

## بررسی تطبیقی مبانی معرفت‌شناسی نفس ازدیدگاه علامه طباطبایی و برگسون، و دلالت آن در تربیت اخلاقی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۲

طاهره سادات امینی<sup>۲</sup>

محسن ایمانی نائینی<sup>۳</sup>

علی‌رضا محمودنیا<sup>۴</sup>

حمیدرضا رضازاده بهادران<sup>۵</sup>

### چکیده

پژوهش حاضر به منظور تحلیل مبانی معرفت‌شناسی نفس ازدیدگاه علامه طباطبایی و هانری برگسون، و استخراج دلالت تربیت اخلاقی آن صورت گرفته است. برای انجام دادن تحقیق از روش توصیفی-تحلیلی، تطبیقی و استنتاجی استفاده کرده و نتیجه گرفته‌ایم معرفت‌شناسی شهودی و عقلانی نفس برای فیلسوفان اخلاقی‌ای همچون علامه طباطبایی و برگسون، این امکان را فراهم می‌آورد که با کشف بن‌بست‌های فکری مؤثر بر بحران‌های معرفتی دنیای امروز، راهکاری برای فائق آمدن بر معضل از خود بیگانگی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین چالش‌های انسان معاصر به دست دهند. علامه طباطبایی از میان دو نوع سیر آفاقی و انفسی برای کسب معرفت، نظر و سیر در آیات نفس را سودمندتر دانسته و معرفت نفس را تنها راه رسیدن انسان به غایت نهایی قلمداد کرده است. برگسون نیز نگرستن به انسان از زاویه‌ای دیگر را پیشنهاد کرده و معتقد است این نگرش نوین در فضای غفلت‌زای برخاسته از تمدن مادی‌گرا بار دیگر، ما را به ساحتی معنوی و عارفانه می‌برد. وی با استفاده از روشی شهودی و بی‌واسطه، البته با توافق عقل، رهایی از بیگانگی با خویش را برای اتصال به سرچشمه هستی به‌تصویر کشیده است. در این پژوهش، پس از تبیین هدف اصلی تربیت اخلاقی از نگاه این دو فیلسوف، به اصول کلی و روش‌های تربیت اخلاقی پرداخته‌ایم. اصول مبتنی بر مبانی معرفت‌شناسی در دیدگاه آگاهی‌مدار علامه طباطبایی و برگسون، مشتمل بر تعقل، شهود و بصیرت مداوم، البته با میزان اهمیت متفاوت هستند که در نتیجه آن‌ها هرکدام از این دو فیلسوف، روشی متناسب با هدف اصلی و اصول را برای تحصیل معرفت نفس به دست داده‌اند. روش پیشنهادی علامه طباطبایی در تربیت اخلاقی واقع‌گرایانه‌اش مراقبه و محاسبه نفس است و روش برگسون در تربیت اخلاقی شهودگرایانه‌اش درک شهودی نفس از طریق قواعد سه‌گانه.

**واژگان کلیدی:** معرفت، نفس، شهود، علامه طباطبایی، برگسون.

۱. مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان بررسی تطبیقی مبانی فلسفی معرفت نفس ازدیدگاه سید محمدحسین طباطبایی و هانری برگسون، و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی، رشته فلسفه تعلیم و تربیت، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۳. دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول).  
ta.sa.amini@gmail.com

eimanim@modares.ac.ir

۴. دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.  
alirezamahmudnia@yahoo.com

۵. استادیار گروه تربیت و مشاوره، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

rezazade1390@gmail.com

### بیان مسئله

در پی نگاهی مختصر به اوضاع جهان درمی‌یابیم آنچه بیش از همه فراموش شده، تربیت اخلاقی و معنوی انسان است که خودفراموشی و توجه ناکافی به معرفت نفس، بخشی مهم از آن محسوب می‌شود که برای اصلاح آن باید چاره‌ای اندیشید. از آنجا که تربیت کردن شخص بدون داشتن مبنای فلسفی مشخص از توصیف و تفسیر انسان در جهان، ممکن نیست، هر نگاه فلسفی به‌گونه‌ای خاص، قواعد و روش‌های چگونگی حرکت انسان را تعیین و متناظر با این نگاه به انسان، منازلی را که وی باید طی کند، مشخص می‌کند. امروزه، با وجود پیشرفت‌های صورت‌گرفته در حوزه علم، روشن‌تر شده است که تأثیر علم و فناوری در تربیت نفس، کافی نیست و همچنان، ملاحظات اخلاقی و فلسفی باید نقش اصلی را در تعلیم و تربیت برعهده گیرد (شکوهی، ۱۳۹۶، ص. ۶۲).

تا زمان سقراط، تلاش فیلسوفان و اندیشمندان، بیشتر متمرکز بر جهان و چیستی آن بود و آن‌ها اغلب به این مسئله می‌پرداختند که جهان از چه موادی تشکیل شده و ماده اصلی آن چیست؛ اما وی متوجه مفهوم انسانیت شد و اعلام کرد باید از جهان‌شناسی گذشت و با شعار «خودت را بشناس» به انسان بازگشت. انقلاب سقراط نیز عبارت از واردکردن اخلاق در حوزه فلسفه بود و این کار یعنی درون‌نگری، روی‌برداشتن از جهان خارج، و نظرکردن به انسان و خویشتن او (هالدینگ دیل، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۸). افلاطون هم با رویکرد ایدئالیستی، به نفس توجه کرد و برای تعلیم و تربیت و پرورش آن، اهمیت فراوان قائل شد (سجادی، ۱۳۷۹، ص. ۱۵۰). پس از وی ارسطو در ابتدای کتاب درباره نفس، اهمیت تحقیق در خصوص این مقوله را تبیین کرد؛ زیرا نفس، اصل و مبدأ حیات موجودات زنده به‌شمار می‌آید.

در طول تاریخ، فلاسفه مسئله شناخت نفس را به‌صورت مبسوط بررسی و تحلیل کرده‌اند؛ هرچند تصویری واحد و کاملاً مشابه از نفس نداشته‌اند. برخی فلاسفه از منظر استقلالی به معرفت نفس پرداخته‌اند و آن را وسیله و راهی برای معرفت پروردگار قلمداد می‌کنند. برپایه این رویکرد، نفس، نزدیک‌ترین نشانه حق - تعالی - و راهی است که به خداوند متعال ختم می‌شود؛ از این روی، سالک به معرفت نفس روی می‌آورد و برای آن، ارزش فراوان قائل است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۶، ص. ۱۹۱).

علامه طباطبایی نخستین فیلسوف مسلمان متأخر است که به فلسفه غرب و به‌ویژه مباحث معرفت‌شناسی علاقه داشته و در برخی آثار خود به آن‌ها پرداخته است؛ از این روی، مقدم‌داشتن مباحث معرفت‌شناسی بر مباحث هستی‌شناسی درحوزه فلسفه از ابتکارات وی محسوب می‌شود. این فیلسوف در برخی آثار مهم خویش همچون رساله *الولایة* به صورت مستقیم و در برخی آثار دیگرش نظیر *تفسیر المیزان* و *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در خلال دیگر بحث‌های فلسفی، تأملاتی قابل توجه در خصوص مباحث مربوط به معرفت‌شناسی نفس داشته است. وی از میان سیر آفاقی و انفسی برای کسب معرفت، نظر و سیر در آیات نفس را سودمندتر دانسته و تنها راه انسان برای رسیدن به غایت نهایی را معرفت النفس معرفی کرده است. او از جمله اندیشمندانی است که به اخلاق توجه فراوان کرده و به نظر می‌رسد محور اندیشه‌هایش در مبانی نظریات اخلاقی، معرفت النفس باشد.

هانری لوئیس برگسون<sup>۱</sup> نیز از پیشگامان جریان‌های است که در بحبوحه نگرش‌های پوزیتیویستی مدرن، نقش دریافت‌های متافیزیکی، اخلاقی و دینی در فلسفه را احیا کرد. وی با برگزیدن روش معرفتی شهود به جای روش آزمایشگاهی و پوزیتیویستی علم جدید، محوری قاطع به این گونه دریافت‌ها داد (سلطانی گازار، ۱۳۸۸، ص. ۱۲۱) و آثارش مملو از انتقادهایی به رویکرد مکانیستی و بررسی پیامدهای این نگرش به نفس هستند. او با نقد آرای رایج در عصر خود، نظریه‌ای مهم درباره چگونگی شکل‌گیری حیات و نفس آدمی به دست داد. کیث آنسل پیرسون<sup>۲</sup> و جان مولرکی<sup>۳</sup> در کتاب *فلسفه برگسون*، شهود در فلسفه را ابتکار این فیلسوف دانسته و معتقدند او در مقابل اثبات‌گرایانی که صرفاً گزاره تجربی را مفید معرفت می‌دانستند، اعلام کرد علم و فلسفه جدید، ارزش نظری ندارد، فقط مشکلات زندگی را به صورت نسبی حل می‌کند و معرفت‌بخش نیست. کیث آنسل پیرسون در سال ۲۰۱۴ نیز در *دایرةالمعارف اندیشه سیاسی*، برگسون را از بزرگ‌ترین فیلسوفان دوره مدرن در فرانسه معرفی کرده است که در ارزیابی ما از زمان، ماهیت اختیار، معرفت و آگاهی، تکامل، زندگی و اخلاق، نقشی مهم و مؤثر داشت.

1. Henri-Louis Bergson (French: [bɛʁksɔ̃]; 18 October 1859 – 4 January 1941)

2. Keith Ansell-Pearson

3. John Mullarkey

در مقاله حاضر کوشیده‌ایم با تعمیق در آرا و اندیشه‌های این دو فیلسوف اخلاقی و درپرتو تأمل در مفهوم معرفت نفس که لازم است ارزش فلسفی آن به اندازه کافی توسعه یابد، به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که چگونه شهود درونی و استدلال‌های عقلی در دستیابی به معرفت حقیقی می‌توانند چراغ راه تربیت آدمی قرار گیرند و چگونه فلسفه در این زمینه به‌عنوان کارکردی مؤثر در تربیت اخلاقی، گره‌های ناگشوده را باز خواهد کرد. با این فرض، سؤالی بدین شرح مطرح می‌شود که مبانی معرفت‌شناسی نفس از دیدگاه علامه طباطبایی و برگسون کدام‌اند و چه دلالت‌هایی از آن در تربیت اخلاقی متصور است.

### روش پژوهش

این پژوهش به‌لحاظ ماهیت، از نوع کیفی است. برای پاسخ‌گویی به بخش اول سؤال، از روش تطبیقی استفاده کرده و از تحلیل محتوایی و بررسی اسنادی بهره گرفته‌ایم. برای مطالعه تطبیقی از راهکار جرج اف. بردی<sup>۱</sup> جهت تحلیل و مقایسه دو رویکرد استفاده کرده‌ایم. در بخش دلالت‌های تربیت اخلاقی، به این پژوهش تربیتی، همچون عمل پژوهی ارزشی مضاعف می‌توان نگریست و روش مورد استفاده از نوع استنتاجی است. بررسی فلسفی ارزش‌هایی که به‌منزله اهداف و آرمان‌های تربیتی لحاظ می‌شوند، بخشی از پژوهش‌های تربیتی را تشکیل می‌دهد و این دسته از پژوهش‌های تربیتی با استفاده از روش‌های عقلانی و منطقی صورت می‌گیرند (باقری، سجادیه و توسلی، ۱۳۹۰، ص. ۸۸). واحد تحلیل در این پژوهش، از منابع، اسناد، داده‌های علمی و مطالعات کتابخانه‌ای درخصوص آثار فلسفی علامه طباطبایی و هانری برگسون، و تحلیل‌های مرتبط با آن تشکیل شده و ابزار گردآوری اطلاعات، نرم‌افزار مکس کیو.دی.ای.<sup>۲</sup> بوده که برای افزایش دقت‌گذاری داده‌ها و مقوله‌بندی از آن استفاده شده است.

### یافته‌های پژوهش

معرفت‌شناسی (شناخت‌شناسی)، دانشی است که در آن، امکان معرفت، ارزشیابی اقسام آن، و تعیین معیار صدق و کذب معرفت بررسی می‌شود؛ به دیگر سخن، معرفت‌شناسی، شاخه‌ای از فلسفه است که با مفاهیم کلی و بنیادین شناخت سروکار دارد (گوتک، ۱۳۸۹، ص. ۷) و به‌دنبال تبیین چستی معرفت و راه‌های دستیابی به آن است. معرفت‌شناسی،

---

1. G. Z. F. Bereday  
2. MAXQDA

مبنای نگرش، بینش، منش و کنش انسان است که تمام دستاوردهای تمدن از جمله فلسفه، علوم طبیعی، علوم انسانی، مهندسی، صنعت، فرهنگ و سبک زندگی، مبتنی بر آن بنا شده‌اند (خسروپناه، ۱۳۹۶، ص. ۱۹). در نوشتار پیش‌روی، با نگاهی تطبیقی، به دو حوزه تفکر علامه طباطبایی و هانری برگسون در خصوص معرفت‌شناسی نفس نظیر امکان، قلمرو، اقسام، منابع، وسایط، روش و سلسله‌مراتب آن برای استخراج دلالت تربیت اخلاقی می‌پردازیم.

#### ۱. امکان معرفت نفس

در یک تقسیم‌بندی اولیه، نظریه‌های عرضه‌شده در خصوص صدق را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: نخست، نظریه‌های رئالیستی‌ای که واقعیت را اصل قرار می‌دهند و با ارجاع‌دادن امور به عالم واقع، این مسئله را بیان می‌کنند که اگر باوری مطابق با عالم واقع باشد، صادق خواهد بود؛ دوم، نظریه‌هایی که در آن‌ها صدق، مقوله‌ای ذهنی محسوب می‌شود و باید سازوکار ذهن را مطالعه کرد. در خصوص مسئله صدق از این نظریات، تحت عنوان نظریات غیررئالیستی یاد می‌شود. نظریات علامه طباطبایی در دسته نخست قرار می‌گیرند و مطابقت در نگاه ایشان با نظریه‌های رئالیستی قابل تطبیق است. این فیلسوف در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* به صورت ویژه و در نوشته‌های دیگر خود به مناسبت، این موضوع را بررسی کرده و کوشیده است نقدهایی بر مکتب غربی به‌دست دهد. وی در رویکرد رئالیستی خود، ایدئالیسم را نوعی معرفت‌شناسی مردود دانسته و در معرفت‌شناسی، از طریق تقریری نو از خارجیت و واقعیت کوشیده است ارتباطی بی‌واسطه با واقعیت خارجی شیء برقرار کند و ساختمان فلسفه‌اش را بر مبنای رئالیسم معرفتی بسازد. علامه معرفت حقیقی را علم و یقین مطابق با واقع دانسته و دست‌یافتن به معرفت نفس را امکان‌پذیر شمرده است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص. ۱۳۳).

برگسون نیز معرفت نفس را ممکن دانسته و در پی کسب شناخت از حقیقت واقعی فی‌نفسه بوده است. هرچند وی منتقد ایدئالیسم و متمایل به رئالیسم است، نسبت‌دادنش به یکی از این گرایش‌ها به‌نحو مطلق، صحیح نیست (برگسون، ۱۳۷۵، ص. ۲۶۰). فلسفه برگسون، جایگاهی فراتر از ایدئالیسم و رئالیسم دارد. وی با رئالیسم و ایدئالیسم، مخالف است و عقیده دارد تصویر، بیشتر از آن چیزی است که ایدئالیسم به‌عنوان پدیدار

برمی‌شمرد و کمتر از آن چیزی که رئالیسم به مثابه موضوع عینی در نظر می‌گیرد. در تفکر او شهود، امری است که از هر دو مکتب ایدئالیسم و رئالیسم، فراتر می‌رود و حل نزاع و مشکلات بین این دو مکتب صرفاً از طریق شهود تحقق می‌یابد (Bergson, 1961, p. 32). براساس آنچه گفتیم، علامه طباطبایی و برگسون در پذیرش اصل امکان معرفت و به تبع آن، معرفت نفس به عنوان امری بدیهی و مسلم، اتفاق نظر دارند؛ هرچند موضع‌گیری‌شان در باب منشأ معرفت، این دو متفکر را از یکدیگر دور می‌کند.

### ۲. قلمرو معرفت نفس

بنابر نظر علامه طباطبایی، قلمرو معرفت نفس، بسیار بالاتر از حس و عالم طبیعت است. این فیلسوف با رویکردی رئالیستی عقیده دارد انسان علاوه بر حواس ظاهری‌ای که مأمور دریافت کردن معرفت از عالم طبیعت هستند، ابزارهایی را در اختیار دارد که توسط آن‌ها می‌تواند با اتصال به عالم مثال و عالم عقل و حتی فراتر از آن (صقع ربوبی)، از آن وادی، معرفت کسب کند. قلب و عقل که دریافت‌کنندگان الهام و وحی هستند، مرکب‌هایی برای حرکت کردن انسان در آن دو عالم به‌شمار می‌آیند (خسروپناه، ۱۳۹۶، ص. ۶۱۲).

برگسون نیز این مسئله را نمی‌پذیرد که شناخت متافیزیک در حوزه‌های خارج از قلمرو علم تجربی، ناممکن باشد یا اینکه علم تجربی، مرزهای متافیزیک را به درستی تعیین کند. از دیدگاه وی، کسب معرفت مطلق باید دوباره به حالت نخستین بازگردد (Bergson, 1969, p. 65). به گفته فولکیه: «برگسون مابعدالطبیعه را به عنوان معرفت شهودی ذهن و درمقابل، کار علم را به عنوان استعمال عقل در مطالعه ماده تلقی می‌کند» (فولکیه، ۱۳۴۷، ص. ۱۱)؛ بنابراین از نظر برگسون، یکی از علت‌های بروز مشکلات فلسفی، خلط قلمروهاست. اگر هر علمی پا را از حد خویش فراتر نهد یا به حریمی خارج از حوزه کار خود تجاوز کند و نداند آنچه به دست می‌آورد، نه خود حقیقت، بلکه نماد آن است، موجب بروز گرفتاری‌های فلسفی بسیار خواهد شد. مشکلات راسیونالیسم و تجربه‌گرایی از همین مقوله خلط قلمروهاست.

### ۳. اقسام معرفت نفس

علامه طباطبایی در خصوص اقسام معرفت و انواع علم، تقسیم‌بندی‌های مختلفی بدین شرح را به دست داده است: نخست، علم تصدیقی و علم تصویری؛ دوم، علم کلی و علم جزئی؛ سوم، علم حصولی و علم حضوری. از نظر علامه، علم تصدیقی عبارت است از

علمی که مشتمل بر حکم باشد و واضح است که علم تصدیقی در صورت وجود علم تصویری، ممکن خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص. ۱۷۸). علم تصویری عبارت از تصور صورتی از یک یا چند معلوم، بدون ایجاب یا سلب است و شامل حکم نیست (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص. ۱۷۸). ازدیدگاه علامه، علم کلی عبارت از علمی است که بتوان آن را بر بیش از یک فرد انطباق داد و علم جزئی یعنی علمی که قابلیت انطباق یافتن بر افراد متعدد را ندارد؛ بدان معنا که تنها یک مصداق معین در خارج دارد (طباطبایی، ۱۴۰۱، ص. ۲۵۵). در علم حصولی، حضور ماهیت نزد عالم، معلوم است؛ بدان معنا که ما به امور خارج از خود، آگاهی و معرفت داریم. در این گونه علم، دستیابی به معلوم به واسطه مفهوم و تصویری صورت می‌گیرد که ذهن از آن دارد؛ نه از طریق حضور خود معلوم نزد عالم؛ مثل علم به موجودات خارجی (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص. ۸۳). علم حضوری از دیدگاه علامه عبارت است از علمی که در آن، خود معلوم نزد عالم وجود دارد و بدین جهت، حضور آن به صورت بی‌واسطه دریافت و درک می‌شود؛ یعنی وجود علم، عین وجود معلوم است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص. ۱۷۸)؛ مانند علم نفس به حالات و احساسات درونی خویش؛ به عبارت دیگر، «علم حضوری، وجود خارجی معلوم نزد عالم است؛ مانند حضور نفس نزد خودش» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص. ۷۰۸). در واقع، علم حاصل شده از سیر انفسی، علم حضوری نامیده می‌شود و علم به دست آمده از سیر آفاقی، علم حصولی نام دارد و از دیدگاه علامه، علم حضوری سودمندتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۶، ص. ۲۵۳). به عقیده این فیلسوف، انسان دارای مجموعه‌ای از معرفت‌های فطری انکارناپذیر است و این معارف بدیهی، زیربنای فهم مشترک بین همه انسان‌ها هستند. اعتبار همه علوم حصولی و اکتسابی بشر در گرو رابطه داشتن با چنین علم حضوری‌ای است. ایشان علم حضوری را اساس علم حصولی و مقدم بر آن دانسته و دانش حصولی را به حضور معلومات نزد نفس بازگردانده است.

برگسون نیز معتقد است به‌طور کلی، دو راه مختلف برای شناخت اشیا وجود دارد. بر مبنای قسم نخست، دور شیء می‌گردیم و بر مبنای قسم دوم به درون شیء می‌رویم. روش اول به جایگاه مشاهده‌گر بستگی دارد که از طریق نمادها و نشانه‌هایی شیء را تبیین می‌کند؛ اما روش دوم، رفتن به حضور شیء و تماس بی‌واسطه با آن است؛ یعنی از دور

و از طریق نمادها و نشانه‌ها نیست. از دیدگاه برگسون، در روش اول، شناخت از نوع نسبی است؛ اما در روش دوم، شناخت از نوع مطلق است و فرد می‌تواند به شناخت شیء، آن‌چنان که هست، برسد (پیرسون و مولرلی، ۱۳۹۸، ص. ۸۳)؛ مثلاً گاه با استفاده از تصاویر می‌خواهیم شهری را بشناسیم و گاه از طریق قدم‌زدن در شهر و مشاهده‌کردن کوچه‌ها، خیابان‌ها و بناها از نزدیک، آن را لمس می‌کنیم (Moore, 1996, p. 40). با توجه به آنچه گفتیم، شناخت شهودی، همان شناخت مستقیم و بی‌واسطه است که در آن، خود شیء (نه تصویر و نماد آن) شناخته می‌شود و برای تحقق بخشیدن این شناخت باید درون شیء قرار گرفت. در شناخت تحلیلی، شیء را تجزیه می‌کنیم، از شیء عکس‌برداری می‌کنیم، آن شیء را به نمادها و نشانه‌ها ترجمه می‌کنیم و چون بیرون از شیء هستیم، فقط بعضی جوانب شیء، آن‌هم به صورت باواسطه بر ما هویدا می‌شود؛ بدین ترتیب در این حالت، شناخت ناقص است و شناخت نفس، تنها از طریق شهود امکان‌پذیر خواهد بود؛ زیرا مطلقاً، تنها از طریق شهود در اختیار ما قرار می‌گیرد (Bergson, 1969, p. 5).

#### ۴. منابع معرفت نفس

منابع معرفت را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست، منابع اصلی، یعنی عوالم هستی که عبارت‌اند از: عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل. نفس با استفاده از این منابع، ارتقای وجودی می‌یابد و از طریق ارتباط یافتن با هر کدام از آن‌ها معارفی را به دست می‌آورد. ادراکات برگرفته از عالم طبیعت با استفاده از حواس ظاهری صورت می‌گیرند و ادراکات فرامادی، محصول ارتباط ابزارهای ادراکی باطنی با عوالم فراتر از طبیعت، یعنی عالم مثال و عالم عقل هستند؛ البته هریک از این عوالم و مراتب وجودی، ویژگی‌ها، زوایا، مراتب و گستره‌ای خاص دارند. علاوه بر این دسته، منابع دیگری نیز پیش‌روی نفس قرار دارند که نفس می‌تواند با استفاده از ابزارهای ادراکی یادشده، معرفت‌های مختلف را از آن‌ها کسب کند؛ مثلاً عالم طبیعت به‌عنوان یکی از عوالم کلی، شامل عوالم جزئی یا شعبه‌های مختلفی است که نفس با بهره‌گیری از حواس ظاهری، معرفت‌های جزئی متعددی از هریک از آن‌ها به دست می‌آورد. ادراک محسوسات، امری کلی است که به اجزای متکثر منشعب می‌شود. واضح است که ادراک حاصل‌شده از آثار تاریخی، نقل و گواهی افراد



نیز درزمره ادراکات برآمده از حواس ظاهری قرار می‌گیرند و نفس از این ادراکات جزئی متکی به حس ظاهری، معارف برتر از ماده و طبیعت را می‌سازد و آن‌ها را سرمایه ادراکات انتزاعی مرتبط با عوالم تجردی قرار می‌دهد. ماجرا در مراتب دیگر، یعنی عالم مثال و عالم عقل نیز وابسته به توجه و فعالیت نفس است. آنچه مایه تحصیل معرفت می‌شود، توجه نفس به هستی در مراتب مختلف است؛ یعنی ادراک در مراتب مثالی و عقلی هستی نیز متوقف بر توجه نفس به کائنات آن عوالم است (خسروپناه، ۱۳۹۶، ص. ۶۱۲).

برگسون عقل و غریزه را دو منبع معرفت با ریشه‌ای واحد به‌شمار می‌آورد. اولین قوه شناخت با بیشترین قابلیت دسترسی از نظر این فیلسوف، قوه‌ای است که معمولاً با استفاده از واژه Intellect از آن یاد می‌شود. این واژه را می‌توان عقل، هوش، فهم، درک و... ترجمه کرد؛ البته «نه عقل و نه غریزه تن به تعریف جامع و مانع نمی‌دهند» (1969, p. 151, Bergson). به عقیده برگسون، منابع معرفتی، اموری غیرثابت، مستمر و قابل درک به وسیله عقل متعارف نیستند و بدین منظور، منبعی معتبرتر برای شناخت، مورد نیاز است (Gunn, 1920, p. 45).

غریزه، منبعی دیگر برای کسب معرفت است که درمقابل عقل قرار دارد. اگرچه درخصوص غریزه هم مانند عقل، تعریفی مشخص وجود ندارد، می‌توان گفت به اعتقاد برگسون، غریزه عبارت است از همدمی، همحسی یا همیافتی (برگسون، ۱۳۷۱، ص. ۲۲۸). غریزه از دو جهت اهمیت فراوان دارد: نخست، آنکه برخلاف عقل که ناظر به ماده است، غریزه متوجه حیات است. برگسون به حیات التفات ویژه‌ای دارد و از سردمداران فلسفه زندگی به‌شمار می‌آید. دوم، آنکه غریزه در شکل‌گیری عقل به مثابه روشی معتبر برای دستیابی به معرفت راستین، بسیار مؤثر است و درواقع می‌توان غریزه را نوعی شهود خام نامید (برگسون، ۱۳۷۱، ص. ۲۲۸). در اندیشه این فیلسوف، غریزه مقدمات شهود را فراهم می‌کند و مقامی رفیع‌تر از عقل دارد (برگسون، ۱۳۷۱، ص. ۲۲۸).



### شکل ۱. منابع دستیابی به معرفت از نظر برگسون

یکی از نقاط ابهام‌برانگیز در فلسفه برگسون، نسبت میان عقل و شهود به‌عنوان دو منبع معرفتی انسان است. این فیلسوف به دلیل تلقی خاص خود از جهان به‌عنوان امری پویا و سیال، به دنبال دستیابی به روشی معتبر برای به‌دست‌آوردن شناخت صحیح و خطاناپذیر است. در این مورد خاص، وی با در نظر گرفتن دیریند (استمرار) به‌عنوان حقیقت زمان، نه تنها شهود را برای کسب دانش، کارآمد دانسته؛ بلکه آن را تنها روش حقیقی برای دستیابی به معرفت صحیح قلمداد کرده و روش‌های دیگر را فاقد اطمینان لازم به‌شمار آورده است (عنبرسوز و مسعودی، ۱۳۹۳، ص. ۷۷).

از دیدگاه برگسون، فلسفه باید تفکیک میان جاندار و بی‌جان را سرآغاز کار خود قرار دهد. به نظر او تحول جانداران از دو راه جداگانه صورت می‌گیرد که یکی به عقل و دیگری به غریزه منتهی می‌شود. این فیلسوف در آرای خویش نشان داده است که برای دستیابی به واقعیت باید بین عقل و غریزه، تمایز قائل شد و نقش و ماهیت آن‌ها را از یکدیگر بازشناخت (راسل، ۱۳۷۳، ص. ۱۰۸۳). به‌اعتقاد وی مشکلات بزرگ فلسفی فیلسوفان، ناشی از خلط میان جاندار و بی‌جان بوده و متمایز نشدن عقل و غریزه نیز این مشکلات را افزایش داده است.

### ۵. وسایط معرفت نفس

از نظر علامه طباطبایی، واسطه‌های شناخت عبارت‌اند از: حس، عقل، فطرت، قلب و شهود که خود شامل وحی، الهام و رؤیاست. این فیلسوف معتقد است بخش عمده معرفت از طریق حس به‌دست می‌آید و هرچند حس، عاملی مهم در شناخت محسوب

می‌شود، بدون همراهی با قوه عاقله نمی‌تواند واسطه‌ای مناسب برای شناخت باشد. به نظر علامه، معلومات جزئی‌ای که به خواص اشیا مربوط‌اند، توسط حس ادراک می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۵، ص. ۵۰۹). به اعتقاد ایشان، در پی ارتباط ذهن با واقعیت‌های خارجی، صورت حسی در نفس ایجاد می‌شود. در این فرایند، حس تنها صورت أعراض خارجی را به ذهن انتقال می‌دهد و نمی‌تواند درباره ثبوت خارجی آن أعراض یا آثار آن‌ها حکمی صادر کند؛ زیرا تصدیق و حکم، فقط شأن عقل و فعل آن است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص. ۲۶۲).

عقل به مثابه واسطه‌ای برای معرفت، اعتبار فراوان دارد. این قوه، حقیقتی در وجود انسان است که عامل تمایز صدق از کذب و حق از باطل محسوب می‌شود و وجه تمایز انسان از عالم حیوانیت یا عالم حس است. عقل برای شناخت امور کلی مانند مسائل مرتبط با معاد، قابل اتکا و اطمینان است. از نگاه علامه، عقل، قادر به شناختن آموزه‌های دینی است و هرگاه از درک برخی از این گزاره‌ها ناتوان شود، از منبع معرفتی دیگری به نام وحی مدد می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص. ۷۶)؛ بنابراین، به عقیده علامه، توسط عقل می‌توان حقایق را دریافت و بدین ترتیب، نگاه وی به عقل، از نوع رئالیستی است.

فطرت، یکی از دیگر راه‌های کسب معرفت و در واقع، سرمایه اولیه برای دستیابی انسان به معرفت‌های بعدی است. انسان به گونه‌ای خلق شده است که خداخواهی و خداجویی در ضمیر او قرار دارد. به باور علامه، خداوند متعال انسان را براساس فطرت توحیدی آفریده است و بدین ترتیب، اگر انسان بر مبنای فطرت سالم خود زندگی کند، مشتاق معرفت پروردگار خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۲، ص. ۷۵).

قلب، دیگر واسطه معرفتی است که خود، نوعی مرکز فهم معارف، دریافت‌کننده شهود الهی و جایگاه علم محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۹، ص. ۴۷)؛ به دیگر سخن، قلب، همان نفس انسانی است که شعور به آن نسبت داده می‌شود و در کنار دیگر واسطه‌های معرفتی، مایه تشخیص‌دادن حق از باطل و دستیابی به حقیقت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۳، ص. ۱۲۹-۱۳۱؛ ج. ۱۵، ص. ۴۴۹).

از میان وسایط معرفت، شهود را می‌توان یکی از رمزآمیزترین واسطه‌های کسب معرفت دانست که تفسیر آن نیز دشوار است. علامه به صورت هم‌زمان، تفکر فلسفی و

ذوق عرفانی داشته و بنابراین، از شهود به عنوان یک واسطه معرفتی مهم نام برده است. از دیدگاه این فیلسوف، شهود عقلانی، طریقی معتبر برای کسب دانایی به شمار می آید. شهود، آشکال متعدد دارد. از نظر او وحی، یکی از مصادیق شهود بی واسطه محسوب می شود و از دیگر واسطه های کسب معرفت است که البته گستردگی عقل و حس را ندارد و پیامبر (ص) و معصومان (ع) آن را دریافت و برای دیگران نقل کرده اند. این فیلسوف وحی را نوعی ارتباط غیرمادی و آسمانی دانسته که از طریق حس و تفکر عقلی تحقق نمی یابد؛ بلکه محتاج درک و شعور دیگری است که انبیا از عالم غیب و به اذن خداوند متعال، آن را دریافت می کنند (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص. ۷۶). از دیدگاه علامه، رؤیا به عنوان یکی از اقسام شهود، به دلیل ارتباط نفس در رؤیا با عالم مثال، از دیگر واسطه های معرفت به شمار می آید. الهام نیز در آثار این فیلسوف، قسمی دیگر از شهود به عنوان یکی دیگر از وسایط معرفت معرفی شده که عبارت از القای معانی به دل انسان و آگاهانیدن او از این طریق با الهام برخی حقایق است (رحیم پور و یآوری، ۱۳۹۱، ص. ۶۷).

به اعتقاد برگسون، معرفت، حقیقتی وجودی و مجرد است که انسان، امکان دستیابی به آن را دارد و نفس، رکن اصلی کسب و نگهداری آن قلمداد می شود. به عقیده وی، شناخت نفس فقط می تواند از نوع شهودی باشد. شهود ما را به بطن حیات راهنمایی می کند و روشن است که شهود مورد نظر برگسون به هیچ وجه از سنخ شهود قلبی عرفا یا فیلسوفانی مثل فلوپین نیست؛ بلکه به گفته فولکیه:

فکر برگسون در نهایت سیر خود از اثبات تباین ذاتی میان عقل و شهود تا حد زیادی عدول کرده و به این حقیقت رسیده بوده است که شهودی که منشأ حصول فلسفه است، همان شهود عقلی یا شهود مابعدالطبیعه است؛ شهودی که حقیقت آن نه فقط در ارتباط با واقع، بلکه در شناسایی بی واسطه واقع و رؤیت بی واسطه روان به روان نیز هست (فولکیه، ۱۳۴۷، ص. ۱۸۶).

از این روی می توان با اطمینان تام، به عقلانی بودن شهود مورد نظر برگسون رأی داد و تصریح کرد که شهود در مقابل عقل قرار ندارد؛ بلکه عقل در بهترین وجه آن به شمار می آید. عقل در سطح پایین تر خود با اجزا مرتبط است و علم نامیده می شود؛ اما در سطح بالاترش مرتبط با کل است و شهود نام دارد.

جایگاه شهود در فعالیت عقلانی علمی در فلسفه برگسون را می‌توان این‌گونه تبیین کرد که عنصری غیرعقلانی و شهودی در هر اندیشه آفریننده وجود دارد؛ اما این عنصر در تفکر عقلانی علمی نیز یافت می‌شود. اندیشه عقلانی، اندیشه غیرشهودی نیست؛ بلکه کشف و شهودی است که برخلاف کشف و شهود بی‌قید و بند باید به محک آزمون و بازسنجی بخورد. شهود مورد نظر برگسون، امری عقلانی و با عنایت به حیات است که از جدوجهد عقلانی و به حاشیه راندن عوامل خطای معرفتی ناشی می‌شود؛ نه امری قلبی و عرفانی که نتیجه تزکیه و تطهیر نفس باشد؛ به دیگر سخن، این شهود، «عرفان و تصوف نیست؛ بلکه ممکن‌ترین آزمایش مستقیمی است که انسان می‌تواند به عمل بیاورد» (دورانت، ۱۳۸۷، ص. ۳۹۹).

#### ۶. مراتب معرفت نفس

در معرفت‌شناسی علامه طباطبایی، سلسله مراتب معرفت اهمیت بسیار دارد. این فیلسوف با اشاره به مراتب ادراک حسی، خیالی، عقلی و شهودی درباره مراتب معرفت و اهمیت آن‌ها در فرایند شناخت سخن گفته و معتقد است شناخت نفس با تجربه آغاز می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص. ۲۹۶). علامه در نظام معرفت‌شناسی خود، منشأ تمام علوم حاصل شده برای انسان را هدایت الهی دانسته و معتقد است این هدایت بر حسب نوع آن به سه شکل تحقق می‌یابد: در دسته نخست، خداوند متعال حواس را وسیله دستیابی انسان به علوم مربوط به خواص اشیا قرار داده است. در دسته دیگر، علوم عقلی و کلی قرار دارند و خدا برای دستیابی بشر به آن‌ها او را به بدیهیات عقلی مجهز کرده است؛ به نحوی که حس، توانایی ابطال آن بدیهیات را ندارد. دسته سوم، علوم فطری هستند که منشأ آن‌ها الهام الهی است. به عقیده علامه، علوم فطری، زمانی بر انسان اثر می‌گذارند که دسته دوم از علوم (علوم عقلی و کلی) به درستی کسب شده باشند؛ یعنی فردی که به سبب انحرافات مستمر، قادر به درک بدیهیات کلی و عقلی نباشد، به مرتبه درک علوم فطری نیز نخواهد رسید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۵، ص. ۴۹۳).

علامه طباطبایی مخاطبان را به این نکته توجه می‌دهد که حواس ظاهری انسان، خود ادراک نیست؛ بلکه خاصیتی است طبیعی از فعل و انفعال‌های مادی که مقدمه دستیابی به ادراک را برای نفس مهیا می‌کند؛ به دیگر سخن، هیچ‌کدام از اندام‌های حسی بدن به

خودی خود، درک و شعور ندارند و چشم و گوش، صرفاً وسیله‌هایی برای دیدن و شنیدن هستند. از دیدگاه علامه، ادراک بسیاری از علوم با استفاده از سلاح مادی، غیرممکن است و برای درک معنویات و حقایق ماورای ماده مانند نفس، مراتبی فراتر از حس و تجربه مورد نیاز است؛ در مقابل، برگسون عقل را نوعاً متفاوت از شهود می‌داند؛ یعنی از دید وی، عقل و شهود، دو سر طیف فعالیت خودآگاهی هستند و در دو جهت مخالف یکدیگر حرکت می‌کنند. بشریتی تکامل یافته است که این دو شکل از فعالیت خودآگاهی در آن کاملاً توسعه یابند. برگسون به روشنی نشان می‌دهد عقل قوه‌ای است که مسائل را به صورت عام بیان می‌کند؛ حال آنکه غریزه قوه‌ای برای یافتن راه حل است و تنها با استفاده از شهود می‌توان در مسائل مطرح شده بین امر صادق و امر کاذب تصمیم‌گیری کرد؛ حتی اگر این امر به معنای قرار گرفتن عقل در موضعی علیه خودش باشد (دلوز، ۱۳۹۱، ص. ۳۵). به عقیده برگسون، معرفت شهودی بر شناخت عقلی برتری دارد. تنها از طریق شهود می‌توان به مرکز موضوع مورد نظر راه یافت و عقل صرفاً نگاهی ظاهری به امور دارد.

#### ۷. موانع معرفت نفس

اختلاف قرائت‌ها در خصوص حقایق جهان، ناشی از موانعی است که هریک از آن‌ها در انحراف فکر بشر، نقش اساسی دارند. در پی برداشته شدن این موانع، نفس می‌تواند ملکوت هستی را مشاهده کند و به حقایق دست یابد؛ بنابراین، شناخت موانع رسیدن به این هدف، از موضوعات کلیدی‌ای است که باید در حوزه معرفت‌شناسی تبیین شود. به عقیده علامه، عقل و تفکر، تنها راه دستیابی انسان به معرفت الهی و معرفت دینی نیست و انسان باید برخی معارف را به طریق حضوری (نه با استفاده از روش حصولی) دریابد. از دیدگاه وی، طبیعت‌گرایان در علوم، تنها به حواس تکیه می‌کنند. این فیلسوف طبیعت‌گرایی محض را از جمله عوامل دانسته است که انسان را از دستیابی به بسیاری از علوم غیرمرتبط با حس بازمی‌دارند. به زعم او انسان هر نوع نگرشی به حقایق ماورایی داشته باشد، آن حقایق را به همان رنگ می‌بیند؛ لذا به جهت دید صرفاً مادی طبیعت‌گرایان، معنویات و مفاهیم ماورای طبیعی برای آنان معنایی ندارد و بنابراین، آن‌ها حقایق دینی را تا سطح مادیت پایین می‌آورند که این امر، خود یکی از بزرگ‌ترین موانع معرفتی است.

علامه جهل را از جمله عواملی می‌داند که مانع معرفت نفس می‌شود. وی معتقد است طریقی که انسان برای رسیدن به خداوند متعال می‌پیماید، همان نفس انسان است و خدا غایت و منتهای این طریق محسوب می‌شود و جهل به طریق انفسی انسان از بزرگ‌ترین موانع معرفت نفس به‌شمار می‌آید. به‌باور وی، انسان عالم به این حقیقت که اضطراراً در سیر انفسی قرار گرفته است، پیوسته به جایگاه خود در ارتباط با خدا توجه می‌کند، مراقب احوال نفس خویش است و می‌داند بین او و خدایش حجاب‌هایی وجود دارد که کسی جز پروردگارش قادر به برداشتن آن‌ها نیست (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۱۵۰). با توجه به این سخن علامه درمی‌یابیم جهل انسان به سیر انفسی، هم او را در دام شرک نظری و اعتقادات موهوم و خیالی گرفتار می‌کند و هم زمینه ارتکاب گناهان را برایش فراهم می‌آورد.

به‌اعتقاد علامه، هرچند زبان، یکی از بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی برای انتقال‌دادن معارف در زندگی بشری به‌شمار می‌آید و چه بسا ممکن است در پی حذف‌شدن این نعمت بزرگ، بشر از دستیابی به بسیاری از معارف، محروم بماند، محدودیت مفاهیم الفاظ و کلمات از سویی و انس‌یافتن ذهن بشر با مفاهیم حسی از سوی دیگر، تفکر و تأمل در این‌گونه مسائل معرفتی را دشوار می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ص. ۱۱۲-۱۱۳).

از دیدگاه برگسون نیز عقل نمی‌تواند تمام حقیقت را دریابد و اشراف آن بر حقیقت، محدود است. عقل صرفاً فعالیت مکانی دارد، عدم تحرک را نشان می‌دهد و دیدگاهی محدود در خصوص حقیقت و واقعیت دارد. برگسون مفهوم عدم و مشکلات معرفتی‌ای را که این مفهوم برای فهم حقیقت سیال هستی ایجاد کرده نیز مانعی در برابر شناخت هستی مطلق دانسته است؛ از این روی، او مفهوم عدم را تحلیل کرده است تا با اثبات دروغین بودن آن، راه را برای فرض کردن یک مطلق که آزادانه عمل می‌کند و دارای دیرند (زمان حقیقی)<sup>۱</sup> است و درنهایت، راه را به‌سوی یک فلسفه شهودی هموار کند (پیرمرادی، ۱۳۹۲، ص. ۱۰۵). برگسون نشان داده است مفهوم عدم به‌معنای مقابل وجود، معنایی دروغین بیش نیست و اگر چیزی که آن را معدوم فرض می‌کنیم، حالت نفسانی باشد، در نفس نیز آنچه درک می‌کنیم، رویدادهایی است که در عالم واقع رخ می‌دهد؛ نه وقایعی که اتفاق نمی‌افتد (برگسون، ۱۳۷۱، ص. ۳۶۱).

جدول ۱. مقایسه معرفت نفس از دیدگاه علامه طباطبایی و برگسون

معرفت نفس	علامه طباطبایی	هانری برگسون	شبهات	تفاوت
امکان	علامه امکان دست یافتن به معرفت نفس را پذیرفته است.	برگسون معرفت نفس را ممکن دانسته است.		—
قلمرو	عالم طبیعت، عالم مثال، عالم عقل و حتی فراتر از آن	تعیین حدود چون سازوکار نیوتنی برای متافیزیک صحیح نیست.		—+
اقسام	علم تصدیقی و علم تصویری، علم کلی و جزئی، علم حصولی و علم حضوری	روش شناخت نسبی و مطلق (شیء آن چنان که هست)		—+
منابع	منابع اصلی: عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل	عقل و غریزه دو منبع برای کسب معرفت هستند.		—+
وسائط	حس، عقل، فطرت، قلب و شهود که خود شامل وحی، الهام و رؤیاست	شهود با داشتن مزایای عقل و غریزه، تنها وسیله معتبر برای کسب دانش حقیقی است.		—+
مراتب	مراتب ادراک حسی، خیالی، عقلی و شهودی. فرایند شناخت با تجربه آغاز می شود.	عقل و شهود، دو سرطیف فعالیت خودآگاهی هستند و در دو جهت مخالف یکدیگر حرکت می کنند.		—+
موانع	طبیعت گرای محض، جهل به طریق انفسی، محدودیت های زبانی، الفاظ و کلمات و...	عقلی که نمی تواند تمام حقیقت را دریابد و مفهوم عدم (در مقابل وجود) و...		—+

۸. دلالت های تربیت اخلاقی معرفت نفس

از آنجا که هدف، اصل و روش، سه گروه از گزاره های اعتباری ای هستند که در نظریه تربیتی، نقش اساسی دارند، در این پژوهش، پس از مطرح کردن هدف اصلی تربیت اخلاقی از نگاه علامه طباطبایی و برگسون به اصول و روش های آن می پردازیم.

۸-۱. هدف اصلی

فراگیری حکمت نظری و عملی، و تکریم ارزش های اخلاقی برای دستیابی انسان به سعادت، بسیار مؤثر است و در این حوزه، تربیت، پیوندی ناگسستنی با علم و معرفت دارد؛ چنان که می توان به صورت قطعی گفت هیچ مرتبه ای از تربیت پیش از حصول علم



و معرفت در نفس تحقق نمی‌یابد. در علم اخلاق نیز شناخت نفس، دارای جایگاه ویژه است و با شناخت پروردگار ارتباط مستقیم دارد؛ چنان‌که به‌گفته‌ی امیرالمؤمنین (ع)، کسی که خود را بشناسد، خدای خود را شناخته است؛ بنابراین، پس از معرفت خداوند سبحان، هیچ موضوعی برای انسان به‌اندازه‌ی معرفت نفس، دارای اهمیت نیست.

به‌گفته‌ی علامه طباطبایی، آسمان و زمین، بیهوده آفریده نشده‌اند؛ بلکه هدفی مقدس برای این آفرینش عظیم وجود دارد. وی هدف غایی از خلقت را رسیدن به مقام عبودیت، یعنی همان قرب الهی دانسته است؛ لذا انسان باید در این راه پرنشیب و فراز با استفاده از قوانینی اخلاقی تربیت شود. به‌اعتقاد این فیلسوف، نزدیک‌ترین و مؤثرترین این راه‌ها طریق معرفت نفس است. این فیلسوف واقع‌گرا با توجه‌دادن به مطالب یادشده، بر نقش معرفت نفس در تربیت اخلاقی تأکید کرده و معتقد است معرفت نفس، نقشی مهم در تربیت و اخلاق نفوس دارد (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص. ۲۵)؛ از این روی، در فرایند جست‌وجوی حقیقت، خداوند متعال در قرآن کریم به انسان گوشزد می‌کند که در راه شناخت خویش گام بردارد.

برگسون نیز با نقد شاخص‌های معرفتی تمدن جدید و بررسی جوهری‌ترین عنصر اندیشه، یعنی تکیه‌کردن بر روش شهودی در معرفت نفس و هستی، فرصتی برای بازگشت به خویشتن خویش به‌وجود آورد. بنابر اندیشه‌ی وی، شکفتن آدمی، برخاسته از بنیادی درونی و آفریننده، نه صرفاً ناشی از تأثیر عوامل بیرونی است. او سرچشمه‌ی این شکفتن را شور زندگانی<sup>۱</sup> نامیده است. این فیلسوف در بحث از اخلاق، تحت تأثیر نوع نگاه شهودی خویش، درباره‌ی تمایزی میان اخلاق بسته<sup>۲</sup> و اخلاق باز<sup>۳</sup> سخن گفته است (برگسون، ۱۳۵۸، ص. ۱۰). پرداختن به این دو نوع اخلاق به معرفی راهی می‌انجامد که به‌عقیده‌ی برگسون، به مفهومی جدید درحوزه‌ی اخلاق و عرفان ختم می‌شود. وی همچون باستان‌شناسان، نوعی دیرینه‌شناسی و تبارشناسی از اخلاق و دین را آغاز و الزامات اخلاقی را از الزامات دینی استنتاج کرد. براساس آنچه برگسون در کتاب دو سرچشمه اخلاق و دین نوشته است، اخلاق از طریق شهود تحقق می‌یابد و درواقع، شناخت آن

---

1. Élan Vital  
2. Closed Morality  
3. Open Morality

از طریق آگاهی حصولی شکل نمی‌گیرد؛ بلکه با شهود، یعنی همان انس و الفتی به وجود می‌آید که انسان را به بطن شیء انتقال می‌دهد (فولکیه، ۱۳۴۷، ص. ۲۹).

تربیت اخلاقی مورد نظر برگسون، تربیت تلفیقی‌ای است که در آن، شهودگرایی بر عقل‌گرایی غلبه دارد. این تربیت شهودگرایانه، نوعی آگاهی درونی محسوب می‌شود؛ البته آگاهی مورد نظر این فیلسوف از طریق بیرونی هم به دست می‌آید؛ اما آنچه باعث دریافت اصیل و رفتن به روح حیات انسانی می‌شود، آگاهی درونی و شهود است؛ بدین صورت که انسان ابتدا به شناخت نفس و وجود خود پی می‌برد؛ سپس آهسته‌آهسته به شناخت جهان، خدا و... می‌رسد و یاد می‌گیرد که همه چیز باید در مجموعه‌ای معنا دار و دارای اجزای مرتبط با یکدیگر پرورش و تعالی یابد. کمک‌گرفتن از شهود در تعلیم و تربیت، بسیاری از گره‌های ناگشوده را باز خواهد کرد؛ زیرا عقل در تأیید و اثبات برخی موارد، ناتوان است و این مسئله به‌ویژه در تربیت اخلاقی با وضوح بیشتری دیده می‌شود. طبیعت نفس انسان، مبتنی بر تعالی خویش است؛ بنابراین، تعالی و تکامل، غایت اخلاق از نظر برگسون به‌شمار می‌آید و البته چون نفس، وسیله بیداری و آگاهی انسان از بُعد معنوی وجودش می‌شود، به اعتباری می‌توان روی آوردن به جنبه معنوی وجود آدمی را غایی‌ترین هدف اخلاقی از نظر برگسون قلمداد کرد.

اهداف مطرح‌شده از دیدگاه علامه طباطبایی و برگسون، گزاره‌های ارزشی‌ای هستند که غایت تربیت اخلاقی از نگاه این دو فیلسوف را نشان می‌دهند و به وضعیت‌هایی اشاره می‌کنند که در ساحت وجودی انسان تحقق می‌یابند.

## ۲-۸ اصول کلی

### ۱-۲-۸ ایجاد بصیرت اخلاقی از طریق تعقل

نخستین وسیله‌ای که به‌عنوان معیار ساختن عقل برای رفتار اخلاقی از آن استفاده می‌شود، پذیرفتن این نکته است که اخلاق به‌طور کلی، مقوله‌ای منطقی و تابع عقل محسوب می‌شود؛ زیرا هر رفتاری که زمینه‌ای منطقی و اقناع‌کننده نداشته باشد، از برانگیزندگی کافی و جذابیت لازم برخوردار نیست تا بتواند نفس را به سوی خود جذب کند. محال است آدمی بدون حکمت عملی به معنی دقیق کلمه، اخلاقی باشد و ممکن نیست بدون فضیلت اخلاقی بتوان به حکمت عملی دست یافت. علامه معتقد است برای دستیابی به تربیت اخلاقی، گزیری از بصیرت عقلانی وجود ندارد؛ زیرا عقل، یکی از دو

نیرویی است که انسان برای کسب فضیلت در اختیار دارد. در توضیح این مطلب می‌توان گفت از نگاه رئالیستی، همان‌گونه که در آن بخش از نفس که تنها به امور نظری می‌پردازد، دو نیرو به نام‌های حکمت عملی و حکمت نظری (تدبیر) وجود دارد، در بخش اخلاقی نفس نیز دو نیرو وجود دارد: یکی فضیلت طبیعی یا غریزی و دیگری فضیلت به معنای خاص دقیق آن که اکتسابی و برتر است. این فضیلت برتر بدون بصیرت و تدبیر تحقق نمی‌یابد. براساس آنچه گفتیم، علامه بر دخالت عنصر عقل در اخلاق و تربیت اخلاقی پای می‌فشرد و معتقد است عقل و اخلاق در هم تنیده‌اند.

برگسون نیز با همکاری و توافق عقل و شهود موافق است. در این تبیین، اگرچه شهود، مقامی بالاتر و اعتباری بیشتر از عقل دارد، شناخت حقیقی نفس در نتیجه تعامل این دو حاصل می‌شود و شهود به تنهایی ممکن است سبب بروز خطا شود. از نظر برگسون، عقل و غریزه، دو نظام تحولی و دو راه جداگانه برای حل یک مسئله‌اند و بنابراین، مکمل هم به‌شمار می‌آیند؛ همان‌گونه که حیات نباتی و حیوانی در عین تضاد، مکمل یکدیگرند. در عالم عین، عقل و غریزه با هم در آمیخته‌اند؛ همان‌گونه که حیات نباتی و حیوانی با هم عجین شده‌اند. عقل و غریزه، دو نحوه تلاش مختلف حیاتی یا دو صورت فعالیت مختلف روانی هستند که با استفاده از دو روش متفاوت روی ماده بی‌جان عمل می‌کنند. به اعتقاد برگسون: «عقل ما نظر به اعتیادی که بالفطره و بالإصالة به ماده دارد، در مطالعه حیات درونی آنچه بالذات و بالإصالة، مجرد از ماده است، ملحوظ و لحاظ آن قرار نمی‌تواند گرفت» (فولکیه، ۱۳۴۷، ص. ۱۷۴). از نظر این فیلسوف، اگر برای عقل و غریزه، صفتی به نام معرفت وجود داشته باشد، این معرفت در خصوص غریزه از نوع ناخودآگاه و در خصوص عقل از نوع خودآگاه است؛ اما به اعتبار خودآگاهی، اختلاف عقل و غریزه مرتبه‌ای می‌شود؛ بدین ترتیب، برگسون به تمایز دو نوع معرفت‌شناسی از درون و بیرون می‌رسد که یکی نقش عقل است و دیگری نقش غریزه. اگر نقش عقل، تحلیل کردن اشیا به مفاهیم قوه فاهمه و مشاهده از بیرون است، نقش غریزه عبارت از شهود، همدمی ورود به باطن اشیا و اتحاد با آن‌هاست. شهود، اتحاد و همزیستی عالم و معلوم است؛ ولی عقل، فیلم‌برداری عالم است از معلوم و میان این دو نوع معرفت‌شناسی، تفاوت بسیار زیاد به اندازه تفاوت میان حقیقت و مجاز وجود دارد. براساس آنچه گفتیم، نقش معرفت در فلسفه برگسون

آشکار می‌شود؛ به طوری که از هریک از این دو مقوله عقل و غریزه می‌توان به دیگری رسید؛ زیرا از طرفی خودآگاهی یا نفس به عقل و غریزه تقسیم می‌شود و از سوی دیگر، واقعیت به دو صورت حیات و ماده برای ما آشکار است و عقل با ماده و غریزه با حیات، همسازی دارد؛ بنابراین، غریزه به شهود منتهی می‌شود و عقل به تحلیل. این نکته از نظر فلاسفه تحلیلی، یک مزیت برای عقل به حساب می‌آید؛ ولی برگسون معتقد است باید از عقل و فعالیت عقلانی محض اجتناب کرد؛ زیرا عقل «هرگونه آفرینندگی را طرد می‌کند» (برگسون، ۱۳۷۱، ص. ۲۱۳).

#### ۲-۸. ایجاد بصیرت اخلاقی از طریق معرفت شهودی نفس

در نظام معرفت‌شناختی علامه طباطبایی، علم و معرفت، افاضه‌ای از عالم ماورای ماده به نفس انسان است. به اعتقاد این فیلسوف، جوهر عقلی که مجرد از ماده و جامع تمام صور عقلی و کلی است، صور عقلی را به نفس افاضه می‌کند. علامه معتقد است نفسی که استعداد لازم برای کسب صورتهای علمی و تعقل در آنها را به دست آورده، متناسب با میزان استعدادش، با عقل فعال متحد می‌شود و صورتهای عقلی را از آن کسب می‌کند؛ بنابراین، وی با الهام‌گیری از این مبانی عرفانی و با استفاده از تجربه شخصی خود، به تبیینی نظام‌مند از معرفت نفس به نام «معرفت شهودی نفس» به عنوان یکی از مسائل بنیادین مورد توجه می‌رسد (عزیزی علویچه، ۱۳۸۹، ص. ۷۹).

به‌باور علامه، معرفت شهودی نفس، نتیجه مفاهیم ذهنی و دانش حصولی نیست؛ بلکه از سنخ سلوک عملی است؛ بنابراین، هرکسی خواهان کشف وجودی خویش باشد، باید با عزم استوار و با نظارت راهنما در این راه گام نهد. معرفت نفس، ثمره‌ای شیرین است که تنها بر شاخه‌های درخت مراقبت، مجاهدت، فکر و ذکر می‌روید. از نظر علامه طباطبایی، حقیقت سلوک، نوعی حرکت باطنی است که از عالم ماده آغاز و به لقای حق - تعالی - منتهی می‌شود. ایشان معتقدند این حرکت باطنی در مسیر نفس صورت می‌گیرد و بدین ترتیب، انسان در این راه، ناچار به شناخت درست نفس است. شناخت حقیقی نفس، متوقف بر توجه به خداوند متعال به منزله غایت این مسیر است. دین الهی با تشریح عبادات، کیفیت سلوک در این مسیر را بیان کرده است (کرمانی، ۱۳۹۳، ص. ۸۱). این فیلسوف در تفسیر آیه ۱۰۵ از سوره مائده گفته است:

«یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسکم لایضرنکم من ضل اذا اهتدیتم». خداوند متعال مؤمنین را به توجه به نفس خود امر نموده: «علیکم انفسکم»؛ بنابراین، نفس مؤمن، راهی است که او را به مقصد می‌رساند. و می‌فرماید: «مبادا که نفس هایتان را ازدست دهید!»؛ بنابراین، روشن می‌شود نفس‌ها همان راه هستند. نفس مؤمن، راه هدایت است؛ راهی که او را به هدف والای خلقت می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۶، ص. ۱).

به اعتقاد علامه، هدف از معرفت شهودی نفس، شناخت مراتب باطنی خودش است؛ با این توضیح که مرتبه باطنی نفس به لحاظ رتبه در خصلت «معرفت شهودی به خود»، بر مرتبه ظاهری آن تقدم دارد. مرتبه ظاهری نفس، ویژگی وجودی‌ای به نام «خودآگاهی» و «علم حضوری به خود» را دارد و همه مراتب ظاهری و باطنی نفس مثل مرتبه مثال، عقلی و فراعقلی، بهره‌مند از علم حضوری به خویش هستند؛ ولی برخی انسان‌ها به دلیل توجه صرف به لذت‌های مادی، تنها به لایه ظاهری نفس توجه می‌کنند و به دیگر مراتب باطنی خود بی‌اعتنا هستند (عزیزی علویچه، ۱۳۸۹، ص. ۸۴).

از نظر برگسون، برای معرفت نفس، نیازمند یاری گرفتن از قوای شناختی هستیم و این معرفت باید چنان باشد که حقیقت واقعیت را به ما بنمایاند؛ درحالی که قوه عقل نمی‌تواند جهان را آن‌گونه که هست، درک کند. به اعتقاد این فیلسوف:

عالم تماماً برای شناسایی ما گشوده شده است و به بیان دیگر می‌تواند درحیطه شناسایی ما قرار بگیرد؛ منتها هر جنبه‌ای از آن برای صورت و نحوه‌ای از شناسایی ما قابل دسترسی است؛ چنان‌که ماده برای علم فیزیک، اشیا برای ادراک محض، موجودات زنده برای غریزه و نفس ما برای شهود، قابل شناسایی است (وال، ۱۳۸۰، ص. ۵۷۹).

بنابراین، هر وجهی از واقعیت را بخشی از قوای شناختی ما درمی‌یابد؛ اما تنها یک نوع معرفت به نام معرفت شهودی، معتبر و دارای قدرت دریافت واقعیت، فی‌نفسه است. این صورت از معرفت، تنها با دانش اصیل و بی‌واسطه به دست می‌آید که فلسفه خواننده می‌شود. در واقع، «هدف فلسفه، ملاحظه و استدلال، یعنی شهود است» (برگسون، ۱۳۷۱، ص. ۲۵۳) و شناخت معتبر، تنها به یاری فلسفه محقق می‌شود.

در معرفت‌شناسی برگسونی، والاترین جایگاه به شهود تعلق دارد و «راه اساسی دانستن و فهم در شهود است» (Gunter, 2009, p. 168). در واقع، از طریق بازیافتن شهود، این فیلسوف می‌خواهد علم تجربی را از اتهام نسبی‌کردن معرفت و متافیزیک را از اتهام زیاده‌روی در بحث‌های نظری بی‌محتوا و بیهوده نجات دهد. از نظر وی شهود، نوعی خاص از التفات نفسانی، یعنی توجه ذهن به خودش است؛ درحالی که توجهش بر ماده تثبیت شده است (برگسون، ۱۳۷۱، ص. ۷۹).

در واقع، شهود برگسونی، امری عقلانی و نقطه تجمیع دو منبع دیگر معرفت، یعنی غریزه و عقل است و زمانی ایجاد می‌شود که عقل و غریزه به خودآگاهی برسند و اتحاد یابند. به‌باور این فیلسوف، «غریزه در بهترین شکل خود، شهود نامیده می‌شود» (Russel, 1914, p. 3)؛ با این تفاوت که غریزه به‌عنوان یکی از مقدمات معرفت شهودی نسبت به عقل در درجه‌ای نزدیک‌تر به شهود قرار دارد و برخلاف عقل، متوجه ماده نیست و روی به سوی زندگی دارد؛ به عبارت دیگر، غریزه امری فطری است که مقدمات شهود را فراهم می‌آورد و درکنار عقل قرار دارد. اگرچه به‌ظاهر و در عرف عام، عقل در عرصه شناخت، بسیار معتبرتر می‌نماید، در اندیشه برگسون، غریزه به‌دلیل توجه‌کردن به حیات، مقامی رفیع‌تر از عقل دارد؛ درحالی که خود غریزه با وجود کارآمدی نسبی‌اش، قوه کسب معرفت مطلق نیست و محدودیت‌ها و نقایصی دارد. غریزه، نیرویی برای به‌کارگیری و حتی ساختن ابزارهای جاندار است (برگسون، ۱۳۷۱، ص. ۱۹۸)؛ بنابراین، «شهود، غریزه‌ای است که خودآگاه شده و یا عقلی است که بی‌طرف گردیده. شهود، دانش بی‌طرفانه چیزها در کلیت آن‌ها است» (Radhakrishnan, 1919, p. 290).

کلام برگسون نشان می‌دهد شهود امری درونی است که با خود فاعل شناسا ارتباط دارد و «ما می‌توانیم با شهود از خودمان آگاهی داشته باشیم» (Maccann, 2002, p. 368). این مطلب کاملاً صحیح است و شکی وجود ندارد که بارزترین مصداق درک شهودی، درک ما از خودمان است. مقصود برگسون از درک شهودی نه خیال بی‌ثبات یک آدم خیالی‌باف است و نه الهامات یک عارف؛ بلکه دید محضی است که از درون خود فرد می‌آید. این نکته، مرزی باریک در فهم اندیشه برگسون در پاسخ به این پرسش است که آیا مراد از دریافت حضوری، فقط درک خودمان است یا این نحوه شناخت، مصداق

دیگری نیز دارد و با استفاده از آن، از عالم خارج هم می‌توان آگاهی یافت. اگر تنها مصداق علم شهودی واقعی، درک خود باشد، عملاً باب شناخت بسته می‌شود و معرفت حقیقی موضوع خارجی، قابل دریافت نخواهد بود. در این حوزه باید به این مسئله توجه کرد که «شهود به ناظر این اجازه را می‌دهد که موضوع را به نحو حضوری، یعنی عیناً از درون شیء ملاحظه شده دریابد» (عنبرسوز و مسعودی، ۱۳۹۳، ص. ۸۳). با توجه به اهمیت و ضرورت توأمان عقل، آگاهی و معرفت بی‌واسطه در اخلاق‌ورزی برگسونی می‌توان این نظریه را به رویکرد تربیت اخلاقی رشدی- شناختی نسبت داد.

شهود موردنظر برگسون را به هیچ وجه نمی‌توان به دیگران انتقال داد یا با آنان به اشتراک گذاشت؛ بلکه امری کاملاً بی‌واسطه و فردی است. اگر شهود را در کار پزشکی در نظر بگیریم که با استفاده از گوشی به ضربان قلب فرد بیمار گوش می‌دهد، باید به خاطر داشته باشیم که نحوه دخالت حواس در فرایند درک شهودی، فراگیر نیست که هر شخص دیگری نیز بتواند آن را دریابد؛ زیرا ابزار شهود (گوشی پزشکی)، تنها در دست کسی است که درک مبتنی بر عقل را کنار گذاشته و ابزار همدلی را در اختیار دارد؛ بدین ترتیب: «اینکه شهود به عنوان شنوایی قوی در هماهنگی با لامسه و بینایی مانند شهود یک پزشک فهمیده شده است، بدین معنا نیست که ما در شهود با دیگران در ارتباطیم و شهود، نوعی تجربه بین‌الذهانی است» (Lawlor, 2003, p. 66).

اصول مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی در دیدگاه آگاهی‌مدار علامه طباطبایی و برگسون که معرفت نفس را ممکن و بلکه ضروری می‌دانند، مشتمل بر تعقل، شهود و بصیرت مداوم است و بنابراین می‌توان از آن به عنوان تربیت شهودی، عقلانی و بصیرت‌گرا یاد کرد. شکل‌گیری بصیرت اخلاقی، مهم‌ترین اصل در تربیت اخلاقی به‌شمار می‌آید و معرفت نفس باید مقدمه‌ای برای ایجاد بصیرت در خصوص حقایق باشد؛ یعنی نفس باید خوب و بد، خیر و شر، و سود و زیانش را از هم بازشناسد؛ بنابراین، علامه طباطبایی در عین اعتراف کردن به جایگاه و توانایی شهود درونی، عقل و استدلال‌های عقلی را دارای نقشی پررنگ در معرفت نفس دانسته؛ ولی برگسون با وجود قائل شدن به توافق و همکاری عقل و شهود، معرفت شهودی را دارای جایگاهی بالاتر به‌شمار آورده است.

### ۳-۸. روش

#### ۱-۳-۸. روش پیشنهادی علامه طباطبائی: مراقبه و محاسبه نفس

از نظر روش‌شناسی، رویکرد و روش علامه که در تفسیر المیزان و رساله‌الولایه ذکر شده، تلفیقی از عقل و شهود است و در تربیت اخلاقی برگرفته از عرفان عملی پیشنهادی ایشان برای رهایی نفس از قیدوبند جزئیت و پیوستن به مبدأ خویش، مجموعه‌ای از راه‌ها، روش‌ها، اعمال و مقامات مطرح می‌شود. یکی از روش‌هایی که علامه بر آن تأکید فراوان کرده، مراقبه و محاسبه نفس است.

محاسبه عبارت است از حسابرسی اعمال گذشته و بازنگری در آن‌ها و متعهدبودن درخصوص آینده. این عمل با توجه به هفت اصل صورت می‌گیرد: تقدیر (اندازه‌گیری)، مسئولیت‌پذیری، بقای عمل، تثبیت و ضبط اعمال، حسابرسی و بازخواست، مجازات و بازتاب اعمال، و توبه و جبران (مهدوی کنی، ۱۳۷۳، ص. ۳۵۴). در فرایند تربیت، فرد باید همواره خود را رصد و ارزیابی کند؛ زیرا در این مسیر، خود او مسئول تربیت خویش است. در واقع، انسان باید به این درجه از آگاهی و بصیرت برسد که در نهایت، خود را مسئول خویش بداند و به این باور برسد که نفس خود او از چنان ارزشی برخوردار است که مدام باید مورد توجه و سنجش باشد.

بدین ترتیب، در این‌گونه تربیت اخلاقی، گام‌های عملی پیش‌رونده بدین شرح پیشنهاد می‌شود: تزکیه نفس از طریق توبه‌کردن از ارتکاب گناهان؛ مشارطه (شرط‌کردن با نفس خویش) و معاهده، یعنی شرط و تعهد انسان بر ترک معصیت و پابندی به عهدی که با نفس بسته است؛ مراقب پاک‌ی نفس و عهد خود بودن و خدا را نیز مراقب خود دانستن؛ محاسبه، یعنی هرکس در پایان هر روز، هفته، ماه یا سال، عملکرد خویش در زمینه خوبی‌ها و بدی‌ها، اطاعت و عصیان، و خداپرستی و هواپرستی را دقیقاً محاسبه و ارزیابی کند؛ معاتبه و معاقبه، یعنی سرزنش‌کردن و کیفردادن خود. ترتیب انجام‌دادن این مراحل بدین شرح است: مشارطه و مراقبه (محاسبه پیش از انجام‌دادن عمل) و محاسبه، معاقبه، مجاهده و معاتبه (محاسبه پس از انجام‌دادن عمل).

طبق نظر علامه، در نتیجه محاسبه پیوسته، طریق معرفت نفس که مرگب از یک فعل و ترک اساسی است، تحقق می‌یابد: توجه تام به خدا و ترک همه چیز و همه کس جز او. این دو کار، لازم و ملزوم یکدیگرند؛ زیرا معرفت حق - تعالی - بدیهی‌ترین معرفت‌ها



برای انسان محسوب می‌شود و غفلت از خدا و سرگرم‌شدن به دنیا مانع این معرفت و رؤیت است؛ چون خداوند متعال برای انسان، دو قلب قرار نداده و سلوک باطنی از شئون دل است و دیگر اعضا و جوارح نیز تابع دل هستند. دنیادوستی، همه ظرفیت قلب را اشغال می‌کند و تمام همت انسان را به خود اختصاص می‌دهد؛ بنابراین، قلبی که همواره متوجه به دنیا و امور مادی باشد، دیگر شفافیت لازم برای منعکس کردن حق - تعالی - را ندارد؛ اما به محض زدودن غیر از آن، حقیقه الحقایق مستقر در باطن و ملکوت نفس که نخستین و بدیهی‌ترین معروف است، شناخته و عیان خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص. ۲۵۷).

### ۲-۳-۸. روش پیشنهادی برگسون: درک شهودی نفس از طریق قواعد سه‌گانه شهود

روش موردنظر برگسون، شهود است و این شهود، تنها یک احساس یا الهام مبهم نیست؛ بلکه روشی مفصل یا یکی از مفصل‌ترین روش‌های مورداستفاده در حوزه فلسفه است که قواعد سخت و پیچیده خود را دارد و از نظر برگسون، این قواعد، دقت در فلسفه را ایجاد می‌کنند (Deleuze, 1997, p. 1). برگسون تأکید می‌کند شهود قبل از اینکه مبنای روش‌شناختی قرار گیرد، باید دیرند را پیش‌فرض قرار دهد: «این ملاحظات درباب دیرند به‌نظرم تعیین‌کننده آمدند و رفته‌رفته مرا واداشتند تا شهود را به مرتبه روشی فلسفی ارتقا دهم؛ با این حال، شهود، واژه‌ای است که دیرزمانی در برابرش تردید داشتیم» (Bergson, 1934, p. 18). درخصوص روش معرفت‌شناسی از دیدگاه برگسون باید متذکر شد که اساساً این فیلسوف چون روش علمی را صحیح نمی‌دانست و آن را عاجز از دریافت حقیقت راستین قلمداد می‌کرد، به روش درک شهودی حقیقت قائل شد. افرادی که معتقد به تأیید وی بر علم هستند، صرفاً یک بُعد از مسئله را بررسی می‌کنند که عبارت است از به‌دنبال کسب معرفت مطلق بودن؛ اما علم و فلسفه، روش‌هایی متفاوت با یکدیگر دارند. وجه تأیید علم از سوی برگسون به گستره جست‌وجوی دانش مطلق آن بازمی‌گردد و این مسئله، موجب اشتراک و توافق علم و فلسفه می‌شود؛ حال آنکه تفاوت آن‌ها در اتخاذ روش عقلانی علم و روش شهودی فلسفه است.

در مرحله تحصیل دانش اصیل می‌توان گزینه را به خودآگاهی ملحق کرد و تنها راه کسب معرفت حقیقی، یعنی شهود را از آن گرفت. به‌نظر می‌رسد گزینه و عقل در فلسفه برگسون به‌مثابه تز و آنتی‌تز هستند و به‌کارگیری آن‌ها برای دستیابی به سنتزی به‌نام شهود

ضرورت دارد (برگسون، ۱۳۷۱، ص. ۲۳۵). درواقع، شهود، گزینه‌ای است که به صورت خودآگاه درآمده و می‌تواند به موضوع موردنظرش بیندیشد و آن را تا بی‌نهایت گسترش دهد (Bergson, 1969, p. 186).

برگسون بنابه ضرورت، سه قسم مشخص از اعمالی را که به ترتیب، قواعد این روش را معین می‌کنند، از هم متمایز کرده است: عمل اول به طرح و آفرینش مسائل مربوط است؛ عمل دوم، تفاوت‌های ماهوی موثق را کشف می‌کند؛ عمل سوم، فهم زمان واقعی است. شهود با استفاده از سه قاعده خود، یک روش را شکل می‌دهد و این روش الزاماً مسئله‌ساز، نوعی نقد مسائل کاذب و ابداع مسائل صادق، متفاوت‌کننده برش‌ها و تقاطع‌ها، و زمانی‌ساز تفکر برحسب دیرند است (دلوز، ۱۳۹۱، ص. ۵۲).

در ادامه، سه قاعده شهود را شرح می‌دهیم:

قاعده اول شهود: آزمون صدق و کذب را برای خود مسائل به‌کار برید، مسائل کاذب را کنار بگذارید و صدق و آفرینش را در مرتبه مسائل با هم وفق دهید (دلوز، ۱۳۹۱، ص. ۲۵). درواقع، اینکه صدق و کذب را تنها می‌توان در راه‌حل‌ها به‌کار گرفت، نوعی باور اشتباه و پیش‌داوری اجتماعی است که به دوران کودکی و کلاس درس بازمی‌گردد: معلم مدرسه، مسائل را مطرح می‌کند و وظیفه شاگرد، کشف راه‌حل است؛ بدین ترتیب، همیشه باید در نوعی بندگی باقی ماند؛ درحالی که آزادی حقیقی در قدرت تصمیم‌گیری و ساخت خود مسائل، مستتر است.

قاعده دوم شهود: این قاعده عبارت است از مبارزه با توهم<sup>۱</sup> یا کشف دوباره تفاوت‌های ماهوی صادق یا مفصل‌بندی‌های امر واقعی (Deleuze, 1997, p. 11). دوگانه‌انگاری‌های برگسونی مانند این موارد، مشهورند: دیرند و مکان، کیفیت یا کمیت، پیوسته یا ناپیوسته، دیگرگون یا همگون، حافظه یا ماده، انقباض یا انبساط و گزینه یا عقل. به‌باور برگسون، یک مخلوط مرکب همواره باید طبق مفصل‌بندی‌های ماهوی‌اش تقسیم شود؛ یعنی باید به عناصری تقسیم شود که ماهیتاً با هم تفاوت دارند. شهود به‌منزله روش، یک روش تقسیم است و روحی افلاطونی دارد. تفاوت‌های ماهوی یا مفصل‌بندی‌های امر واقعی، ضوابط و درون‌مایه‌هایی ثابت در فلسفه برگسون هستند؛ بدان

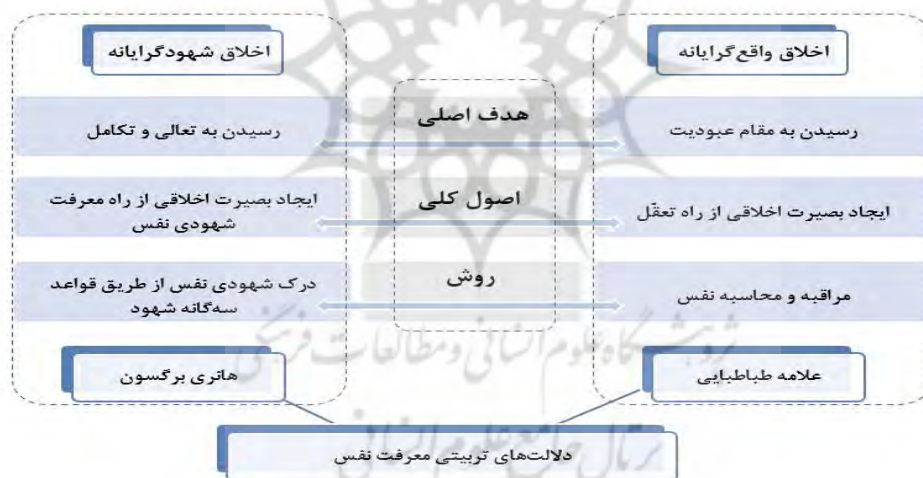
۱. این رسالت برعهده فلسفه است تا همواره خطاهای ذهن را پیدا کند.

معنا که در اینجا می‌توان از نوعی افلاطون‌گرایی برگسون، یعنی روش تقسیم سخن گفت (دلوز، ۱۳۹۱، ص. ۳۶). درون‌مایه اصلی تفکر برگسونی عبارت از آن است که تفاوت‌های درجه در جایی دیده می‌شوند که تفاوت‌های ماهوی وجود دارد (Deleuze, 1997, p. 12). مسئله اصلی برگسون، تقسیم‌کردن بازنمایی به عناصری است که وی آن‌ها را به حضورهای ناب یا تمایلاتی مشروط می‌کند که ماهیتاً با یکدیگر تفاوت دارند (دلوز، ۱۳۹۱، ص. ۳۹).

قاعده سوم شهود: در این قاعده گفته می‌شود: «مسائل را مطرح و آن‌ها را برحسب زمان (نه مکان) حل کنید» (برگسون، ۱۳۷۵، ص. ۴۷). این قاعده، معنای بنیادی شهود را مشخص می‌کند؛ یعنی شهود، دیرند را پیش‌فرض گرفته و عبارت است از تفکر برحسب دیرند (Bergson, 1960, p. 30). شهود را تنها می‌توان از طریق بازگشت به حرکت تقسیم فهمید که تفاوت‌های ماهوی را تعیین می‌کند. در نگاه نخست به نظر می‌رسد تفاوتی ماهوی بین دو چیز یا حتی دو تمایل برقرار شده است؛ اما این ادعا فقط به صورت سطحی صحت دارد و در اینجا باید تقسیم اصلی برگسونی را در نظر گرفت: دیرند و مکان. همه تقسیم‌بندی‌ها و دوگانه‌نگاری‌های دیگر، مشمول تقسیم‌بندی اصلی برگسونی هستند؛ یعنی از آن مشتق می‌شوند یا به آن می‌رسند (Bergson, 1961, p. 47).

از آنجا که برگسون اخلاق را به مثابه داده‌های بی‌واسطه آگاهی می‌بیند و شهود از نظر وی قابلیت است که در نتیجه روی دادن تحول در نفس به وجود می‌آید، اخلاق شهودی عبارت است از نوعی غوطه‌ورشدن در خویش و جریان خودآگاهی، و نوعی پذیرش صبرورت محض و دیرند واقعی. در واقع، شهود برگسون با تمام قواعدش، معرفت مستقیم و بی‌واسطه مفاهیم و مقولات ذهنی است. این فیلسوف امکان‌پذیر بودن اخلاق را با استفاده از این گونه شهود، میسر می‌داند و مشخص‌ترین نمونه این شناخت، وجدانی است که ما در خصوص حالت درونی خود احساس می‌کنیم. به عقیده برگسون، این فرایند توسط وجدان و از طریق همدلی صورت می‌گیرد و زمینه ظهور این هم‌گرایی در وجدان‌ها تحول خلاق است. اخلاق شهودی، آن‌گونه همدلی فکری است که شخص به یاری آن، خود را درون یک اثر قرار می‌دهد تا با چیزی که در آن، منحصر به فرد و در نتیجه، بیان‌نشده است، انطباق یابد.

روش‌های پیشنهادشده از سوی علامه طباطبایی و برگسون برای بررسی و شناخت نفس، برگرفته از اصول و اهداف پیش‌گفته هستند. علامه محاسبه‌النفس را روشی اساسی برای دست‌یافتن به این معنا در تربیت اخلاقی شمرده است. متربی با به‌کار بستن روشی تلفیقی از عقل و شهود، و با استفاده از از مهارت‌های محاسبه پیش و پس از عمل، قادر به مجاهده‌ای عظیم در مسیر شناخت و معرفت نفس می‌شود. برگسون نیز با مطرح کردن قواعد سه‌گانه شهود با پیش‌فرض قراردادن دیرند، مبنای روش‌شناختی خویش در معرفت نفس و خودآگاهی ملحوظ در نظام تربیتی‌اش را شرح داده و آن را وظیفه‌ای فردی و پیامی درونی شمرده است که ثابت و پایدار نیست؛ بلکه اساساً پیشرو و آفریننده است؛ بدان معنا که این معرفت، همه زندگی را در عشق فرومی‌برد و حتی به آن، احساس آزادی می‌بخشد و با بنیاد زندگی، همسان و یکی است؛ به دیگر سخن، از یک هیجان و جنبش عاطفی ژرف پدید می‌آید که همانند احساس برانگیخته‌شده در اثر موسیقی، دارای موضوع عینی نیست (بوخنسکی، ۱۳۷۹، ص. ۸۷).



### نمودار ۱. دلالت‌های تربیت اخلاقی معرفت نفس از دیدگاه علامه طباطبایی و برگسون

#### بحث و نتیجه‌گیری

بی‌تردید، پذیرش یا رد یکی از ابزارهای شناخت که به بهره‌مندی یا محرومیت از یک مجرای آگاهی می‌انجامد، نقشی مهم در تعلیم و تربیت دارد؛ چنان‌که تجربه‌گرایان در این

حوزه، تنها حس را معتبر می‌شمارند و از تربیت و حیانی بهره‌ای نمی‌گیرند. شهودگرایان به تربیت مبتنی بر حس و تجربه متکی نیستند و در واقع، فروماندن در آنچه به ادراک حسی درمی‌آید، موجب شده به شناخت انسان در خصوص وجود حقیقی خود، آن‌گونه که شایسته است، توجه نشود و بازار ظاهر بدون توجه به باطن رونق یابد؛ حال آنکه این ظواهر برخلاف باطن گسترده و فراگیر آدمی، کوچک و آسیب‌پذیرند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴، ص. ۳۴۲). در این حوزه، برخی اندیشمندان جامع‌نگر تمام مجاری شناخت و به تبع آن، تربیت را (البته هرکدام را در جای خود) پذیرفته‌اند و قابل استفاده می‌دانند.

در این پژوهش نشان دادیم که علامه طباطبایی در عین اعتراف کردن به جایگاه و توانایی شهود درونی و راه دل برای ادراک حقایق، برای عقل و استدلال‌های عقلی، نقشی مهم و پررنگ قائل است و در نتیجه به نظر می‌رسد در آثار وی عقل، ابزاری مفید برای تمام انسان‌ها به منظور دستیابی به حقیقت و آگاهی قلمداد شده است؛ اما در آثار برگسون به‌رغم مشاهده شدن توافق و همکاری میان عقل و شهود، معرفت شهودی، جایگاه بالاتری دارد. در این تبیین اگرچه شهود، دارای مقامی بالاتر و اعتباری بیشتر از عقل است، شناخت حقیقی نهایی در نتیجه تعامل این دو مقوله به دست می‌آید و شهود به تنهایی ممکن است ما را دچار خطا کند. این تفسیر نشان می‌دهد هیچ تجربه شهودی‌ای نمی‌تواند بدون تأیید عقل، اساس حقیقتی فلسفی قرار گیرد.

علامه طباطبایی بیش از آنکه فیلسوف و مفسری برجسته باشد، مربی‌ای عظیم‌الشأن بود که توانست مجموعه‌ای از بزرگان حوزه معرفت و ادب را تربیت کند. وی هیچ‌گاه فلسفه و امور معقول را در قاموس و مفاهیم ذهنی و انتزاعی محصور و محدود نکرد؛ بلکه با هنرمندی‌ای کم‌نظیر، فلسفه را بنیان زندگی در ابعاد گوناگون آن قرار داد و در این حوزه، بسیار موفق بود. وی معرفت عقلانی- شهودی نفس را به‌گونه‌ای نظام‌مند بازپژوهی و واکاوی کرد. علامه با الهام‌گیری از مبانی اسلامی، تبیینی عرفانی از نظریه معرفت نفس به دست داد و یقینی‌بودن معرفت و بداهت آن، دو مؤلفه بنیادین در دیدگاه این فیلسوف هستند. وی نزدیک‌ترین و بلکه تنها راه رسیدن به خدا و معرفت حقیقی را معرفت نفس دانسته است. این نظریه، کاربردی مهم در تربیت اخلاقی دارد. از دیدگاه علامه، نفس عین علم است و خودشناسی و معرفت به آن، علم به این علم محسوب

می‌شود؛ به عبارت دیگر، بازیابی دوباره خویش، راه‌یابی به عالمی برتر پس از تجربه‌کردن مرتبه پایین هستی است. در مکتب تربیتی این فیلسوف که مورد توجه متفکران حوزه اخلاق قرار گرفته، به محور معرفت نفس توجه ویژه شده و علامه معتقد است انسان برای شناختن حقیقت خودش باید دستورهای گوناگونی را براساس محاسبه‌النفس که نوعی معرفت دائمی و توجه روشمند به نفس است، مرحله به مرحله انجام دهد تا با شکل‌گیری بصیرت اخلاقی و ام‌گرفته از تعقل و شهود به غایت و کمال واقعی خویش و مقام عبودیت برسد.

برگسون نیز بر جریان‌های فلسفی پسامدرن، بسیار اثرگذار بوده است و «چنان‌که وایتهد گفت، کل فلسفه غرب را می‌توان پانوشت‌هایی بر فلسفه افلاطون دانست و بیشتر فلسفه قرن بیستم فرانسه را می‌توان پانوشت‌هایی بر فلسفه برگسون دانست» (متیوز، ۱۳۹۱، ص. ۲۳). به عقیده این فیلسوف، در صورت کمک‌گرفتن از شهود در تربیت اخلاقی می‌توان بسیاری از گره‌های ناگشوده را باز کرد؛ زیرا عقل از تأیید و اثبات برخی موارد ناتوان است و این امر به‌ویژه در حوزه تربیت اخلاقی، معنوی و مذهبی با وضوح بیشتری دیده می‌شود؛ مثلاً اعتقادات قلبی، ایمان و حالات روحی خاص فراتر از مادیات را نمی‌توان به کمک براهین عقلی دریافت و تنها به‌مدد شهود می‌توان حس کرد.

شهود برگسونی، روشی مفصل یا یکی از مفصل‌ترین روش‌های مورد استفاده در حوزه فلسفه است که قواعدی دشوار و پیچیده دارد. این قواعد از نظر برگسون، دقت در فلسفه را ایجاد می‌کنند. در واقع، شهود برگسون، امری عقلانی و نقطه تجمیع دو منبع دیگر معرفت، یعنی غریزه و عقل است و زمانی ایجاد می‌شود که عقل و غریزه به خودآگاهی برسند و با یکدیگر اتحاد پیدا کنند. برگسون معتقد است در حوزه فلسفه، پرسش پیش از آنکه بر سر حل کردن مسئله باشد، بر سر یافتن مسئله و متعاقباً مطرح کردن آن است؛ زیرا یک مسئله تعاملی به محض اینکه به درستی مطرح شد، حل شده است و به عبارت دیگر، راه‌حل در خود مسئله وجود دارد؛ هرچند ممکن است این راه‌حل، مخفی بماند و به یک معنا از نظر پنهان شود؛ اما طرح مسئله نه صرفاً اکتشاف، بلکه ابداع است و به آنچه اصلاً وجود نداشته و چه بسا هرگز روی نداده است، هستی می‌بخشد. در این حالت، مربی صرفاً نقش راهنما دارد و مربی، خود، محور ابداع مسائل قرار می‌گیرد. به اعتقاد این

فیلسوف، برای رسیدن به عشق باید با غیرتی قهرمانانه از میدان گذر کرد و این مقصود، تنها با موعظه و تعلیم حاصل نمی‌شود؛ بلکه باید به منصفه ظهور درآید و فقط حضور فعال و معرفت‌بخش انسان در نفس خویش می‌تواند او را پیش ببرد و به کمال رساند (Tremblay, 1958, p. 33).

آنچه در نظریه برگسون تازگی دارد، تأکید او بر شهود قاعده‌مند است. این دیدگاه که امکان یافتن راه‌حلی برای معمای عقل در آن قرار دارد، ترغیبی به شناخت حضوری محسوب می‌شود؛ نه روی‌گرداندن از آن به‌منظور تبعیت از روش علمی به‌امید یافتن حقیقتی ژرف‌تر و غنی‌تر در مفاهیم عقلی؛ یعنی قالب‌هایی که عقل، حقیقت را در آن‌ها جای می‌دهد؛ ولی استفاده از شهود برای به‌دست‌آوردن خود حقیقت به‌معنای ساختن وسیله‌ای فلسفی از شهود و یافتن روشی فلسفی در آن است (Bergson, 1969, p. 45)؛ بنابراین، با استفاده از شهود، این روش به متقن‌ترین وسیله برای دریافت حقیقت تبدیل می‌شود. اخلاق شهودی برگسون نیز جریانی یک‌طرفه برای انتقال معلومات نیست؛ بلکه مستلزم گسترش یافتن دامنه ادراک نفس است و زمانی می‌توان گفت تربیت اخلاقی تحقق یافته است که نه تنها چیزی به معلومات فرد اضافه شده؛ بلکه ساختار وسعت دید ادراکی فرد شناسنده نیز گسترش یافته باشد. بدین معنا اخلاق، امری کیفی است و نمی‌توان آن را با استفاده از کمیت بیان کرد.

به بیان مختصر، معرفت در واقع، چراغ راه تربیت و راهنمای مربی و متربی است. هرچقدر معرفت، روشنگری بیشتری داشته باشد، تربیت امکان‌پذیرتر، شایسته‌تر و ماندگارتر خواهد بود؛ بدین ترتیب، معرفت و تربیت، لازم و ملزوم یکدیگرند و در مسیر تعالی و رشد انسان، از هم وام می‌گیرند؛ بنابراین، وقتی از تربیت مبتنی بر معرفت سخن گفته می‌شود، هیچ مسئله‌ای به‌اندازه معرفت نفس، مهم و ارزشمند نیست. همراهی این دو مقوله و روشمندبودن آن‌ها نکته‌ای است که علامه طباطبایی و برگسون از آن غافل نبوده‌اند.

#### منابع

ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۹۴). «من» و «جز من». تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ارسطو (۱۳۹۳). درباره نفس (علی‌مراد داوودی، مترجم). تهران: حکمت.

- باقری، خسرو؛ سجادیه، نرگس؛ و توسلی، طیبه (۱۳۹۰). رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- برگسون، هانری (۱۳۵۸). دو سرچشمه اخلاق و دین (حسن حبیبی، مترجم). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- برگسون، هانری (۱۳۶۸). پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار (علی قلی بیانی، مترجم). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- برگسون، هانری (۱۳۷۱). تحول خلاق (علی قلی بیانی، مترجم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- برگسون، هانری (۱۳۷۵). ماده و یاد: رهیافتی به رابطه جسم و روح (علی قلی بیانی، مترجم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بوخنسکی، اینو- سن تیوسن (۱۳۷۹). فلسفه معاصر اروپایی (شرف‌الدین خراسانی، مترجم). تهران: علمی و فرهنگی.
- پیرسون، کیث آنسل؛ و مولرلی، جان (۱۳۹۸). فلسفه برگسن (محمدجواد پیرمرادی، مترجم). تهران: سمت.
- پیرمرادی، محمدجواد (۱۳۹۲). فلسفه هستی سیال، بنیادی‌ترین اصل فلسفه برگسون. تهران: سروش.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۶). فلسفه شناخت (حسین پناهی آزاد، محقق و تنظیم‌کننده). تهران: دفتر نشر معارف، با همکاری مؤسسه حکمت نوین اسلامی.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۱). برگسونیسم (زهره اکسیری و پیمان غلامی، مترجمان). تهران: روزبهان.
- دورانت، ویل (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه (عباس زریاب، مترجم). تهران: علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب (نجف دریابندری، مترجم) (جلد ۲) (چاپ ۶). تهران: پرواز.
- رحیم‌پور، فروغ سادات؛ و یاوری، سوده (۱۳۹۱). واسطه‌های شناخت از دیدگاه علامه طباطبایی. نشریه خردنامه صدر، ۱۷(۷۰)، ۶۷-۸۴.
- سجادی، سید مهدی (۱۳۷۹). رویکردها و روش‌های تربیت اخلاقی و ارزشی. پژوهش‌های فلسفی- کلامی، ۲(۳)، ۱۴۴-۱۶۵.
- سلطانی گازار، مهدی (۱۳۸۸). کردار ادراکی، نقطه تلاقی نفس و بدن در فلسفه برگسون. فصلنامه علمی- پژوهشی حکمت و فلسفه، ۵(۲۰/۴)، ۱۲۱-۱۳۷.



بررسی تطبیقی مبانی معرفت‌شناسی نفس از دیدگاه .../ طاهره سادات امینی و دیگران ۲۰۷

سلطانی گازار، مهدی (۱۳۹۰). تطور خلاق برگسون و فلسفه ارگانسیم. غرب‌شناسی بنیادی، ۲(۲)، ۶۱-۹۱.

شکوهی، غلام‌حسین (۱۳۹۶). مبانی و اصول آموزش و پرورش. مشهد: آستان قدس رضوی، به‌نشر.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۰). قرآن در اسلام. قم: هجرت.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۶). رسالة الولاية (همايون همتی، مترجم). تهران: امیرکبیر.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (محمدباقر موسوی همدانی، مترجم).

قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۵). طریق عرفان: ترجمه و شرح رسالة الولاية (چاپ ۱). قم: آیت اشراق.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). فروغ حکمت (جلد ۱). قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۰۱ق). آغاز فلسفه (محمدعلی گرامی، مترجم و شارح). قم: طباطبایی.

طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم (مرتضی مطهری، مقدمه‌نویس). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عزیزی علویجه، مصطفی (۱۳۸۹). تبیین معرفت نفس از دیدگاه علامه طباطبایی. معرفت، ۱۹(۱۲)، ۷۹-۹۴.

عنبرسوز، محمد؛ و مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۳). نسبت شهود و هوش در فلسفه برگسون. پژوهش‌های فلسفی، ۳(۱۵)، ۷۷-۹۰.

فولکیه، پل (۱۳۴۷). فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه (یحیی مهدوی، مترجم). تهران: دانشگاه تهران.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه کاپلستون (جلد اول: یونان و روم) (سید جلال‌الدین مجتوبی، مترجم). تهران: علمی و فرهنگی.

کانت، امانوئل (۱۳۶۹). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق: گفتاری در حکمت کردار (حمید عنایت و علی قیصری، مترجمان). تهران: خوارزمی.

کرمانی، علی‌رضا (۱۳۹۳). حقیقت و چگونگی سلوک باطنی در قرآن از منظر علامه طباطبایی.

نشریه قرآن‌شناخت، ۷(۱۳/۱)، ص ۸۱-۱۰۰.

گوتک، جرالد ال. (۱۳۸۹). مکاتب فلسفی و آرای تربیتی. تهران: سمت.

متیوز، اریک (۱۳۹۱). فلسفه فرانسه در قرن بیستم (محسن حکیمی، مترجم) (جلد ۲). تهران: ققنوس.

مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۷۳). نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

وال، ژان (۱۳۸۰). بحث در مابعدالطبیعه (یحیی مهدوی، مترجم) (جلد ۲). تهران: خوارزمی.  
هالدینگ دیل، رجینالد جان (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه غرب (عبدالحسین آذرنگ، مترجم). تهران: ققنوس.

Bergson, H. (1907-1969). *L'Evolution Créatrice* (142eme Edition). Paris: Presses Universitaires de France.

Bergson, H. (1932-1961). *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (100eme Edition). Paris: Presses Universitaires de France.

Bergson, H. (1934-1960). *La Pensée et le Mouvant* (35ème Edition). Paris: Presses Universitaires de France.

Deleuze, G. (1997). *Le Bergsonisme*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.

Gunn, A. (1920). *Bergson and his Philosophy*. London: Methuen.

Gunter, P. (2009). *Gille Deleuze, Deleuze's Bergson and Bergson Himself* (Edited by Keith Robinson). Deleuze, Whitehead, Bergson Rhizomatic Connections.

Lawlor, L. (2003). *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. London: Continuum.

Maccann, E. (2002). *John Locke: A Companion to Early Modern Philosophy* (Steven Nadler, Editor). Blackwell, London: Cambridge University Press.

Moore, F. C. T. (1996). *Bergson: Thinking Backwards*. London: Cambridge University Press.

Radhakrishnan, S. (1919). Bergson and Absolute Idealism. *Mind*, 28(109), 41-53, Oxford University Press.

Russel, B. (1914). *Philosophy of Bergson*. London: Cambridge.

Tremblay, J. (1958). La Notion de Philosophie Chez Bergson. *Laval Théologique et Philosophique*, 14(1), 30-76.