

بررسی تطبیقی رابطه نفس و بدن در نظام فلسفی ملاصدرا و برگسون

* علی پیری

** فرمان ایسماعیلوف

چکیده

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فیلسوفان و متفکران از دیرباز تاکنون بحث از نفس و چگونگی رابطه آن با بدن بوده است. ملاصدرا و هنری برگسون به عنوان فیلسوفانی از دو سنت متفاوت در تلقی خود از رابطه نفس و بدن، افقی تازه گشوده و راهی نو آغازیده‌اند، به گونه‌ای که هر دو فیلسوف نگاهی وحدت‌انگارانه به رابطه نفس و بدن دارند. همچنین هر دوی ایشان قائل به تمایز واقعی میان نفس و بدن نیستند، چنانکه ملاصدرا نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌نامد، و برگسون نیز روح یا نفس را سیر صعودی و ماده و حافظه را سیر نزولی تحول خلاق انسان می‌داند. در این نوشتار، پس از تبیین دیدگاه این دو فیلسوف، سعی شده تا میان این دو دیدگاه، الفتی ایجاد و روزنه‌ای برای تطبیق و مقارنه گشوده گردد.

کلید واژه‌ها: حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء، شهود، دیرند.

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه دولتی باکو

** استاد دانشگاه دولتی باکو

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۸/۲۱

مقدمه

آناکساگوراس، واژه‌های پسوخته و نووس را برای روح به کار برده است، اما تصور نفس «نخستین بار در فلسفه افلاطون صراحت می‌یابد (وال، ۱۳۷۰، ص ۷۳۳). از نظر افلاطون، نفس مانند محبوس در زندان تن یا بدن مانند گوری برای نفس است و نفس، قدیم و روحانی است. ابن‌سینا با این دیدگاه به شدت مخالفت کرده و معتقد است که نفس همانند بدن حادث است و در واقع با حدوث بدن حادث می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۰۸). ارسطو نیز معتقد است که نفس صورت اول است برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۱۱-۱۲) وی قائل به تلازم و اتحاد نفس و بدن می‌باشد: «نفس و بدن را باید دو جنبه از وجود واحد دانست و نمی‌توان به جدایی آن دو از یکدیگر قائل بود» (داودی، ۱۳۴۹، ص ۱۰۹). البته وی با اینکه نفس را صورت بدن و ملازم با آن می‌داند، معتقد است که نفس، مستقل از بدن و متقابل با آن است؛ زیرا صورت، علت غایی و به معنایی علت فاعلی نسبت به شیء است؛ یعنی مبدئی است که شیء را می‌سازد، و حال آنکه ماده مبدئی است که این شیء در آن معین می‌گردد؛ بنابراین مبدأ سازنده و پذیرنده را نمی‌توان یک چیز دانست، پس نفس نسبت به بدن، اصیل و مستقل است؛ همانطور که هر صورتی نسبت به ماده خود چنین است (شجاری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۸). زنون نیز معتقد بود که «جهان یک سپهر کامل است که در فضای خالی شناور و به واسطه نفس خود، لوگوس یا عقل جهانی، زنده و جاندار است» (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۵۱). افلوپتین نیز انسان را مرکب از نفس و بدن می‌دانست، از دیدگاه وی بدن نیز مرکب است از عناصر اربعه و هریک از این عناصر مرکب است از ماده و صورت (شجاری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹).

بنابراین از نظر تاریخ فلسفه، دو نظریه معروف درباره نفس وجود داشته است. افلاطون و عده بسیاری از فلاسفه باستانی به ثنویت اعتقاد داشتند و می‌گفتند که نفس یا روح، جوهری است قدیم که پیش از بدن موجود بوده و پس از آماده شدن بدن به آن ملحق می‌گردد و پس از ضعف و مرگ بدن به جای دیگر برمی‌گردد. نظریه دوم که نظریه ارسطو است: رابطه روح و بدن را از نوع علاقه صورت و ماده می‌داند. نظریه دکارت نیز در این باب «شباهت به نظریه افلاطون دارد» (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۵۴).

ابن‌سینا به عنوان پیرو ارسطو در عالم شرق، نظر ارسطو را با فلاسفه اسکندرانی و نوافلاطونی تلفیق کرد (نصر، ۱۳۸۲، ص ۲۷۴)، وی برخلاف ارسطو به ثنویت جوهر نفس و بدن معتقد بود. از

نقطه نظر ابن‌سینا رابطه نفس به بدن همچون رابطه مرغ به آشیانه (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۸۶) می‌باشد. سهروردی نیز دو دیدگاه در مورد نفس و بدن دارد: گاهی آنها را دو حقیقت متفاوت می‌داند و گاهی جنبه‌های متفاوت از یک حقیقت. این دو نظریه بدین ترتیب قابل جمع‌اند که وقتی از پایین نگاه می‌کنیم، نفس و بدن دو حقیقت متفاوت‌اند؛ زیرا مرتبه پایین‌تر که بدن متعلق بدان است شامل مرتبه بالاتر که مقوله نفس بدان تعلق دارد، نیست. زمانی که از بالا به همین سلسله مراتب نگاه شود مسئله نفس - بدن کم‌رنگ می‌شود؛ زیرا بدن محاط در نفسی است که طبیعت آن فقط نوری شدیدتر از بدن است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۰-۱۶۵)

می‌توان به اختصار بیان نمود که معضل رابطه نفس و بدن به سبب تفسیر خاصی از «اصل سنخیت علت و معلول» می‌باشد. مطابق اصل سنخیت میان علت و معلول، باید نوعی مناسبت و ارتباط خاص میان هر علتی و معلول آن وجود داشته باشد و همین مناسبت و ارتباط است که از آن به «سنخیت» علت و معلول تعبیر می‌شود. دو تفسیر برای معنای دقیق این سنخیت مطرح شده است: تفسیر اول اینکه «سنخیت» نوعی «مشابهت» میان علت و معلول است و مثلاً گفته می‌شود «گندم از گندم برآید، جو ز جو» (افضلی، ۱۳۸۶، ص ۴۶). در تفسیر دوم سنخیت علت و معلول، به معنای مماثلت نوعی یا جنسی میان علت و معلول نیست بلکه به این معناست که علت، باید کمالات معلول را در مرتبه بالاتری داشته باشد (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۶۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، درس ۳۶).

ملاصدرا و نحوه تعلق رابطه نفس و بدن

از دیدگاه ملاصدرا نفس یا ذهن، وجود عقلی بسیط و یکی از صور در علم الهی است (شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۴۲۸). به نظر وی، نفس جوهری مستقل است که نخست به صورت جسم ظاهر می‌گردد و آنگاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵۹). ایشان بر این عقیده است که نفس در آغاز پیدایش خود، صورتی است مادی و به تعبیر خود او «لا شیء محض» است (همان، ج ۸، ص ۳۸۳)؛ یعنی فاقد مرتبه فعلیت و وحدت است. به عبارت دیگر در آخرین مرحله جسمانیت و اولین مرحله روحانیت قرار دارد. بدین صورت که نه جسم محض و نه روح محض است، بلکه تنها

کمال جسم و قوه روح است که در نهایت به مجرد می‌رسد و از جسم بی‌نیاز می‌شود: «نفس انسانی از لحاظ حدوث و تصرف مادی است، تصرف او در اجسام مادی است و تعقل ذات خود و ذات جاعل خود در او روحانی است» (همان، ص ۴۰۲). تلقی وی از ماده تا حدی ارسطویی است که آن را بر اساس حکمت متعالیه خود اصلاح کرده است. از نظر او ماده چیزی کدر و پایین‌ترین مرتبه وجود الهی است و اگرچه دارای بهره‌ای از وجود است اما آن بهره اندک است. بنابراین ماده بر حسب بهره ضعیفی که از وجود دارد، دارای نوعی آگاهی است (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۶۵). لذا ماده چیزی بی‌جان و منفعلی نیست، بلکه دارای شعور می‌باشد.

صدرالمتألهین همچون فلاسفه دیگر، تأثیر مستقیم و بدون واسطه نفس مجرد بر بدن مادی را ناممکن می‌شمارد. ایشان بیان می‌کند که هم عالم مجردات و هم عالم مادیات از مراتب وجود هستند. در عالم مادیات، لطافت و عدم لطافت نشانگر مراتب وجود به لحاظ شدت و ضعف است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که تنها وجود مادی لطیف می‌تواند متعلق جوهر نفسانی مجرد باشد. واسطه‌ای که ملاصدرا میان بدن و نفس قائل می‌شود، جوهر لطیفی است که آن را «روح بخاری» می‌نامد. به نظر وی، واسطه میان هر دو جوهر، یعنی بدن و نفس، از حالت وسط برخوردار است، یعنی نیمه مجرد و نیمه مادی (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۷۷-۷۴). او همچون فخر رازی و شیخ‌الرئیس معتقد است که روح بخاری از اجزای لطیف و بخاری اخلاط حاصل می‌شود، حال آنکه اجزای بدن از اجزای غلیظ اخلاط تحقق می‌یابد. البته، ملاصدرا به سه روح معتقد است که از حیث رقت و لطافت، در سه مرتبه قرار می‌گیرند. او لطیف‌ترین اجزای اخلاط را روح نفسانی مغزی می‌داند که پس از آن، روح حیوانی قلبی و در نهایت، روح طبیعی کبدی قرار دارند (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳). ملاصدرا نفس انسان را ایستا و دارای فقط یک درجه از وجود نمی‌داند که بی‌حرکت و غیرقابل تغییر باشد، بلکه آن را دارای رشد و حرکتی در جوهر و ذات خود می‌داند که روز به روز کامل‌تر می‌شود (الشیرازی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۴۴۵). از نظر ملاصدرا وجود نفس در عالم عقل، خالص و بدون پوشش است. اما کمالاتی برای او متصور است که دست‌یابی به آنها برای او جز از طریق تنزل به بدن مادی و کاربرد اندام‌های بدن ممکن نیست (همان، ص ۳۴۶). ملاصدرا می‌گوید چنین امری محال است از اتحاد صورتی عقلی و غیرجمادی با ماده جسمانی بدون وساطت کمال و تغییر تدریجی ماده حاصل شود، از این رو،

نفس در آغاز خلقت دنیوی خود از لحاظ وجود، جسمانی و در سطح بدن است (همان، ج ۳، ص ۳۵۸)، اما قابلیت این را دارد که به صورت صور عقلی درآید، حال آنکه بدن چنین قابلیتی ندارد (همان، ج ۹، ص ۲۳۱). به نظر وی، نفس صورت بدن می‌باشد و لذا ترکیب نفس و بدن از نظر وی ترکیب اتحادی است (الشیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۹۳).

در نظر ملاصدرا نفس با بدن حادث می‌شود؛ و این بر مبنای حرکت جوهری معنا می‌یابد، به این شکل که بدن طی حرکت جوهری دارای نفس می‌شود و نفس از دل آن برمی‌آید (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶). نقد ملاصدرا بر حکمای مشاء این است که تعریف آنان نفس را داخل در مقوله اضافه کرده است؛ لذا صورت و یا کمال نفس برای بدن لاحق و عارض به وجود نفس است و نه عین وجود نفس؛ و از همین جاست که ثنویت نفس و بدن پیش می‌آید. ملاصدرا اضافه نفس به بدن را ذاتی نفس می‌داند (غفاری، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰). وی بزرگ‌ترین اشتباه فلاسفه را در مورد نفس این می‌داند که آنان مقام معلومی برای نفس قائل شده و نفس را امری ایستا می‌دانند که از ابتدای پیدایش تا پایان یکسان و یکنواخت بوده و دچار تحول و تشنات گوناگون نمی‌گردد (الشیرازی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۴۷-۲۴۳). استاد جوادی آملی در این زمینه می‌نگارد: در حرکت جوهری کون و فساد نیست، بلکه لبس بعد از لبس است و به همین دلیل، شیء نخست با شیء دوم متحد هستند و شیء اولی در این اتحاد نابود نمی‌شود بلکه تنها نقص خود را از دست می‌دهد و نقص یک وصف سلبی است که او را رها می‌کند و با رها کردن نقص، بدون آنکه هویت خود را که هستی اوست، از دست بدهد با کمال بعدی جمع می‌شود و همراه با آن کمال یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، بخش ۲، ج ۲، ص ۱۲۴).

ملاصدرا درباره ارتباط میان نفس و بدن می‌گوید:

ارتباط میان نفس و بدن به صورت ملازمت است. البته نه همچون همراهی دو امر اضافی و نه همراهی دو معلول یک علت در وجود که میان آنها ارتباط و وابستگی نیست، بلکه همچون همراهی دو شیئی که به نحوی ملازم یکدیگرند همچون ماده و صورت ... به طوری که هریک نیازمند دیگری است، بدون آنکه دور لازم آید که محال است؛ بنابراین بدن نیازمند همه نفس و نه جزیی از آن است و نیاز نفس به بدن نه از حیث حقیقت مطلق عقلی‌اش، بلکه به لحاظ وجود متعین و شخصی و حدوث هویت نفسانی‌اش است (الشیرازی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۴۳۸).

پس نفس در عین وحدت خود، جامع همه قوای نطقی، حیوانی و نباتی است. نفس در همه مراتب وجود انسان، حتی در مراتب نباتی و طبیعی آن، سریان و یا به تعبیر دقیق‌تر، حضور دارد (امید، ۱۳۸۴، ص ۲۳۳).

حرکت جوهری، صدرالدین را بدین نکته رهنمون می‌شود که روح محصول حرکت جوهری بدن است و بدین قرار بدن و روح رابطه‌ای همچون رابطه درخت و میوه دارند، و همان اندازه که میوه و شاخه به طور طبیعی در کنار هم و باهم زیست می‌کنند، به همان اندازه، روح و بدن هم از این‌گونه ارتباط مهرآمیز با هم برخوردارند. بنابراین روح، محصول حرکت جوهری بدن است (سروش، ۱۳۸۴، ص ۷۴)، البته این بدان معنا نیست که روح معلول بدن است، یا متکی و قائم به بدن است، و یا عرضی و صفتی است برای بدن همچون سایر صفات و اعراض بدن، بلکه صورتی است نسبت به ماده بدن:

حق این است که نفس انسانی در حدوث و تصرف جسمانی است، اما در بقاء و تعقل روحانی. تصرفش در اجسام جسمانی است اما تعقلش از خودش و از ذات خالقش روحانی است. عقول مجرد محض، ذاتاً و فعلاً روحانی‌اند و طبایع جسمانی ذاتاً و فعلاً جسمانی‌اند (الشیرازی، ۱۳۸۰، سفر رابع، باب هفتم، فصل سوم).

ملاصدرا در الشواهد الربوبیه نحوه حرکت انسان از ماده به سوی عقل را در قوس نزول و صعود به وضوح توضیح می‌دهد. وی وجود را به قوسی تشبیه نموده است که از عقل آغاز شده و بالاخره به عاقل (عقل اول و ذات اقدس واجب الوجود) منتهی می‌شود و بین این دو، مراتب و منازل متعددی وجود دارد بدین صورت که از عقل آغاز می‌شود تا به ماده می‌رسد و بعد از آن در سلسله صعود به صورت معکوس دور می‌زند و در نهایت به صورت انسانی صاحب عقل و شعور می‌گردد. پس انسان، صراط و معبری است که بین دو عالم جسمانی و روحانی کشیده شده است (الشیرازی، ۱۳۷۸، ص ۶۶). هانری کربن، این جریان تکامل را چنین توضیح می‌دهد:

انسان شناسی ملاصدرا با نوعی نظریه عظیم مربوط به تکوین جهان و نفس پیوند دارد که عبارتست از هبوط نفس در اسفل السافلین و صعود تدریجی آن تا صورت انسانی، به عنوان نقطه ظهور آن در آستانه ملکوت، و تداوم انسان‌شناسی در طبیعیات و مابعدالطبیعه معاد (کربن، ۱۳۸۰، ص ۴۸۳).

بنابراین ملاصدرا با تأسیس اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس، نفس را در ابتدای پیدایش، جسمانی و ترکیب نفس و بدن را اتحادی می‌داند و نه انضمامی، بنابراین طرح مسأله رابطه نفس و بدن نزد ملاصدرا طوری است که از ابتدا گرفتار ثنویت نمی‌شود. به نظر وی نفسیت نفس به تدبیر بدن است نه عارض بر بدن، و این به معنی آن است که نمی‌توان به نفس نگاهی مستقل و بدون ارتباط با بدن داشت.

نتایج فلسفی حاصل از نظریه ملاصدرا

۱. نفس هر شخصی تدریجاً در طول عمر او ساخته می‌شود نه اینکه هر شخصی دارای نفسی ثابت باشد که همواره به یک صورت باقی است ولی حالات و صفات آن متغیر باشد: «چقدر سخیف و سبک مایه است که کسانی تصور کرده‌اند که نفس جوهرراً و ذاتاً از ابتدای تعلق به بدن تا انتهای عمر، چیز یکسان و ثابتی است. در حالی که دانستی نفس در ابتدا هیچ نیست ... و در اوج خود به مرحله عقل فعال می‌رسد» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، سفر رابع، باب هفتم، فصل اول).

بنابراین روح هرکسی در طول عمرش، و به مدد مکتسبات و افعال او تدریجاً ساخته می‌شود. ۲. نتیجه دوم، ابطال اندیشه تناسخ می‌باشد. اندیشه مرغ و قفس به تفکر تناسخی اجازه پیدایش و رشد داده است. اگر هر روحی چون مرغی باشد در قفسی، در این صورت چه مانعی دارد که مرغ را از این قفس برداریم و در قفس دیگری دربند کنیم؟ اما وقتی که روح را میوه یک بدن بدانیم، در این صورت هر میوه دیگری را که بخواهیم به این بدن پیوند بزنیم بیگانه است و میوه آن بدن نیست، و چنین است که تناسخ محال است.

۳. نظریه ملاصدرا آشکارا دوگونه روان‌شناسی را طرد می‌کند: یکی روان‌شناسی مبتنی بر ثنویت فلسفی که آنچه را نمی‌تواند به بدن مربوط سازد، به موجود مجرد جداگانه به نام نفس، مرتبط می‌کند که در بدن مستقر است. دوم، روان‌شناسی مبتنی بر وحدت‌گرایی مادی که در آن، وجود نفس مورد انکار قرار می‌گیرد (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۷۴) و همه رفتارها و پدیدارهای روانی، با توسل به فیزیولوژی یا نوروفیزیولوژی تبیین می‌شود.

برگسون و مفاهیم اصلی فلسفه‌اش

از آنجا که بدون فهم مفاهیم اساسی فلسفه برگسون نمی‌توان آشنایی درستی با سایر نظریات وی از جمله بررسی رابطه نفس و بدن داشت، ابتدا به محورهای اصلی فلسفه او که تلقی او از زمان و روش شهود می‌باشد اشاره می‌نماییم. 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, 1915, p366).

۱. زمان به مثابه محور اول و اساسی فلسفه برگسون

برگسون تفاوت زمان رایج و متداول و زمان دیرند را چنین توصیف می‌کند:

دیرند زیسته وجدان ما، دیرندی است با آهنگ معین، کاملاً مغایر این زمانی که دانشمند فیزیک از آن سخن می‌گوید ... باید اینجا میان دیرند خود ما و زمان به طور کلی فرق گذاشت، در دیرند ما، آنچه وجدان ما درمی‌یابد، یک فاصله معلوم جز یک تعداد محدود رویدادهای وجدانی را نمی‌تواند شامل شود، و هنگامی که از یک زمان بی‌نهایت تقسیم‌پذیر سخن می‌گوییم، آیا واقعاً به این دیرندی است که می‌اندیشیم؟ (برگسون، ۱۳۷۵، ص ۲۹۳).

به عقیده برگسون، مجادلات میان قائلان به جبر و مخالفان ایشان مبتنی بر یک اشتباه پیشین میان دیرند و بعد، توالی و هم‌زمانی، چونی و چندی است (شیروانی، ۱۳۸۳، ص ۴۵). بنابراین با برطرف شدن این اشتباه، شبهات جبرگرایان و خود مسأله اختیار از میان خواهد رفت. آشکار است که زمان به معنای دیرند، نوعی جهش به آرای فلاسفه قبلی در بحث زمان است. برگسون در واقع به مسأله زمان به گونه‌ای دیگر می‌نگرد؛ وی واقعیت زمان را تبدیل به یک مسأله و پرسش می‌سازد تا آنجا که ژان وال می‌گوید: «برگسون در عصر حاضر، تنها فیلسوفی است که به طور جدی درباره زمان بحث کرده‌اند» (وال، ۱۳۷۰، ص ۳۸۵). از جمله ویژگی‌های مهم «زمان» برگسون که ماحصل فلسفه برگسون می‌باشد می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

الف- زمان برگسون عین حرکت است.

ب- زمان واقعی تنها در پرتو توجه به حالات نفسانی و خود زندگی قابل درک است

(Shateri and DavariArdakani, 2011, p.1153)

ج- اجزای زمان در هم تنیده‌اند، بنابراین زمان حقیقتی است پیوسته.

د- زمان کیفیت محض است که تنها راه دست‌یابی به آن شهود است (آیت‌اللهی و فتحی،

۱۳۸۸، ص ۱۴۲).

۲. شهود به مثابه روش معرفتی برگسون

برگسون جهت نیل به این پرسش که زمان به معنای دیرند، چگونه درک می‌شود، شهود را مطرح می‌کند؛ به عبارتی دیگر، برای دریافت موجود حقیقی در خصوصیت متفرد آن باید به سنخ دیگری از ادراک و رای ادراک عقلی تمسک جست. این سنخ ادراک را برگسون شهود می‌نامد: انس و الفت و دادی که بدن انسان در باطن شیء انتقال می‌یابد و با آنچه در این شیء یگانه و از همین رو به عبارت نیامدنی است منطبق می‌شود (İsmayilov, 2011, p.246).

در واقع شهود برای برگسون عبارتست از نوعی غوطه‌ور شدن در جریان خودآگاهی، نوعی پذیرش سیوروت محض و دیرند واقعی... . شهود برخلاف هوش که در بیرون آنچه می‌شناسد باقی می‌ماند و نیازمند نمادهاست و شناختی را که همواره با یک نقطه نظر مربوط است تولید می‌کند، شهود به درون آنچه می‌شناسد وارد می‌شود و از نمادها صرف نظر می‌کند و شناختی مطلق را تولید می‌کند (Edwards, 1996, p.291).

وقتی برگسون از زندگی ذهنی سخن به میان می‌آورد، فهمیدن اینکه مرادش از شهود چیست دشواری زیادی ندارد، حتی اگر به این اصطلاح توجه نشود: شهود معادل آگاهی بی‌واسطه من دویبران است (کاپلستون، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۲۱۹). به نظر وی حتی اگر ادراک شهودی از واقعیت فی-نفسه نتواند با نمادهای زبانی بیان شود، بدیهی است که هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند بدون ریخته شدن در قالب مفهوم و زبان، وجود داشته باشد. بهترین مثال اطلاع شهودی واقعی عبارتست از آگاهی ما از خودمان؛ از «شخصیت خودمان در سیلان آن از رهگذر زمان» (ماتیوز، ۱۳۷۸، ص ۲۶). برگسون در پاسخ به این سؤال که واقعیت را علم آشکار می‌کند یا مابعدالطبیعه، مابعدالطبیعه را مطرح می‌کند، زیرا به نظر وی «فقط در شهود است که ذهن می‌تواند از حرکت واقعی زندگی آگاهی مستقیم داشته باشد» (کاپلستون، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۲۱۷). البته برگسون تلاش می‌کند نشان دهد که مقصودش نه خوار شمردن علم است و نه پیشنهاد کردن اینکه یافته‌های عالم بتواند به سود فیلسوف باشد. برگسون به اتهاماتی اشاره می‌کند که به عنوان مخالف علم بر او وارد کرده‌اند: «ما فلسفه‌ای خواستیم که به نظارت علم بر خود تن در دهد و نیز بتواند در پیشرفت علم سهیم باشد» (برگسون، ۱۳۷۱،

ص ۸۲). به اعتقاد برگسون کار عقل برای عمل لازم است و اگر انسان بخواهد بر محیطش تسلط نظری و عملی داشته باشد، علم که محصول عقل است ضروری است. همچنین وی تا اندازه‌ای در پرده می‌گوید که علم می‌تواند برای مابعدالطبیعه آزمون‌پذیری فراهم آورد (همان، ص ۸۳).

از نظر برگسون، انسان به وسیله بسط قوه هوش نسبت به غریزه، از حیوانات متمایز می‌شود، اما بالاترین استعداد او همانا شهود است که هر دوی آنها را باهم درهم می‌آمیزد، بنابراین برگسون «عقل ستیز نیست ... زیرا شهود هوش را پیش فرض دارد» (Craig, Routledge, 1998, p.732)

پس فلسفه ترکیبی از علوم جزئی نیست، متعلقات علم و فلسفه مختلف است. روش‌های آنها هم متفاوت است، زیرا علم کار عقل است و کارهایی ناشی از تحلیل، اما مابعدالطبیعه شهود است یا مبتنی بر شهود است و زندگی‌اش را از شهود کسب می‌کند.

رابطه نفس و بدن از نظر برگسون

در خصوص رابطه نفس و بدن نیز نگاه شهودی برگسون خود را نمایان می‌کند، وی در کتاب ماده و یاد به تفصیل به مسئله رابطه بین نفس و بدن می‌پردازد، اگرچه برخی از مفسران آرای برگسون، با برداشتی که از مقدمه کتاب داشته‌اند او را ثنوی مطلق انگاشته‌اند: کتاب ماده و یاد قائل به واقعیت روح و ماده هر دو است، و بنابراین موضع (برگسون) صراحتاً دوگانه‌انگاری است (کاپلستون، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۲۲۴)؛ «این کتاب (ماده و یاد) واقعیت روح و واقعیت ماده را تصدیق می‌کند و برای تعیین رابطه میان آن دو، روی مورد خاص خاطره (یاد) مطالعه صورت گرفته است. بنابراین آشکارا دوگانه‌گرایانه است» (پیرسون و کی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۸). اما آنچه در کلیت فلسفه برگسون به دست می‌آید این است که به نظر وی نفس و بدن در نهایت یک چیزند، یا به تعبیر دقیق‌تر، دو جنبه مختلف یک چیز می‌باشند. بنابراین 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 بداند، در واقع برگسون به تمایز مفهومی نفس و بدن قائل است نه تمایز خارجی که دکارت ادعا می‌کرد.

ماده به نظر برگسون: «مجموعه‌ای از نموده‌هاست و مقصود از نمود، نوعی از هستی است که از آنچه صورت‌گرایان انگار یا تصور می‌نامند پرمایه‌تر ولی از آنچه عین‌گرایان شیء می‌نامند کم‌مایه‌تر است» (برگسون، ۱۳۷۵، ص ۳۴). ماده صرفاً انحلال یک تحول و جنبش خلاق است و نفس هم به نظر وی 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. بنابراین نفس «عین استمرار و دیرند است که حالات و لحظات آن نافذ در یکدیگر و غیرقابل 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. به اعتقاد برگسون ما به جای اینکه با من حقیقی سروکار داشته باشیم با من کاذب که وجه طبیعی و اجتماعی شده آن است ارتباط داریم، چون «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).

از نظر برگسون ادراک فرآیندی 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 ارگانیک 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، ۱۹۴؛ سلطانی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱)؛ هرگاه این دو جریان باهم تلاقی پیدا کنند، ادراکی معین و مشخص حاصل می‌شود (همان، ص ۱۸۹). این دو جریان در نقطه‌ای از مغز یعنی جایی که مرکز دریافت حسی است باهم تلاقی پیدا می‌کنند. برگسون این مراکز را به یک «پرده بیانو» (سلطانی‌گازار، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱) 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 باهم فرآیند 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» (برگسون، ۱۳۷۵، ص ۲۵۳).

به نظر برگسون قول به تمایز نفس و بدن، ناشی از نوع نگاه مکانیکی و مکانی و در واقع کار هوش است؛ اما اگر شهودی بنگریم، نفس و بدن دو جنبه و دو جریان از یک چیزند: در جهان دوگونه جنبش ... وجود دارد، یکی بالارونده که جنبش زندگی (روح یا نفس) است و دیگری فرو افتنده که جنبش ماده (جسم یا بدن) است (بوخسکی، ۱۳۸۳، ص ۸۷). در واقع سیر

صعودی انسان، نفس و بدن است و سیر نزولی وی، ماده یا بدن؛ مانند یک قطره آب که بخار می‌شود و به آسمان می‌رود و سپس چونان قطره‌ای به زمین باز می‌گردد. به همین قیاس، گذشته و پیشینه به مثابه حافظه و یاد، به صورت ماده صلب در می‌آید و این ماده می‌تواند با تحول خلاق به روح واجد حیات تبدیل شود؛ لذا مرز قطعی و ثابتی میان ماده و روح یا نفس و بدن، وجود ندارد. وی در کتاب ماده و یاد چنین می‌نگارد: «جسم و روح به گونه‌ای ملحوظ شده است که امید می‌رود گره مشکلات نظریه‌ای که همیشه ثنویت مطرح کرده است ... اگر گشایش نیافته، بسیار سست شده باشد» (برگسون، ۱۳۷۵، ص ۳۳).

مقایسه میان آرای ملاصدرا و برگسون پیرامون رابطه نفس و بدن

۱. هم برگسون و هم ملاصدرا در مقابل ماتریالیسم که همه چیز و کل حیات را به نحو مادی و مکانیکی تبیین می‌کند، جنبه و حیثی معنوی برای عالم در نظر می‌گیرند؛ یعنی به نوعی به فراتر از ماده می‌روند و حیات و روح را ملحوظ می‌دارند. هر دو فیلسوف ماده را هم پویا و جنبنده و متجدد می‌دانند، نه منجمد و جامد محض. صدرالمتهلپین وجود حرکت جوهری را در جوهر جسمانی مطرح می‌کند و ذات عالم مادی را متحول و متطور می‌داند. برگسون هم در این موضع به زیست‌شناسی بیشتر از فیزیک و مکانیک اهمیت می‌دهد، چه زیست‌شناسی، حیات و روح را ملحوظ می‌دارد.

۲. نقطه تلاقی میان نفس و بدن در فلسفه برگسون، 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 (سلطانی گازار، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱). 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. در واقع عقل عملی وظیفه تنظیم رابطه نفس و بدن را بر عهده دارد. به عبارتی دیگر، در تفکر هر دو فیلسوف، نوعی فراتر رفتن از حس، مطرح است. معرفت اصیل به نظر هر دو، نوعی دریافت درونی است. در این موضع، برگسون به شهود متوسل می‌شود و ملاصدرا به عقل معطوف به وجود.

۳. بحث از رابطه نفس و بدن هم در فلسفه ملاصدرا و هم هنری برگسون، بحثی جدی می‌باشد، ملاصدرا چنان که اشاره شد تمایزی واقعی بین نفس و بدن قائل نیست و در واقع آنها

را چیزهایی جدا از هم نمی‌داند. نفس از نظر وی همچنان که اشاره شد «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌باشد. برگسون نیز در نهایت تمایز واقعی میان نفس و بدن قائل نشد، زیرا از نظر وی نفس و بدن در نهایت جنبه‌های مختلف یک چیزند. جنبه مکانی انسان را جسم و جنبه زمانی وی را روح می‌داند؛ به عبارتی بهتر، سیر صعودی یا جنبه تحول خلاق انسان را روح و سیر نزولی را ماده و جسم نامید. از این رو هر دو فیلسوف نگاهی وحدت‌انگارانه به رابطه نفس و بدن دارند.

نتیجه

هرچند که ممکن است در آغاز چنین نماید که ملاصدرا و برگسون به لحاظ خاستگاه‌های سنتی و فلسفی خویش هیچ‌گونه قرابت فکری و زمینه‌ای برای همدلی و هم‌زبانی ندارند، اما رهیافت هر دو به مقوله رابطه نفس و بدن حاکی از یک نگاه نو و جدیدی است که مورد التفات گذشتگان نبوده است. البته چنان‌که اشاره شد این به معنای مطابقت کامل آرای این دو فیلسوف در باب موضوع مذکور نیست، اما شباهت‌هایی که در نحوه تقرب این دو متفکر به این مقوله وجود دارد و عدم تمایزگذاری واقعی بین رابطه نفس و بدن در هر دو فیلسوف بهانه ما را برای تطبیق و مقایسه موجه می‌سازد. هرچند که از اختلاف‌های میان آنها سخن به میان نیاوردیم چرا که با توجه به تعلق آنها به دو سنت فلسفی متمایز، پرداختن به تمایزها سخن را به درازا کشیده و مقصود، هدف و غایت ما را از این نوشتار تأمین نمی‌کرد. اگر توفیقی رهین گردد آن را به مجالی دیگر وا می‌نهمیم.

فهرست منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء الالهیات، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴.
- _____، الاشارات و التنبیها، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- ارسطو، درباره نفس، ترجمه علی مراد داودی، تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
- اکبری، رضا، ملاصدرا به روایت ما، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶.
- اکبری، رضا، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، تهران: علم، ۱۳۸۸.

- امید، مسعود، سه فیلسوف مسلمان ایرانی: شیخ اشراق، ملاصدرا، علامه طباطبایی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۴.
- برگسون، هانری، ماده و یاد، ترجمه علی‌قلی بیانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
- _____، تحول خلاق، ترجمه علی‌قلی بیانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
- _____، پژوهشی در نهاد زمان و اثبات اختیار، ترجمه علی‌قلی بیانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.
- بوخنسکی، ام، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- پیرسون، کیت آنسل و کی، جان مولر، فلسفه برگسن، محمدجواد پیرمرادی، تهران: سمت، ۱۳۸۹.
- جوادی‌آملی، عبدالله، رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، بخش ۲، جلد ۲، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۶.
- داودی، علی‌مراد، عقل در حکمت مشاء، تهران: دهخدا، ۱۳۴۹.
- سبزواری، ملاهادی، شرح الاسماء و شرح دعای جوشن کبیر، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، به کوشش هانری کربن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- سروش، عبدالکریم، نهاد ناآرام جهان، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
- شجاری، مرتضی، انسان‌شناسی در عرفان و حکمت متعالیه، تبریز: دانشگاه تبریز، ۱۳۸۸.
- شریف، م. م، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- الشیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، ج ۲، ۸ و ۹، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد، باشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۰.
- _____، الشواهد الربوبیه، تصحیح تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدا، ۱۳۸۲.
- _____، رساله شواهد الربوبیه، در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، ۱۳۷۸.

- الشیرازی، صدرالدین محمد، المبدأ و المعاد، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- شیروانی، علی، حرکت از نگاه ملاصدرا و برگسن، مندرج در: ملاصدرا و دیگر فلاسفه (جلد دوم مجموعه مقالات دومین همایش جهانی بزرگداشت حکیم ملاصدرا)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۹، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و محمود یوسف ثانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی و سروش، ۱۳۸۴.
- کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: کویر، ۱۳۸۰.
- ماتیوز، اریک، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه محسن حکیمی، تهران: ققنوس، ۱۳۷۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
- مطهری، مرتضی، حرکت و زمان، ج ۱، تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
- نصر، سیدحسین، جاودان خرد، مجموعه مقالات دکتر سید حسین نصر، به اهتمام حسن حسینی، تهران: سروش، ۱۳۸۲.
- وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۰.
- آیت اللهی، حمیدرضا و فتحی، علی، زمان از دیدگاه ملاصدرا و برگسون، معرفت فلسفی، شماره ۲، ۱۳۸۸.
- افضل، علی، راه حل فیلسوفان اسلامی برای مسأله رابطه نفس و بدن، فلسفه، شماره ۳، ۱۳۸۶.
- سلطانی‌گزار، مهدی، کردار ادراکی، نقطه تلاقی نفس و بدن در فلسفه برگسون، حکمت و فلسفه، ۱۳۸۸.
- غفاری، ابوالحسن، تحلیل تطبیقی رابطه نفس و بدن در فلسفه دکارتیان و ملاصدرا، انسان پژوهی دینی، شماره ۲۳، ۱۳۸۹.
- Bergson, Henri, **Letter to Harald Hoffding**, 15 March 1915 in K.A. Pearson and J.Mullarkey(ed), Henri Bergson, Key Writing, pp.366-7, London: Continuum.
- Craig, Edward, **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, London, Routledge, First Published, 1998.
- Edwards, Paul, **Encyclopedia of Philosophy: Bergson, Henri**, New York: simon and Schuster Macmillan, Brodway, 1996.
- İsmayilov, Fərman, **Seçilmiş Əsərlər**, Vol.2: XX Əsr Gərɔb Fəlsəfəsi Tarixi, Bakı, 2011.

- Merleau Ponty, Maurice, **The Incarnate Subject**, New York, Humanity Book, 2001.
- Shateri, Goodarz and Davari Ardakani, Reza, **Time in Mulla Sadra's and Henri Bergson's thought**, Journal of American Science, 2011;7(6), pp. 1149-1156.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.