برای ما در بی‌تعینی‌اش، چنانست که گویی وجود نداشته. ولی ما دقیقاً جز آنچه را رنگین است - یعنی: حالات روانی - درک نمی‌کنیم. در حقیقت، این «متن» واقعی نیست، برای وجدان ما یک نشانه ساده است بمنظور اینکه پیوسته و یژگی مصنوعی این عمل را به یادآورد. اگر هستی ما مرکب از حالات جدایی بود که یک «من» بیدرد بایستی آن را ترکیب کند، برای ما دیرندی وجود نداشت؛ زیرا نفسی که دگرگون نشود دیرند ندارد. این تفسیر از نفس متناسب است با همان تصویر فضایی از زمان و اینکه زمان، مجموعه‌ای از نقاط، و حرکت، سلسله‌ای از سکون‌هاست.

اما دیرند ما عبارت از لحظه‌ای که جانشین لحظه‌ای شود نیست. در این صورت، هرگز [زمانی] جز اکنون وجود نداشت؛ امتداد گذشته در اکنون نبود، تحول نبود، دیرند عینی نبود. دیرند، ترقی پیوسته گذشته است که آینده را می‌جود و درحالیکه پیش می‌رود، فریه می‌شود.<sup>۴۵</sup>

نفس و حالات وجدان یک حقیقت جمعی را تشکیل می‌دهد؛ نه کثیر است و نه متعدد؛ وحدت محض است؛ امری واحد است که «آن» به «آن» بر آن افزوده می‌شود. «بدینگونه، شخصیت ما پیوسته می‌روید، بزرگ می‌شود و می‌رسد».<sup>۴۶</sup> ما تراکم تاریخی از گذشته خود هستیم.<sup>۴۷</sup> می‌توان این اختلاف نظر را در قلمرو فلسفه اسلامی، میان دیدگاه حکمت متعالیه و دیدگاه ابن‌سینا درباره نفس و اتحاد آن با علوم و ادراکات خود مشاهده کرد. بعقیده بوعلی‌سینا، نسبت نفس به علوم و ادراکات، نسبت جوهر به عرض است. نفس همچون لوحی است که خطوط و تصاویر بر آن ترسیم می‌شود، بی‌آنکه حقیقت آن را

دگرگون کند. در این دیدگاه، نفس همواره ثابت و یکنواخت است، قبض و بسط در آن راه ندارد و هر چه تحول و دگرگونی است در مرتبه اعراض است که بیرون از نفس می‌باشد، اگرچه برای نفس و قایم به آن است. این دیدگاه توسط صدرالمتهلین(ره) نقد شد. بعقیده ملاصدرا(ره)، نفس با صور ادراکی خود متحد می‌گردد و هنگام ادراک، شیء، همان مدرک می‌گردد. مسئله صیوروت و شدن در نفس مطرح است. او بر بوعلی می‌تازد که لازمه این نظر آنستکه نفس انسان در زمانی که کودک بوده با زمانی که فیلسوفی خبیر شده یکسان بوده و تفاوتی در آن حاصل نشده باشد و نیز نفس انسانهای ساده و ثله با نفس انبیاء و اولیاء<sup>علیهم‌السلام</sup> فرقی نداشته و تفاوت آنها تنها در مقام اعراض باشد. بر اساس دیدگاه صدرالمتهلین(ره)، انسان، جنسی است که تحت آن، انواع بسیاری مندرج می‌گردد؛ انواعی که در اثر کسب علوم و ملکات و خُلق و خورهای مختلف، تعینات متفاوتی یافته است. همچنین دیدگاه انسانشناسانه برگسن از جهتی با دیدگاه اصالت وجودیها (اگزستانسیالیستها) قرابت بسیار دارد که در این گفتار کوتاه، مجال پرداختن به آن نیست.

#### ۹ - ۲. اختیار

برگسن در ادامه بحث از نفس و حقیقت آن، به مسئله «اختیار» می‌پردازد و اینهمه در واقع، مقدمه‌ای برای همین بحث است. حقیقت آنستکه شبهه جبر در اعمال انسان مبتنی بر قانون علیت و معلولیت و تسری آن بر نفس و حالات آن است. گمان شده که حالات نفسانی تابع قانون علیت است و در شرایط مساوی، بالضروره آثار و افعال یکسان از آن بروز و ظهور می‌کند. پر واضح است که در اینصورت، اراده نیز بمثابة یک اثر، معلول علل و عوامل خاص خویش است و هرگاه آن علل تکرار شود همان اراده به منصفه ظهور می‌رسد. اما تمام مطلب آنستکه چیزی که دیرند دارند تابع قانون علی و معلولی نیست. ضرورت علی و معلولی در جایی است که دیرند وجود نداشته باشد.

۴۴. برتراند راسل، پیشین، ج ۲، ص ۱۰۸۱.

۴۵. هنری برگسن، پیشین، ص ۲۶.

۴۶. همان، ص ۲۹. ۴۷. همان، ص ۳۱.

می‌گوید: «هر چه در اعلام تعیین ضروری رابطه علی بیشتر تأکید کنیم، بهمین جهت، در اینباره که اشیاء مانند ما، درون زیست نیستند، بیشتر تأکید می‌کنیم».<sup>۴۸</sup> شکلگیری پیشین آینده در اکنون بصورت ریاضی، بسبب نوعی طرز درک از دیرند، که مانوس با ذوق عوام است، باسانی قابل درک می‌باشد. در این طرز درک، دیرند نفس همچون زمان نجومی است که ظرف صرف است و قدرت هیچ تصرفی ندارد. در این زمان، «اکنون» نتیجه قهری و ضروری «گذشته» است. اما اگر فهم صحیحی از واقعیت بدست آوریم، خلاقیت و آفرینش را ویژگی دیرند راستین می‌یابیم.

از دید او «لحظات حیات ما ساخته دست ماست... و ما پیوسته خود را می‌آفرینیم».<sup>۴۹</sup> این خلاقیت و آفرینشگری همانگونه که دیدگاه ماشینی را در توجیه تکامل ابطال می‌کند، دیدگاه علت غایی را نیز ناصواب می‌شمارد. نفس نه برآیند نیروهای وارد بر آن است و نه مقهور غایتی که او را به سوی خویش می‌کشاند.

البته بعقیده برگسن، انسان همیشه و همه‌جا آزاد نیست، بلکه تنها در صورتی آزاد است که افعال او از تمام شخصیت او برخاسته باشد؛ وقتی که فعل، مبین تمام شخصیت فرد است؛ هنگامی که با شخصیت او رابطه‌ای چونان رابطه هنر با هنرمند داشته باشد.<sup>۵۰</sup> اما اگر فعل برآمده از حالتی سطحی در انسان باشد، تحریک یا میل یا انفعالی که تنها در ظاهر آدمی صورت گرفته و به جان او و دیرند راستین وی رسوخ نکرده است، اثر و نشانی از اختیار در او نخواهد بود.

در واقع، می‌توان گفت که هر یک از ما دو «من» متفاوت داریم: یکی مانند تصویر خارجی و دیگری نمایش فضایی و -گویی - اجتماعی آن است. ما به اولی بمدد یک تفکر عمیق می‌رسیم؛ تفکری که حالات درونی ما را مانند موجوداتی زنده، همیشه در راه تشکّل، مانند حالات اندازه‌ناپذیر، که در یکدیگر نفوذ دارند، به ادراک یقینی ما می‌رساند؛ حالاتی که پیاپی آمدن آنها در دیرند، هیچ وجه مشترکی با مجاورت در فضای همگن ندارد. ولی لحظاتی که در آن، ما خود را بدینسان باز می‌شناسیم کمیابند و از اینجاست که ما بندرت، آزادیم. در بیشتر

اوقات، ما بیرون از خود زندگی می‌کنیم، و از خود جز شبیحی بیرنگ و سایه‌ای که دیرند ناب در فضای همگن انداخته است، درک نمی‌کنیم. لذا، زندگانی ما بیشتر در فضا گسترده است تا در زمان، ما بیشتر برای جهان بیرون زنده‌ایم تا برای خودمان، ما بیشتر بکارافتاده هستیم تا کارکننده. عمل به اختیار، تصرف دوباره خویش و استقرار مجدد در دیرند محض است.<sup>۵۱</sup>

### نتیجه

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت:

الف: برخلاف افلاطون و پیروانش که معتقد بودند واقعیت پنهان در پس دنیای ظواهر، بیزمان و بیتغییر است، ملاصدرا و برگسن هر دو معتقد بودند واقعیت متافیزیکی و نهایی را باید در آن چیزی یافت که پیوسته در تغییر است. از نظر ملاصدرا، حقیقت نهفته در پس همه ظواهر و پدیده‌های عالم ماده، وجودی است سیال و پیوسته در حال آیند و روند، وجودی که مدام در حال حرکت و تجدد و نوشدن است.

ب: برخلاف سنت رایج فلسفی که راه دستیابی به واقعیت نهایی پنهان در پس ادراک حسی را عقل و تفکر می‌داند، از نظر ملاصدرا و برگسن راه رسیدن به آن واقعیت شهود است. در واقع بعقیده ایشان راه دستیابی به واقعیت نهایی پنهان در پس ادراک حسی از طریق شهود (شهود حقیقت وجود در نظر ملاصدرا، و شهود حالات وجدان در نظر برگسن، که حاصل آن بوجهی همان معرفت نفس است و همه‌جا مورد تأکید ملاصدراست) میسر است.

ج: از نظر هر دو فیلسوف واقعیت زمان و حرکت پیوندی ناگسستنی باهم دارند، و در واقع یک چیزند که در تحلیل ذهن دو مفهوم از آن انتزاع می‌شود.

\* \* \*

۴۸. همان.

۴۹. هنری برگسن، پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، پیشین، ص ۱۹۳.

۵۰. همو، تحوّل خلاق، پیشین، ص ۳۲.

۵۱. همو، پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، پیشین، ص ۱۶۰.