



فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی

سال دوم • شماره پنجم • زمستان ۱۳۹۸

Quarterly Journal of Moral Studies  
Vol. 2, No. 5, Winter 2020

## بررسی و نقد نظریه اخلاقی برگسون و مبانی آن با تأکید بر نقد اخلاق تکلیف‌محور کانت

مریم عباسی کشکولی\* | لاله حقیقت\*\* | صبورا حاجی‌علی‌اورکپور\*\*\*

### چکیده

از سرآغاز تفکر فلسفی تا ظهور کانت، قوه عقل نظری، بنیاد قوه عقل عملی لحاظ شده است. از جمله فیلسوفان صاحب نظر و تأثیرگذار غرب - در حوزه عقل عملی و اخلاق - هانری برگسون فرانسوی است. در نظام فکری برگسون، با تغییر معنای ادراک به‌عنوان نخستین ثمره کنش و واکنش، ایماژ انسان با عالم خارج، عمل و قوه عقل عملی بر نظورزی تقدم می‌یابد و نتیجه این چرخش مبانی، در اخلاق برگسون نمایان می‌گردد. با توجه به فضای حاکم بر زمانه برگسون، این فیلسوف دوره تجدد با دغدغه احیای انسان اخلاقی و ارزشی، اخلاق خود را در دو ساحت اخلاق اجتماعی با عنوان «اخلاق بسته» و ساحت «اخلاق گشوده بشری» شرح و بسط می‌دهد. او در اخلاق بسته می‌کوشد تا علاوه بر اصلاح خطاهای موجود در اخلاق تکلیف کانت، زمینه را برای شکوفایی و تبلور اخلاقی نو، در قالب الگوهای برجسته به‌مثابه اسوه‌های اخلاقی، فراهم کند. برگسون، عقل خودآیین را به‌عنوان بنیاد اخلاق نمی‌پذیرد و در تبیین اخلاق باز، آن را بر بنیاد عقلانیت تکامل یافته‌ای بنا می‌گذارد که در سیر تطوّر خلاق با پیوند مجدد با حیات، به شور و شعور رسیده و می‌تواند راهبر انسان در کسب معرفت حقیقی باشد.

### کلیدواژه‌ها

اخلاق بسته، اخلاق باز، بنیاد عقلانی اخلاق، اخلاق تکلیف‌محور، هانری برگسون<sup>۱</sup>

\* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. | mar.abbasi71@gmail.com

\*\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول) | lhaghighat2431@gmail.com

\*\*\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. | shorakpour@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۹ □ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۱۲/۰۸

۱. این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی مقایسه‌ای بنیاد عقلانی اخلاق از دیدگاه ماصلدرا و برگسون» است.

## ۱. طرح مسئله

هانری برگسون، میراث‌دار تفکر اومانیسمی<sup>۱</sup> برجای مانده از دوران نوزایی یا تجدید حیات فرهنگی (رنسانس)، عصر تجدد و عصر روشنگری و ثمرات مخرب این نوع تفکر در حوزه انسان‌شناسی است. در پایان عصر رنسانس با رواج بحث‌هایی در تمامی حوزه‌های علمی، زمینه برای پیدایش تفکر متجدد فراهم شد (قرون ۱۲ تا ۱۶ میلادی) و سرانجام با ظهور دکارت در قرن هفدهم، فصلی جدید در فرهنگ اروپایی یعنی همان زمانه و عصر تجدد رقم خورد. مسئله‌ای که در فلسفه دکارت محوریت یافت و پس از او بنیادهایش در نظام تفکر کانتی کاملاً تحکیم شد، مسئله محوریت سوژه و فاعل شناسای عقل‌گرا در شناخت و کسب معرفت بود. پس از دکارت و با بروز تعارضاتی در حوزه فلسفه که به ظهور تجربه‌گرایان افراطی ختم شد، کانت با دغدغه‌های اخلاقی برای تعدیل این فضا و حل تعارضات، ساحت اخلاق را از ساحت نظر جدا کرد، اما او با این کار نه تنها مشکلات و معضلات معرفتی را حل نکرد، بلکه با تحکیم بنیادهای سوژه خودبنیاد در دو بُعد نظر و عمل، بستر رشد نظریات «آزادی فردی»؟ و «جبر تاریخی هگل» را مهیا کرد.

فضای فکری فرانسه در زمان برگسون، بسیار آشفته بود. او در زمانه‌ای می‌زیست که فرانسه از آلمان نازی شکست خورده بود. ناکارآمدی آرمان‌های روشنگری نسبیستی تمام‌عیار را ترویج می‌کرد و ماده‌گرایان، ارزش‌های اخلاقی را در ردیف مصنوعات شیمیایی می‌دانستند و روح را ترشحات ماده مغزی می‌شمردند (برگسون، ۱۳۷۹، ص ۵). خلاصه آن که تفکر متجدد در سیر تاریخی خود به تدریج ارزش‌های اخلاقی انسان را به کناری نهاده و از او تنها ماشینی گوش‌به‌فرمان تکالیف و قوانین الزام‌آور اجتماعی ساخته بود.

در این دوران با تغییر نسبت انسان با جهان و خدا، «اخلاق» معنای دیگری یافت، آزادی فردی

۱. واژه «humanism» یا «humanismus» که امروزه به‌کار می‌رود، از واژه «humanista» برگرفته شده است که در دوران رنسانس به‌کار می‌رفت. اومانیسم، نظام فکری منسجمی است که در آن، بر توان فردی انسان‌ها برای دریافت حقایق و محوریت او بر کل عالم تأکید فراوان می‌شود. اومانیسم، انواع گوناگونی دارد و از جمله آن‌ها می‌توان به اومانیسم مارکسیستی، اومانیسم پراگماتیسمی و اومانیسم اگزستانسیالیستی اشاره کرد (توکلی، ۱۳۸۲، ص ۴۵-۶۴).

۲. نوگرایی که از آن با نام‌های تجدد یا مدرنیسم («modernism») نیز یاد می‌شود، به معنای گرایش فکری و رفتاری به پدیده‌های فرهنگی نو و پیشرفته‌تر و کنار گذاردن برخی سنت‌های قدیمی است. مدرنیته، شامل دیدگاه‌های بشرانگاران و متکی به عقل جزئی و با ماهیتی اومانیستی است. در واقع، مدرنیته اصالت یافتن عقل جزئی از متافیزیک است که من فردی را سوژه و همه عالم را ابژه می‌داند و به همین خاطر، عقل مدرن خاصیت ابزارزی پیدا می‌کند (نک: زرشناس، ۱۳۹۲، ص ۲۸).

قربانی پیشرفت و توسعه گشت، امیال انسانی محور اخلاق قرار گرفت و عقل – به عنوان بنیاد فضایل اخلاقی – به کناری نهاده شد (قربانی، ۱۳۸۷، ص ۶۱).

در چنین فضای فکری ای بود که برگسون – با دغدغه احیای انسان اخلاقی اصالتاً آزاد – به عرصه پُر چالش تفکر قدم نهاد. مسئله برگسون احیای آزادی است، تا بستری برای رشد اخلاق فراهم شود و با تکامل این اخلاق، انسان کامل پایبند به ارزش‌های اخلاقی ساخته شود. او نیاز اساسی این امر را در تعریف دوباره عقل و عقلانیت، احیای پیوند گسسته شده میان عقل نظری و عقل عملی، گسترش مفهوم حیات و باز تعریف آن از محدوده علم زیست‌شناسی به مفهومی ساری و پویا در عالم هستی، احیای جایگاه مابعدالطبیعه در اخلاق و نگاهی نو به مبانی انسان‌شناسی می‌داند. از آنجا که اندیشه‌های برگسون و فلسفه او تأثیرات ژرفی بر فیلسوفان متأخر خود داشته است، متن حاضر سعی در تبیین نظام اخلاقی برگسون و بنیاد عقلانی آن دارد و در همین راستا، ابتدا به بررسی اجمالی مبانی و عوامل دخیل و مؤثر در شکل‌گیری نظام اخلاقی برگسون پرداخته و سپس مسئله اخلاق و بنیاد عقلانی آن را مورد شرح و بسط قرار می‌دهیم.



## ۲. مبانی فلسفه برگسون و کارکردهای انسان‌شناسانه آن‌ها

### ۲.۱. ایماژ، نفس و بدن

برگسون، مواضعی را که دو مکتب رئالیسم و ایدئالیسم برای تبیین واقعیت اتخاذ کرده‌اند، خطا می‌داند؛ زیرا از یک سو، رئالیسم واقعیت را چنان از دسترس انسان خارج می‌کند که نسبت سوژه به واقعیت به دوگانه‌انگاری (دوآلیسم) می‌انجامد و اما از سوی دیگر، ایدئالیسم همه چیز را انتزاع سوژه و واقعیت را در آگاهی انسان مستهلک می‌داند، در نتیجه هیچ نظم ابژکتیوی<sup>۱</sup> را در برنداشته و با سوژکتیو<sup>۲</sup> انگاشتن همه چیز، به تصادف در ترتیب اشیاء منجر خواهد شد.

برگسون – برای اجتناب از این دو محذور – موضع و فهم میانه‌ای از واقعیت، بین رئالیسم دکارتی و ایدئالیسم برکلی برگزیده و به جای این که اشیاء را بیرون از انسان و انسان و اشیاء را به مثابه سوژه و ابژه در مقابل هم قرار دهد، تمامی موجودات عالم را «ایماژ»<sup>۳</sup> می‌نامد. ایماژها موجودات

۱. «objective» به معنای «واقعی» «عینی» یا «دارای وجود خارجی» است.

۲. «subjective» به معنای «درونی» «ذهنی» یا «وابسته به طرز تفکر شخص» و... استعمال می‌شود.

فی نفسه هستند و متصف به صفت ادراک، اما با وجود بودن در ظرف آگاهی معلول آگاهی نیستند. در این صورت، ایماژها نه آن قدر جدا و دور از انسان اند که به دوگانه‌انگاری منتهی شوند و نه آن قدر به او نزدیک اند که به معلول‌ها و تصاویر سوژه تبدیل شوند. ایماژ، موضعی میانه است که برگسون با مطرح کردن آن به بحث از نفس و بدن می‌رسد (Bergson, 2005, pp. 17-18).

نقطه عطف فلسفه برگسون در عالم خارج، ایماژ است. از نظر او تمام اشیاء و هر آنچه در عالم وجود دارد، ایماژ نامیده می‌شود و ایماژها با یکدیگر جهان را برمی‌سازند، آن‌ها ذاتاً متعلق ادراک‌اند و در یکدیگر تأثیرات متقابل دارند. در اندیشه برگسون، انسان نیز نوعی ایماژ است، اما ایماژی دارای ساحات مختلف که نخستین آن‌ها بدن اوست. ایماژ بدن در طول حرکت اشتدادی برانگیخته شده و توانایی تأثیرگذاری بر دیگر ایماژها را به دست می‌آورد. برگسون، ایماژ فعال و پویا شده بدن را «ساحت نفس» می‌نامد که از بدن نشأت گرفته است و ماهیت کیفی و زمانی دارد که به علم شهودی کشف و درک می‌شود. از نظر او، بدن و نفس دو جوهر متمایز از یکدیگر نیستند، بلکه نفس ساحت پویای بدن است که شأنیت تصرف کردن در و ادراک دیگر ایماژها را دارد (Bergson, 2005, pp. 19-20).

## ۲.۲. ادراک

اشیاء که در نظر برگسون، ایماژاند بر یکدیگر اثر می‌گذارند و دائماً در کنش و واکنش‌اند. این امر در خصوص ایماژ بدن که پیوسته در معرض اثرات دیگر ایماژها قرار دارد، نیز صادق است. زمانی که نخستین روزه‌های حواس انسان به عنوان ایماژ به روی جهان اطراف خود گشوده می‌شود، او از جهان متأثر شده و ادراک حسی در جریان این تأثر تحقق می‌یابد، اما ادراک مورد نظر برگسون زمانی است که این دریافت حسی به آگاهی مبدل شود.<sup>۱</sup>

ایماژها همه با هم مواجه‌اند و در یکدیگر اثر می‌گذارند و در این میان، تنها ایماژ بدن است که هر اثری را نمی‌پذیرد، بلکه از میان آن‌ها برخی را با اختیار خود انتخاب می‌کند.<sup>۲</sup> بنابراین، هر چند ایماژ بدن در مرحله حس مانند دیگر ایماژهاست، اما فراتر از این مرحله، همچون

۱. تفاوت ادراک در برگسون و کانت از اینجا نشأت می‌گیرد؛ زیرا ادراک در نگاه و نظریه کانت، همان ادراک حسی است، اما برگسون این نوع دریافت حسی را فهم و آگاهی حقیقی نمی‌داند.

۲. برخلاف منادهای لایب‌نیس که همچون پنجره‌های بسته کنار یکدیگرند، ایماژهای برگسون کاملاً بروی یکدیگر بازند.

محیطی است که آثار اشیاء در پی برخورد با آن، متناسب با نحوه کنش این ایماژ بازتاب می‌یابند. برگسون این انعکاس را «ادراک»<sup>۱</sup> نامیده و تحقّق آن را زمانی می‌داند که ایماژ بدن تأثیر، کنش و تصرفی بر و در دیگر اشیاء داشته باشد. با این حساب، ادراک کار ایماژی است که نسبت به دیگر ایماژها لااقتضاء و بی تفاوت نیست و ناظر به جنبه‌هایی از شیء است که انسان با عمل خود در آن شیء مشاهده و برخی از خواص آن را درک می‌کند. برگسون، این گونه ادراک را با عمل پیوند می‌دهد و این نقطه امتیاز دیدگاه برگسون - در باب ادراک نسبت - به دیگر فیلسوفان است. حاصل بحث آن که انسان از طریق عمل که فرع بر نیاز و تعلق است، با جهان خارج ارتباط برقرار می‌کند و بدین ترتیب، ادراک بسیار فراتر از جنبه نظری صرف، جنبه‌ای از اساس عملی می‌یابد (Bergson, 2005, pp. 77-78).

### ۳.۲. حافظه

برگسون، قابلیت را که ایماژ بدن برای برخورداری از ادراکات دارد «حافظه» می‌نامد. او حافظه را واجد دو بخش و مرتبه می‌داند: حافظه عاداتی و حافظه واقعی. حافظه عاداتی همان حافظه معمولی است، یعنی حافظه‌ای که ما از طریق تکرار اعمال در زمان‌های مختلف به دست می‌آوریم.<sup>۲</sup> حافظه واقعی عبارت است از این که انسان از بدو تولد جمیع حوادث، وقایع و اعمال و افعال را به شکل تصورات در ایماژ بدن نهفته و ذخیره دارد. بنابراین، پشتوانه عظیمی از حوادث که هر یک در زمان خود رخ داده است، در درون انسان وجود دارد. این انباشت تصاویر در حافظه اصلی اتفاق می‌افتد که آن را حافظه «اندراجی» می‌گویند و زمان در این حافظه، زمان دهری و دیرندی است (Bergson, 2005, pp. 79-81).

### ۴.۲. زمان

برگسون در رویکرد مابعدالطبیعی خود «زمان حقیقی» را همان واقعیتی می‌داند که هدف از فلسفه تبیین و تحلیل آن است؛ از این رو، زمان در فلسفه برگسون اهمیت ویژه‌ای دارد، به‌ویژه این که او میان زمان حقیقی و زمان متعارف فیزیکی به تمایز قائل بوده و منشأ این تمایز را می‌توان در

1. perception

۲. از قبیل تمام کارها و اعمالی که طبق عادت روزمره خود انجام می‌دهیم؛ مانند دوچرخه‌سواری، خیاطی و....



انتقاد او از دو مؤلفه پیشینی زمان و مکان در اندیشه نظری کانت دانست.

از نظر برگسون، دو معنا و تلقی از زمان وجود دارد: تلقی علمی از زمان که عبارت است از ویژگی مکانی به زمان دادن که به موجب آن، زمان علمی قابل اندازه‌گیری بوده و می‌تواند به اجزاء مشخصی تقسیم شود. این همان زمان کاری است که با خصلت مکانی دادن به آن، یعنی آن را همانند پاره‌خطی منطبق بر مکان رسم کردن، می‌توان پدیده‌های علمی آینده مثلاً یک پدیده نجومی را پیش‌بینی کرد (Bergson, 1950, pp. 106-107; Chevalier, 1928, pp. 114-116).

این تلقی در واقع، همان معنای نیوتنی از زمان است که مبنای تصور اندیشمندان عصر تجدد از زمان را تشکیل می‌دهد: «زمان ریاضی، زمانی است که به‌خودی‌خود و بدون نسبت با هیچ شیء بیرونی، به‌طور یکنواخت جریان دارد...» (فتح‌طاهری، ۱۳۹۲، ص ۱۴۵) و اما تلقی دوم از زمان که برگسون آن را «زمان حقیقی» یا «دیرند»<sup>۱</sup> می‌نامد، زمانی است که ما در درون و عمق ضمیر خود و به نحو شهودی ادراک می‌کنیم. در این زمان هیچ توقفی نیست و همواره همچون رودخانه‌ای در جریان، بر ما می‌گذرد. این زمان با روندی ضروری و غیر قابل بازگشت از گذشته به سمت آینده در حرکت بوده و غیر قابل انقسام و اندازه‌گیری است. لحظات این زمان درهم‌تنیده‌اند و کلی منسجم را تشکیل می‌دهند. دیرند همان حیات درونی، یعنی سیلان درونی وجدان است. به گفته برگسون: «دیرند آن صورت توالی حالات و وجدان ماست، در هنگامی که خویشتن ما تسلیم زندگانی درون خود است» (برگسون، ۱۳۶۸، ص ۹۶).

بنا به رأی برگسون، این امر که جهان هستی مدام در تحوّل و دگرگونی است، به‌عنوان اصلی قطعی بوده و زمان به عنوان دیرند (امری مستمر و دائم) از اساسی‌ترین ارکان این تحوّل است. باید توجه داشت که نظریه دیرند فرامکانی برگسون، نظریه‌ای روان‌شناختی نیست، بلکه دوام و دیرند مورد نظر او ذاتی اشیاء است و حرکت جوهری در ذات تمام هستی از ثمرات این دیدگاه خواهد بود (Patton, 1991, p. 93). دیرند یا زمان واقعی در ضمن احوالات نفس با علم حضوری و شهودی فهمیده و درک می‌شود. بنابراین، دیرند، ویژگی و کیفیت نفس است و برای درک نفس در اندیشه برگسون باید معنای ایماژ تبیین شود.

## ۵.۲. حیات و عقل

نوع نگاه خاص برگسون به دیرند و معرفت شهودی آن در تمام ابعاد فلسفه او تأثیرگذار است؛ زیرا

1. duration

زمان جوهر حیات و چه بسا هر حقیقت دیگری است. حیاتی که برگسون تبیین می‌کند، امری فراتر از حیات زیست‌شناسی است. مفهوم حیات مفهومی غایی است و احساس گسترش آن از طریق شعور بی‌واسطه، به‌دست می‌آید (حلبی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۱).

حیات در نگاه برگسون، با مفهوم «تطور خلاق» تبیین می‌شود. در تطور خلاق، تمام هستی در حال نو و فربه‌شدن است؛ زیرا همواره وقایع و حوادث بدیع به پهنه آن وارد می‌شوند؛ از این‌روست که همه چیز و همه کس انباشته‌ای از سنخ حافظه با خود دارند، اما حیات تنها گذشته نیست، بلکه امری پویا و تحول‌پذیر بوده و فی‌الجمله عبارت است از نوبه نو شدن و تطوری پیوسته و خلاق که می‌تواند امکاناتی را اختیار کند (Bergson, 2014, pp. 8-12).

و اما حیات - به اعتبار تعلق و پیوستگی آن با اجسام - کوششی برای نجات آن‌ها از فقدان و نیستی است. «جریان حیات» یا «خیزش آفریننده»<sup>۱</sup> (Bergson, 2014, p. 215) در خلال تمام اجسام و تکون انواع و اصناف مختلف حضور دارد. در تطور استمرار، تراکم قوای حیاتی و ابداع و خلاقیت روحی پیوسته در کار است (مهینی یزدی، ۱۳۱۷، ص ۱۱۵).

حیات، در تحول خود، سه راه مختلف طی کرده است: یکی راه نباتی است که تقریباً یک نوع رکود مادی دارد و گاهی چنان آرامش و رکود پیدا می‌کند که تا هزار سال باقی می‌ماند؛ در راه دیگر، کوشش حیات به جمود غریزی زنبورها و مورچه‌ها ختم می‌شود؛ ولی در حیوانات راست‌قامت، حیات به جرأت و آزادی رو می‌نهد، غرایز سهل الوصول را به دور می‌اندازد و با دلیری تمام به سوی خطرات بی‌پایان تفکر متوجه می‌گردد؛ هر چند غریزه حالت عمیق‌تر واقعیت و ماهیت عالم است، ولی عقل و هوش دلیرتر و قوی‌تر و دید آن پهناورتر است. امید و توجه حیات به عقل و هوش بسته است (ویل دورانت، ۱۳۸۵، ص ۴۰۴). بنابراین، در مرحله‌ای از حیات، غریزه از هوش و عقل جدا می‌شود، اما این جدایی به معنای قطع ارتباط دائمی نیست. غریزه<sup>۲</sup> - به عقیده برگسون - قوه<sup>۱</sup> به‌کارگیری اعضاء و اندام‌های بدن در حیوانات بوده و هوش<sup>۳</sup> به معنای قوه ابزارساز در انسان است که نقص ضعف اعضاء را مرتفع می‌سازد (راسل، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۱۰۲-۱۱۰۴).

عقل مورد نظر برگسون، نه هوش است و نه غریزه، بلکه او به امری فراتر نظر دارد؛ زیرا صفت ذاتی هوش یا همان عقل متعارف، عدم فهم حیات است. از نظر او، هوش تنها با ماده و مادیات سر و کار

1. the impetus of life  
2. instinct  
3. intelligence

دارد که با عادات فکری اش سازگارند؛ نه با حیات و عوارض ذاتی آن (Bergson, 2014, pp. 132-140). هوش نمی‌تواند این معنا را دریابد که آنچه وجود آن بالذات و بالأصله منشأ اثر است، همان دیرند است و هر کجا اثری از حیات باشد، در آنجا دفتری گشوده شده که در آن پیوسته آثاری از زمان به رشته تحریر درمی‌آید. بنابراین، موجود زنده همواره در حرکتی اشتدادی و تجدیدی ذاتی است و نظر به همین نحو حرکت است که حیات را جز به طوری و برای طور عقل نمی‌توان ادراک کرد؛ زیرا متعلق ادراک عقل جز امر ساکن چیزی نیست و قوه ادراک مفاهیم کلی از ادراک امور ذاتاً متحرک عاجز است. عقل واقع‌بین، هوشی است که در تطوّر خلاق از حیات پویایی می‌گیرد، تا ظرفیت کشف حقایق را به دست آورد. این عقل که مجمع هوش و غریزه بوده و «عقل شهودی» نامیده می‌شود، سرچشمه جوشش تمام خلاقیت‌ها، الهامات و ابتکارات بشری است (وال، ۱۳۷۵؛ مهدوی، ص ۳۰۲).

بنابراین برگسون وجه جمع غریزه و هوش را شهود می‌داند که در آن، شور و نشاط حیات متبلور می‌شود، یعنی جوشش حیاتی که در غریزه وجود دارد با هوشی که موقتاً از ساحت عمل فارغ گشته، درمی‌آمیزد. برگسون در جست‌وجوی شور و نشاط حیات است که تنها به نیری شهود به ادراک درمی‌آید و بدون آن، ساحت مادی جهان فهم نشده باقی می‌ماند.

### ۳. شرح نظام اخلاقی برگسون

برگسون با دغدغه احیای انسانیت و پرورش انسان اخلاقی در بطن دوران تجدید و فضای مسموم مدرنیته، با چینش مبانی خاص خود، سیر تحوّل انسان را از نازل‌ترین مرتبه تا اعلا مرتبه خلاقیت اخلاقی، ترسیم می‌کند. ایماژ انسان با عمل ادراک، دریچه‌های ارتباط با جهان خارج را می‌گشاید و همین نخستین فعل است که او را از دیگر ایماژهای عالم متمایز می‌سازد. انسان با قرار گرفتن در تطوّر خلاق و حرکت اشتدادی مستمر در بستر حیات با محوریت دیرند، از قیود دست و پا گیر اجتماعی رهایی می‌یابد و با اراده‌ای آزاد به سوی تکامل نهایی خود رهسپار می‌شود. تبیین مباحث انسان‌شناسانه برگسون و شرح کارکرد مؤلفه‌های مؤثر در آن، مسبوق بر شرح و بسط مبحث اخلاق و بنیاد عقلانی آن از دیدگاه اوست. از این‌رو، در ادامه، به بررسی دو وجه از اخلاق برگسون و بنیادهای آن می‌پردازیم.

برگسون، کتاب دو سرچشمه اخلاق و دین را در اواخر عمر خود، با توجه به فضای بحران‌زده غرب و با هدف شناساندن اخلاق متعالی و مؤلفه‌های انسان اخلاق‌مدار، در دو



بخش «اخلاق بسته» و «اخلاق باز»، تألیف کرده است. بنا به تصریح او، ایده‌ها و نظرات او در اثر مهم دیگرش، تحوّل خلاق، بسط و گسترش می‌یابند (Lawlor & Moulard, 2016, p. 26). برگسون، اخلاق را در وجه کلی آن این‌گونه تعریف می‌کند: «اخلاق، نظمی است که طبیعت (حیات) آن را طلب می‌کند و رسالت انسان این است که بشریت را دوباره با طبیعت (حیات) به مثابه کل ادغام کند»<sup>۱</sup> (Pearson, 2013, p. 513).

برای اخلاق برگسون دو ساحت یا مرتبه می‌توان لحاظ کرد. ساحت نخست، با نگرشی انتقادی سعی در تبیین و تشریح اخلاق تکلیف‌کانتی دارد؛ اخلاقی که بر اساس اصل تکلیف و الزامات اجتماعی شکل می‌گیرد و بر هوش ابزارساز متجدّد مبتنی است. برگسون، چنین اخلاقی را «اخلاق بسته» خوانده است؛ زیرا این نوع اخلاق از انسان موجودی صرفاً تابع قوانین اجتماعی می‌سازد که به ظاهر، اخلاقی است. ساحت دوم اخلاق برگسون، مرتبه‌ای فراتر از اخلاق اجتماعی است که نه تنها اجتماع انسانی و کل بشریت را شامل می‌شود، بلکه مانند حیات در تمام عالم هستی ساری و جاری است. این ساحت که برگسون آن را «اخلاق باز» نامیده است، بر پایه مبانی فلسفی او همچون دیرند، تطوّر خلاق، عقل شهودی و ... شکل می‌گیرد و در پاسخ به این سؤال که «اخلاق جایگزین اخلاق تکلیف چیست؟» انسجام می‌یابد. بنا براین می‌توان با نظر به مبانی دو ساحت اخلاق، اخلاق بسته را اخلاق غریزی و اخلاق باز را اخلاق عقلانی به معنای شهودی آن دانست.

### ۱.۳. اخلاق بسته<sup>۲</sup> و مؤلفه‌های آن

در نظام اخلاقی برگسون، دو نیرو یا دو سرچشمه وجود دارد که پاسخ‌گویی انسان به هر یک از آن‌ها عامل مهمی در شکل‌گیری شخصیت اوست: نیروی نخست، نیروی تحریک و تشویق است که نقشی اساسی در سوق دادن انسان به سرسپردگی تام در برابر قوانین اجتماعی و

1. "Morality is a discipline demanded by nature and the task is to reintegrate the human back in to nature as a whole".

توضیح این‌که وظیفه فیلسوف فراهم کردن ابعاد نظری اخلاق است تا ثمره آن نظرورزی، یعنی «اخلاق» حاصل شود و انسان اخلاقی به‌طور عملی با تخلّق به اخلاق و تأثیری که بر سایرین می‌گذارد، آن‌ها را به سوی یکی شدن با طبیعت - به‌مثابه کل - سوق می‌دهد. برگسون، طبیعت و حیات را در این تعریف به یک معنا به کار برده است.

2. closed morality

پرورش دادن انسانی اخلاق مدار - طبق اخلاق تکلیف - دارد. نیروی دوم، اما نیروی جذبه است که عهده دار تدارک زمینه لازم برای شکوفایی اخلاقی انسان در بُعد متعالی است.

### ۲.۳. تکالیف اجتماعی

برگسون، بحث اخلاق بسته را با احساس تکلیف، الزام و اجباری که همواره از کودکی تا پایان عمر به همراه انسان است، آغاز می‌کند. از نظر او، انسان گویی در تمام طول زندگی خود آن طور که باید آزاد نیست؛ زیرا همواره سایه منع یا الزام و اجباری را بر سر خود احساس می‌کند. در دوران کودکی سدّ بزرگ منع از انجام بسیاری از کارها از سوی معلمین و والدین است و در دوران بزرگسالی نیز حضور این سد از طریق امر بزرگ‌تری به نام جامعه احساس می‌شود که به گفته برگسون:

در مقام مقایسه، شبیه به سازواره‌ای است که پیوندهایی نامرئی یاخته‌های آن را به یکدیگر پیوند می‌زند و این یاخته‌ها در سلسله عالمانه‌ای وابسته به یکدیگر قرار دارند که به خاطر مصلحت کل از روی طبع به انضباطی سر می‌سپارند که احتمالاً فداکاری اجزاء را می‌طلبد (Bergson, 1935, p. 1).

به عقیده برگسون، عادات در وجود ما حسّ تکلیف را برمی‌انگیزند؛ با این توضیح که تکرار مکرر اعمالی که به صورت عادات نمایان شده‌اند، نوعی حسّ تکلیف نسبت به انجام آن اعمال را در وجود ما القا می‌کنند. تکالیف متفاوتی در اجتماع وجود دارند، اما فشار و الزامی که تکلیف اجتماعی بر انسان وارد می‌سازد، در مقایسه با دیگر الزامات عادات، به قدری زیاد است که برگسون اختلاف درجه آن‌ها را به معنای اختلاف در طبیعت آن‌ها می‌داند (Bergson, 1935, p. 2). بنابراین، عنصر اساسی در اخلاق بسته یا در اخلاق تکلیف، همان تکلیف اجتماعی است.

برگسون بحث را با طرح این پرسش آغاز می‌کند که چرا در مواردی تبعیت از تمایلات برای اطمینان از انجام دادن تکالیف کافی نیست؟ او با مطرح کردن این سؤال، به دنبال شناساندن بنیاد تکلیف در اخلاق بسته است؛ زیرا به اعتقاد کانت، احساس تکلیف از عقل نشأت می‌گیرد و تعارض آشکاری میان تمایلات انسانی و عقلانیت وجود دارد. تمایلات، در انسان آشوب‌گر هستند و باید با عقل مهار شوند، بنابراین، با تبعیت از عقل و مهار تمایلات انسانی، انسان اخلاقی تبلور می‌یابد. این نوع اخلاق که عقل منشأ و سرچشمه تکالیف آن است،

1. inclination

«اخلاق تکلیف» نامیده می‌شود (سالیوان، ۱۳۸۰، ص ۵۲-۵۴).

نظر برگسون در مقابل نظر کانت است؛ زیرا به عقیده برگسون این امر که در انسان، احساس تکلیف وجود دارد و این احساس فراتر از تمایلات نفسانی است، نمی‌تواند مبنای اخذ بنیادی عقلانی برای تکلیف تلقی شود. برگسون، بنیاد تکلیف را نه در عقل، بلکه در طبیعت جست‌وجو می‌کند و به باور او، حیات در درون خود ساحت و مراتب مختلفی دارد که مرتبه‌ای از آن تمایلات و مرتبه‌ای دیگر عقل است؛ بنابراین، عقلانیت و تمایلات از ریشه‌ای واحد سر برمی‌آورند که انسان در نهاد آن احساس تکلیف می‌کند و این ریشه همان حیات و طبیعت است.

### ۳.۳. نیروی فشار و الزام اجتماعی

از مؤلفه‌های مطرح در اخلاق بسته، نیروی منع و فشار الزاماتی<sup>۱</sup> است که بر فرد وارد می‌شود. برگسون، میان ضرورتی<sup>۲</sup> که در طبیعت برقرار است و نیروی منع در اخلاق، به وجود دو وجه شباهت و تمایز قائل است. وجه نخست آن که اخلاق بسته در بنیادهای خود، نوعی نیروی منع اخلاقی است که ما به آن عادت کرده‌ایم، درست به همان نحوی که ضرورت در عالم طبیعت عمل می‌کند. در عین حال، منع اخلاقی و ضرورت طبیعی گرچه در ظاهر شبیه هم عمل می‌کنند، کاملاً بر وفق یکدیگر نیستند. در طبیعت، قوانین انعطاف‌ناپذیری حکم فرماست که سرپیچی از آن‌ها امکان‌ناپذیر است، قوانین اجتماعی اما هر چند از نیروی منع عظیمی برخوردارند، همواره تخطی پذیرند؛ زیرا جامعه را افرادی با اراده‌های آزاد می‌سازند (Bergson, 1935, p. 4).

با اجرای قوانین در جامعه آن‌ها به عادات تبدیل شده و چهره اجبار و الزام به خود می‌گیرند. از یک منظر، حیات اجتماعی را می‌توان به مثابه نظامی از عادات کم و بیش عمیق دانست که ریشه در نیازهای جامعه دارند. جامعه، الزامات را تعیین کرده و به صورت دستورات اجتماعی غیرشخصی آن‌ها را به افراد خود القاء می‌کند. با وجود احساس اجبار و الزام در اجرای این قوانین که گونه‌ای از فشار خاص به همراه دارند، افراد جامعه می‌توانند از انجام آن‌ها سرباز زنند. قانونی که بیان واقعیت می‌کند، یک چیز است و قانونی که در حکم امر است، چیز دیگری است. بنابراین، ضرورت طبیعی و الزام اجتماعی - به‌رغم شباهت در کارکرد - از نظر اجرایی، متفاوت‌اند.

1. pressure of prohibition
2. necessity



### فرد در جامعه، جامعه در فرد

با توجه به این نکته که در اخلاق تکلیف، فرد اخلاقی کسی است که تکالیف اجتماعی خود را به نحو احسن انجام می‌دهد، برگسون برای نمایان ساختن پیوند خاصی که میان من شخصی و من اجتماعی هر انسان وجود دارد، ابتدا انسان را واجد دو لایه یا پوسته ظاهری و باطنی می‌داند. لایه ظاهری انسان، همان من اجتماعی اوست که توسط آن به اشخاص دیگر می‌پیوندد و هم جنس و مشابه آن‌ها می‌گردد.

در عین حال، هر فرد انسانی در لایه درونی خود فردی متمایز از دیگران و دارای شخصیتی بدیع و ژرف است. برگسون، پس از بیان این توضیحات، این پرسش را مطرح می‌کند که: «آیا تنها وسیله‌ای که من یا خویشتن آگاه برای وابستگی به امری استوار نیاز دارد، همین است که در بخش اجتماعی شده خود استقرار یابد؟» (Bergson, 1935, p. 5) برگسون برای پاسخ به پرسش مطرح شده دو جنبه را در مد نظر قرار می‌دهد: جنبه نخست، همان مشی قوم است که اگر با نگاه بدبینانه و تحقیر و دریغ به زندگی شخصی بنگریم، چاره‌ای برای اخلاقی شدن - جز استقرار در بعد اجتماعی خود - وجود نخواهد داشت، اما - به باور برگسون - اگر جنبه اعتدال رعایت شود، به پاسخی مطلوب‌تر دست خواهیم یافت که همان استقرار من اجتماعی در درون من فردی هر انسان است. بنابراین، استواری من یا خویشتن آگاه، در همبستگی میان او و من اجتماعی رقم می‌خورد و به بیان او: «تکلیفی که ما بسان پیوند میان آدمی زادگان به تصور می‌آوریم، نخست، هر یک از ما را به خودش می‌پیوندد» (Bergson, 1935, p. 6).

فرض کارآمدی یک اخلاق کاملاً اجتماعی که بعد شخصی انسان‌ها را نادیده می‌گیرد، از اساس، فرضی اشتباه است؛ زیرا حتی اگر در مقام نظروری نیز ما تنها در قبال دیگر انسان‌ها مکلف باشیم، بی‌شک در مقام عمل در قبال خود مکلفیم. این خود از آن‌روست که همبستگی و وحدت اجتماعی زمانی شکل می‌گیرد که انسان‌ها در درون خود، من آگاه اجتماعی را بر من آگاه فردی افزوده باشند؛ هر چند پرورش و رشد من آگاه اجتماعی، پایه و اساس تکلیف ما در قبال جامعه است، اما این پیشرفت و رشد تنها زمانی عملی خواهد شد که ما جامعه را در خویشتن خود حاضر و ناظر بباییم.

از نظر برگسون، جامعه سطح خارجی و محیط را در بر می‌گیرد و فرد در مرکز آن واقع می‌شود. از مرکز به سمت محیط، حلقات متحد مرکزی قرار دارند که مدام در حال بسط و گسترش هر چه بیشترند. این حلقات، همانا اجتماعاتی هستند که افراد به آن‌ها تعلق دارند (خانه، مدرسه، شغل و ...). هر چه از محیط به جانب مرکز حلقه‌ها پیش برویم، این حلقه‌ها به تدریج، تنگ‌تر

می‌شوند، اما در عوض پیوسته بر گستره تکالیف افزوده می‌شود تا جایی که فرد خود را در برابر مجموعه آن‌ها می‌یابد؛ بنابراین، هرچند با پیشروی به سوی مرکز، تکلیف عظیم و پیچیده می‌شود، اما بهتر مورد قبول و اجرای فرد قرار می‌گیرد؛ زیرا تکلیف در این نقطه برای فرد تعیین یافته و با گرایش بسیار عادی او تلاقی می‌کند. این گرایش را برگسون همان نقشی می‌داند که ما در جامعه ایفا می‌کنیم و حد و رسمش را نیز موقعیت و مقام ما در جامعه معین می‌کند. نکته مهم آن که مادام که در حال انجام تکالیف خود باشیم، میزان وابستگی خود به آن‌ها را نمی‌دانیم؛ هرچند به محض خروج از این حال، هستی آن‌ها را کاملاً درک می‌کنیم؛ زیرا جنبه آمرانه و مقاومت‌ناپذیر آن‌ها را نظیر هر عادت عمیق دیگر به‌روشنی می‌بینیم. برگسون، بر این اساس، معتقد است که جامعه برنامه زندگی روزمره فرد را تدوین می‌کند (Bergson, 1935, p. 9).

### مقاومت درونی

اطاعت از تکلیف، به معنای مقاومت در برابر خود است و همین امر می‌تواند لزوم حضور تربیت و پرورش در خصوص نافرمانی‌ها و طغیان‌گری‌ها را در جامعه دوچندان کند. برگسون در این موضع، بحثی را با عنوان «مقاومت در برابر مقاومت» برای تشریح خلطی که کانت در این موضوع مرتکب آن شده است، پیش می‌کشد.

به عقیده او، این که گفته می‌شود: اطاعت - در وهله نخست - به مثابه یک وضع تنش و کشمکش در درون انسان است، خلط بین حوزه‌های روان‌شناسی و اخلاق در خصوص معنای «الزام» است؛ زیرا الزام را به دو صورت می‌توان معنا کرد: اول این که آن را وضع آرامش وطمأنینه‌ای بدانیم که شبیه تمایلات است، به این معنا که در الزام و حس اجباری که با آن قرین است، حالت آرامشی شبیه تمایل به گونه‌ای وجود دارد که گویی فرد این الزام را با تمایل می‌پذیرد. معنای دوم این است که الزام را به تلاشی آرامش‌بخش برای غلبه بر موانع و مقاومت‌های درونی که بعضاً در مواردی رخ می‌دهند، تعریف کنیم و اما این تلاش و مقاومت درونی برای الزام خود در مقابل مقاومتی که گاهی از خویش در پذیرفتن تکالیف نشان می‌دهیم، مربوط به یک مقوله است و آن الزام که خود وضع آرامشی شبیه تمایل است از مقوله دیگری است (Pearson, 2013, p. 515).

احساس طمأنینه - از نظر برگسون - احساسی اخلاقی است و تلاش روانی، مربوط به علم روان‌شناسی و در واقع، تنش و کشمکش روحی است که در سطح روانی اتفاق می‌افتد. او این خلط روان‌شناسی و اخلاق را ناشی از تمایز مطلق در بنیاد اخلاق کانت می‌داند که میان



طبیعت تمایل در وجود انسان و تکالیف اخلاقی او یا میان همان من فردی و من اجتماعی او تصور می‌شود. این در حالی است که برگسون از یک سو من اجتماعی را جزئی از من شخصی دانسته و از سوی دیگر، من شخصی را از بطن من اجتماعی بیرون می‌کشد. لازمه چنین باوری طبیعتاً این است که برگسون بخشی از اخلاق را اصالتاً ذاتی و درونی انسان دانسته و انگاره گرایش ذاتی انسان به امور غیر اخلاقی را از اساس نفی کند. به عقیده برگسون، این تصور کانتی از تکلیف - به عنوان امری خشن و در تقابل با تمایلات انسان - از باور او به عدم امکان برقراری رابطه میان تکلیف و تمایل و وجود تنش همیشگی میان آن‌ها ناشی می‌شود.

### امر تجبیزی

حال، باید به این نکته پرداخت که در چه زمان و به چه معنا تکلیف ابتدایی - به صورت یک امر تجبیزی - جلوه‌گر می‌شود؟<sup>۱</sup> از نظر برگسون، امر مطلقاً تجبیزی طبیعتی غریزی دارد، بنابراین، هر قدر فعالیت عقلانی یک موجود عاقل بیشتر شکل غریزی به خود بگیرد، امر و فرمان نیز تمایلش به شکل تجبیزی فزون‌تر می‌شود. چنین فعالیت‌هایی را که ابتدا عقلانی است و سپس در خط تقلید از غریزه می‌افتد، «عادت» می‌نامند و لزوماً نیرومندترین عادات بهتر به تقلید غریزی می‌پردازند (Bergson, 1935, pp. 15-16). با این حساب، تکلیف زمانی به شکل امر تجبیزی رخ می‌نماید که از درآمدن به تصور عقل و توجیه شدن با دلایل عقلانی سرباز زند.

از نظر برگسون، هر تکلیفی در بطن خود متضمن معنای آزادی است و یک موجود، تنها وقتی احساس اجبار می‌کند که ذاتاً برخوردار از اراده‌ی آزاد باشد. در این میان، آنچه جنبه الزامی دارد، وجود تکالیف است، اما این وجوب و الزامی که در تکلیف رخ نموده، از آنجا که در صدد محقق ساختن اهدافی چند در زندگی است، عقل، انتخاب و در نتیجه اراده آزاد را ایجاب و اقتضا می‌کند. برگسون، جامعه بسته مبتنی بر اخلاق بسته را تنها شامل جوامع طبیعی که تحت کنترل غریزه‌اند، ندانسته و حتی جامعه متمدن امروزی را نیز به نحوی یک جامعه بسته لحاظ می‌کند. جامعه نماینده تکالیف اخلاقی است که خود محمل الزامات و ایجابات اجتماعی‌اند. سرچشمه این تکالیف اجتماعی غریزه ابتدایی جامعه در هر شکلش برای انسجام و بقاست. بنابراین، غریزه اجتماعی موجود در بطن تکالیف اجتماعی، همواره ناظر به جامعه بسته است (Bergson, 1935, pp. 20-21).

۱. امر تجبیزی، یعنی فرمان و دستور قطعی بدون این که به دنبال دلایل آن باشیم؛ «باید، زیرا که باید».

### ۲.۳. اخلاق گشوده و مؤلفه‌های آن

برگسون، صرف اخلاق تکلیف را برای انسان‌سازی و شکل‌گیری اخلاق برتر کافی ندانسته و به همین خاطر به عرصه دیگری پای می‌نهد که به گفته وی، ساحت «اخلاق مطلق» یا «اخلاق کامل»<sup>۱</sup> است. این نوع از اخلاق که گشودگی و بسط به تمام معنا در جان آدمی است و بسی فراتر از قوانین غیر شخصی، به نوعی اثربخشی یک جذبه را دارد، «اخلاق گشوده/ باز» نامیده می‌شود (Bergson, 1935, p. 23).

#### الگوهای اخلاقی

اخلاق باز در منش و سیره انسان‌های ممتازی همچون انبیاء بنی اسرائیل، فرزندان یونان، قدیسان و... تجسم یافته و در پیروی از فردی نمونه یا یک اسوه اخلاقی محقق می‌شود؛ افرادی که به تعبیر برگسون: «کارشان هست کردن بود است و هستی در وجودشان خود بانگ، صلا و نداشت» (Bergson, 1935, p. 24).

شخصیت‌هایی که در اخلاق باز، الگو واقع می‌شوند، همانا افرادی هستند که ما پیوسته در درون خویش سلوک اخلاقی خود را به معرض قضاوت آن‌ها نهاده، از سرزنش‌هایشان برحذریم و از تأییدهایشان به خود می‌بالیم. از نظر برگسون، آنچه تأثیرپذیری و فرمان‌برداری از اسوه اخلاقی را در وجود یک انسان نهادینه می‌سازد، میل درونی او به تشابه آرمانی خویش به آن اسوه اخلاقی است. این میل، موجد صورتی از یک شخصیت آرمانی بدیع از خود فرد برای او و سوق‌دهنده او به جانب استقبال مشتاقانه از این صورت نو در جان خویش است.

#### حدود اخلاق گشوده

برگسون در تعیین حدود اخلاق باز، آن را تنها به جامعه انسانی محدود نمی‌کند و حتی نیروی محرک چنین اخلاقی را امری نوعاً متفاوت و والاتر از نوع دوستی/دیگرخواهی<sup>۳</sup> متجددانه که به باور او، چیزی جز روی دیگر سکه خودخواهی<sup>۴</sup> نیست، می‌داند. توضیح آن که در زمانه متجدد، میان

1. reduce morality

2. open morality

3. altruism

۴. نقطه ثقل خودگرایی (egoism) توجه ویژه به منفعت شخصی انسان است و این امر جایی مطرح است که رفتار آدمی بتواند رقابت‌جویانه و در اصطکاک با منافع دیگران باشد. برای مطالعه بیشتر، نک: عزیزی علویجه، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷.

فلاسفه صاحب نظر در حوزه فلسفه اخلاق - در باب سرچشمه حسن و قبح اخلاقی - دو نظریه عمده مطرح است: گروهی اخلاق را در خودخواهی، ریشه‌یابی کرده و آن را اخلاق منفعت می‌نامند و گروهی دیگر، اخلاق را در حس بشر دوستی یا نوع‌دوستی ریشه‌یابی می‌کنند (سلحشوری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵). هرچند فیلسوفان اخلاق‌گرای متجدد، عمدتاً از موضع دوم حمایت می‌کنند، اما از نظر برگسون، نوع‌دوستی مورد نظر ایشان به هیچ وجه از صلاحیت لازم برای مستقر شدن در بنیاد اخلاق برخوردار نیست؛ زیرا اگرچه نوع‌دوستی مطرح‌شده در دوران تجدد خود را در مقابل خودخواهی قرار می‌دهد، دقیقاً به دلیل ماهیت واکنشی خود، در اصل ریشه در همان خودخواهی ادعا شده در موضع اول دارد و بر این اساس، انسان دگرخواه متجدد - در واقع - از خویشتن خویش در گریز بود و برای فرار از خود است که به دیگر دوستی روی می‌آورد. چنین فردی از باطن خود به چیزی غیر از خودخواهی که از آن در گریز است، معرفت نداشته و در نتیجه، هرگز به درک ارزش ذاتی خود نرسیده است. حاصل آن که از نظر برگسون، چنین دگرخواهی منقطع از خود دوستی ممدوح را نمی‌توان به عنوان موضوع و محرک اخلاقی کامل و انسان‌ساز دانست. برگسون، انگاره اخلاق بشردوستانه - به شرحی که گذشت - را بسیار وسیع و دارای اثرات پراکنده دانسته و هم از این رو، مبنا قرار دادن آن برای عمل را به نتیجه‌ای جز سردرگمی و ابهام نازدودنی فرد در باب هدف نهایی و غایت قصوای تلاش خود نمی‌داند (Pearson, 2013, p. 515-516).

اخلاق باز برگسونی اما نه تنها کل ساحت بشریت را در بر گرفته، بلکه حتی از آن نیز فراتر می‌رود. به عقیده برگسون، حدود این اخلاق را می‌توان قابل تعمیم به تمام موجودات، گیاهان، حیوانات و... دانست. چنین اخلاقی حتی می‌تواند بدون هیچ متعلقی نیز موجود باشد؛ زیرا صورت این اخلاق چنان افق وسیعی را در بر دارد که متعلق به هیچ محتوای خاصی نیست؛ «کسی که متصف به اخلاق باز است، همواره خیر خواه است، حتی اگر هیچ موجودی نباشد تا به او خیر خواهی کند» (Bergson, 1935, p. 26).

### عاطفه خلاق

اخلاق باز بر خلاف اخلاق بسته که خود را از طریق عادات، تکالیف و الزامات و فشارهای اجتماعی به انسان تحمیل می‌کند، از طریق عواطف و احساسات در انسان شکل می‌گیرد. به عقیده برگسون، دو نوع عاطفه وجود دارد: عاطفه‌ای که ثمره یک تصور و یا صورت ذهنی است؛ یعنی احساسی است که می‌تواند متمثل شود و در واقع، تمثیل یک متعلق یا تصویری است که به دنبال یک فکر یا انگاره متصور پدید می‌آید. نتیجه آن که حالت محسوس در این عاطفه



کاملاً زاده حالتی عقلانی است؛ مانند زمانی که با تصور آبی گوارا یا خوراکی لذیذ، احساس تشنگی یا گرسنگی به انسان دست می‌دهد. این احساس را می‌توان زاده نوعی تصور ذهنی دانست؛ زیرا این تصور پیش از شکل‌گیری احساس وجود دارد.

اما عاطفه نوع دوم که نه تنها زاده تصور یا حالت عقلانی نیست، بلکه خود موجد و آفریننده تصورات است، نوعی احساس منحصر به فرد است که مقدم بر هر تصور بوده و در ذات خود در بردارنده تصورات و علت وجودی آن‌هاست؛ همچون زمانی که یک هنرمند قطعه‌ای موسیقی را می‌آفریند که از عمق جان او نشأت گرفته و پیش از اثربخشی در دیگران، ابتدا وجود خود هنرمند را متأثر می‌سازد. به باور برگسون، «به هر موسیقی نو، انفعالات نفسانی تازه‌ای ملحق می‌شود و این انفعالات، در همین موسیقی و به یاری همین موسیقی آفریده می‌شوند» (Bergson, 1935, pp. 30-38). برگسون، میان «عاطفه»،<sup>۱</sup> «انفعال نفسانی»<sup>۲</sup> و «حساسیت»<sup>۳</sup> تفاوت قائل است. عاطفه در معنای مورد نظر او، حالت برانگیختگی و نوعی عمیق از لرزش و هیجان در جان انسان است، اما انفعال نفسانی و حساسیت، جنبشی سطحی و گذرا هستند.<sup>۴</sup>

تأکید اکید برگسون بر تمایز میان احساسات در اخلاق باز و فلسفه اخلاق احساسی از آن روست که بر خلاف رویه اخلاق اخیر در خصوص احساسات، عاطفه خلاق مورد نظر او، قابلیت متبلور شدن در قالب تصورات را داراست، نه این که خود برگرفته از آن‌ها باشد. نتیجه این تفاوت از نظر برگسون آن که هر چند انسان در اخلاق احساسی لذتی را - که متمرکز بر رفاه فرد و جامعه است - کسب می‌کند، اما بهجت و سرور واقعی در او حاصل نمی‌شود؛ بهجت و

#### 1. emotion

واژه عاطفه از ریشه «emovere» به معنای جنبش و حرکت، سوق دادن و وادار کردن مشتق شده و به‌طور کلی معرف مجموعه‌ای از محرکات، رفتارها، حالات و تجربیاتی مانند ترس، خشم، حسادت، دوست داشتن، شادی و ... است (گلمن، ۱۳۸۶، ص ۲۴). این مجموعه از محرکات را حالات هیجانی نیز گویند و حالات هیجانی به آن دسته از حالات اطلاق می‌شود که به صورت طبیعی شدید باشند و تجارب قدرتمندی هستند که با احساسات متفاوت‌اند. در متون نظری، سعی می‌شود تا میان عواطف و هیجانات و خلق‌ها فرق گذاشته شود و خلق به عنوان عواطف پراکنده با شدت کم و در زمان طولانی‌تر معرفی می‌گردد (پورافکاری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۹۵).

#### 2. sentiment

#### 3. sensibility

۴. با توجه به این که در فارسی معادل متمایزی برای «sensation» یا «sensible» - در مقابل «feeling» - به‌مثابه عواطف یا پدیده‌های روانی واکنشی به محرکات حواس - که دال بر نقش تعیین‌کننده بدن و اندام‌های آن در حصول گروهی خاص از تجارب است - وجود ندارد، دو واژه «حس و احساس» به نحو علی‌البدل در این خصوص به کار می‌روند (حاجی‌علی‌اورکپور، ۱۳۹۵، ص ۴۶۴).



سروری که مولد حرکت به سوی تکامل و تعالی خواهد بود (Bergson, 1935, pp. 30-38). برگسون، مبدأ آفرینندگی‌های عظیم هنری، علم و تمدن را عاطفه‌ی نوع دوم که بسترساز تکوُن اخلاق باز است، می‌داند. این عاطفه از طرفی در قالب انگیزه، عقل را به عمل وامی‌دارد و اراده را به ثبات و پایداری تشویق می‌کند و از طرف دیگر، زاینده اندیشه و خلاقیت است و خود را کفایت می‌کند. در عاطفه و احساس نوع اول، جنبشی سطحی حاصل می‌شود که نتیجه‌ای پراکنده داشته و به جنبش و حرکت جزئی آدمی می‌انجامد. در مقابل اما عاطفه‌ی نوع دوم که شور و غوغایی به پا خاسته در ژرفنای وجود آدمی است، اثری یکپارچه و انقسام‌ناپذیر در او آفریده و به حرکت و جهت‌مندی کلی او منتهی می‌شود.

عاطفه‌ی نوع دوم را می‌توان ایجاب و الزام به آفرینندگی دانست، اما ایجاب و الزامی معین و مشخص؛ مانند عاطفه‌ای که یک اثر عظیم دراماتیک در ما برمی‌انگیزد. این عاطفه پیش از آن‌که جان ما را تحت تأثیر قرار دهد، در جان مؤلف خود اثر گذاشته است. ایجاب و الزامی که در این نوع عاطفه مد نظر است، قرین آزادی بوده و چنان بر حسب تمایل شخصی تبیین می‌شود که فرد خواهان هیچ‌گونه مقاومتی در برابر آن نیست.

### آزادی و طریق اخلاق باز

در وجود رهبران اخلاق باز، آنچه بیشتر از هر امر دیگری تجلی می‌یابد، احساس «آزادی» است. احساسی که فراتر از لذت و بهزیستی اجتماعی و حتی تمام آن چیزهایی است که عموم مردم را به خود مشغول می‌کند. آن‌ها - با تسلیم و تقویض جان خود - نخست، احساس آرامش و سپس وجد و شور دارند. غایت مطلوب در این اخلاق، فراروی از تمام پیوندهای مادی است که انسان را به زندگی روزمره گره زده است. به نظر برگسون، «اگر قرار باشد که انسان وسایل آسایش و رفاه موجود در خانه خود را در سفر نیز با خود بردارد، این وسایل به صورت باری دست و پاگیر و مزاحم درمی‌آیند» (Bergson, 1935, pp. 39-40).

طریقی که اخلاق باز، برای عرضه خود به جان‌های مستعد و آماده برمی‌گزینند، تنها راه سفارش و توصیه، موعظه و تعلیم نیست، بلکه باید مفاهیم والای آن به منصفه ظهور درآیند تا انسان‌ها را به حرکت درآورند (Bergson, 1935, p. 40).

نمونه کامل انسان متخلق به اخلاق متعالی، همچون پیامبری الهی واجد ادراک و احساسی است که از مجرای جان او به پیشگاه خدای تعالی اوج می‌گیرد و سپس از این مقام به نزد نوع

انسان باز می‌گردد: «در خداست که ما انسان‌های دیگر را دوست می‌داریم» (Bergson, 1935, pp. 40) و این در واقع، همان عاطفه‌ی خلاق است که در انسان اخلاقی ظهور کرده و او را از تمام موانع مادی آزاد می‌سازد، به‌گونه‌ای که از این پس برای این چنین جان وارسته اساساً مانعی در کار نیست؛ نه آن که رسالت او پیوسته رفع موانع موجود بر سر راه خویش است. اگر در این وجه از اخلاق ژرف‌تر بنگریم به این نکته نائل خواهیم شد که وقتی جانی موانع مادی را نمی‌بیند، در واقع، خود را قرین اصل زندگی احساس می‌کند.

ثمره‌ی اخلاق باز: در گستره‌ی اخلاق باز، انسان‌هایی ممتاز ظهور می‌کنند که خود را با تمام انسان‌ها خویشاوند می‌دانند. چنین انسان‌هایی مرزهای گروه و جامعه را درنور دیده و به همبستگی طبیعی در اجتماع اکتفا نمی‌کنند، بلکه با بهره‌جستن از طیران عشق به عرصه‌ی بشریت روی می‌نمایند. به نظر برگسون، ظهور هر یک از این جان‌ها همچون خلق نوعی جدید از انسان خواهد بود که منحصر به فرد است. بدین ترتیب هر یک از این جان‌ها نماینده‌ی مرحله‌ای از تطوّر حیات‌اند؛ «عاطفه‌ی خلاق که برانگیزنده‌ی این جان‌های ممتاز بوده و همان طغیان شور و شوق حیاتی است که اطراف این جان‌ها را فرامی‌گیرد و این جان‌های شیفته پرتو آتش شوقی را که هرگز خاموشی ندارد، منعکس می‌کنند» (Bergson, 1935, pp. 80).

در اینجا دیگر مسئله‌ی الزام و ایجاب اجتماعی مطرح نیست، بلکه آنچه مقاومت‌ناپذیر است، جذبه‌ای است که نظیر فشار و الزام نیازی به تبیین ندارد. به عبارت دیگر، درست همان‌گونه که الزام و اجبار تحمیل شده توسط عادات را بی‌چون و چرا می‌پذیریم، همچنین از جذبه‌ی عاطفه‌ی خلاق که منتهی به تعالی جان است، مشتاقانه استقبال می‌کنیم.

### ۳.۳. مقایسه‌ی دو اخلاق

برگسون برای معرفی اخلاق برتر و متعالی مدّ نظر خود، نخست، اخلاق متعارف آن زمان را که همانا اخلاق تکلیف است، تبیین می‌کند. او در تبیین اخلاق تکلیف که با در نظر داشتن مؤلفه‌های تکلیف، الزام، فشار اجتماعی، عادات و... آن را «اخلاق بسته» می‌نامد، دو جهت را دنبال می‌کند؛ او از سویی به اخلاقی نظر دارد که ناکارآمدی‌اش با توجه به ثمراتی که او در جهان

۱. لازم به ذکر است انواع نظریه‌های اخلاقی از قرن بیستم و پس از جنگ جهانی دوم، بسط و گسترش یافتند. در زمان برگسون، تفکر غالب در اخلاق همان اخلاق تکلیفی بود که با ظهور کانت انسجام کامل یافت.

از چنین اخلاقی مشاهده می‌کند، کاملاً برجسته و مشخص شده و باید نقایص و کمبودهای آن - در حد توان - برطرف شود و خطاهایش مرتفع گردد. از سوی دیگر اما هدف برگسون از این امر بسترسازی برای معرفی سطحی متعالی از اخلاق است که بنیاد و مکمل و پوشش‌دهنده اخلاق تکلیف بوده و با امکانات بی‌بدیل خود می‌تواند انسان را به سعادت غایی نائل سازد.

برگسون به دنبال نشان دادن ضعفی است که در نظام اخلاقی متجدد که عمده نظریه‌های اخلاق و وظیفه را در بر می‌گیرد - به‌طور انعطاف‌ناپذیری - وجود دارد. از نگاه برگسون، نکته اساسی در این نظریه‌ها محوریت عقل خودبنیاد و انکار بُعد مابعدالطبیعه است. او اختلاف دو نوع اخلاق مطرح شده را در طبیعت و نه در مرتبه آن دو می‌داند و به عبارت دیگر، اختلاف آن‌ها در مبانی و سرچشمه‌ها، حیطة عملکرد، نوع مخاطبان و نحوه عرضه و ارائه مسائل اخلاقی است. هدف اصلی در اخلاق تکلیفی، حفظ کل جامعه است با در نظر گرفتن مؤلفه‌هایی مانند الزامات و ایجابات اجتماعی، عادات و تکالیف، لذت همبستگی اجتماعی و...، اما در اخلاق شور و شوق، نیازی به تعیین هدف یا ترسیم کمال برای سوق دادن انسان به تلاش و حرکت به سوی آن نیست؛ زیرا در این ساحت، صرف گشودگی روح و جان نسبت به واقعیت کافی است و در واقع، در بهجتی که برای فرد از حرکت و تعالی جان خود حاصل می‌شود، امری فراتر از یک انفعال نوع‌دوستی و احساس سعادت سطحی وجود خواهد داشت.

برگسون به دقت پرورش دو نوع جان را در بطن دو نوع اخلاق مورد بحث ترسیم می‌کند؛ جانی که آن را - متناظر با اخلاق بسته - «جان بسته» نامیده و شیوه رفتار آن را متضمن حالتی می‌داند که در آن حالت، میان امر فردی و امر اجتماعی نمی‌توان تمایزی قائل شد و سمت و سوی تمام اخلاقیات این جان همان سمت و سوی اخلاق تکلیف و محتوی الزامات اجتماعی است. جان دیگر اما - از نظر او - جان باز و گشوده‌ای است که با عبور از مرزهای عادات اجتماعی، خود الگویی تمام و کامل از اخلاقی متعالی است (Bergson, 1935, pp. 25-26).

در بیان تفاوت میان اخلاق بسته و اخلاق باز، می‌توان گفت که اخلاق تکلیفی هر قدر غیر شخصی‌تر و به قوای طبیعی یا همان غرایز و عادات حیاتی نزدیک‌تر باشد، کامل‌تر است، اما اخلاق باز با بسط وجودی و پیروزی بر طبیعت (عادت و غریزه) با برانگیختن انسان توسط شوق و طلب، نیرومندتر می‌شود. در اخلاق بسته، نیروی تحریک و تشویق منشأ اخلاق است و در اخلاق باز، نیروی جاذبه. به اعتقاد برگسون، «فشار و الزام اجتماعی» و «طیران عشق» دو جلوه مکمل زندگی هستند. زندگی به طور کلی در راه حفظ صورت اجتماع به عمل می‌پردازد؛ همان صورتی که وجه مشخصه انسان است، اما همین زندگی به مدد افراد برجسته‌ای که نماینده تطوّر

خلاق اند، قادر است تا چهره نوع را دگرگون سازد؛ «بدان سان که گویی نوع جدیدی عرضه کرده است» (Bergson, 1935, p. 80).

#### ۴. نسبت عقل نظری و عقل عملی

از همان سرآغاز تفکر فلسفی تا ظهور کانت - چه در غرب و چه در مشرق زمین - قوه عقل نظری، بنیاد قوه عقل عملی لحاظ شده است. پیش از کانت و با ظهور تجربه‌گرایان، عقل که نتوانسته بود حدود معرفت انسان را به خوبی تعیین کند، به بن‌بست رسید و در مقابل شکاکیت افرادی همچون هیوم از جایگاه واقعی خود تنزل یافت و تسلیم تجربه و آزمایش شد. کانت برای اعاده حیثیت از عقل و با این سؤال که عقل در حوزه شناخت و معرفت تا چه اندازه می‌تواند تأمین‌کننده کلیت و ضرورت شناخت باشد، اقدام به تعیین حدود معرفت کرد. او عقل نظری را به قواعد علمی و ریاضی عالم فنومن‌ها یا همان جهان محصور به مقولات پیشینی و محکوم به جبر مطلق محدود کرد و کوشید تا نشان دهد که چگونه این عقل فراتر از ساحت پدیدارها گرفتار تعارضات حل‌ناشدنی خواهد شد (هارتاک، ۱۳۹۴، ص ۱۴-۳۰) و اما کانت، در حوزه عقل عملی، مهم‌ترین سرمایه وجودی انسان را که بر اساس آن می‌تواند خویشتن واقعی خود را تحقق بخشد و به سعادت اخلاقی دست یابد، «اراده» معرفی کرد. در عین حال، عقل عملی در اندیشه کانت، به دنیای نومن‌های ناپدیدار و جدا افتاده از عالم پدیدارها محدود شد (سالیان، ۱۳۸۰، ص ۲۱۳).

بدین ترتیب بود که شکافی ژرف و ناپیمودنی - در اندیشه کانت - میان عقل نظری و عقل عملی حاصل شد. در عین حال، جایگاه بی‌سابقه‌ای که عقل عملی در تعیین بخشی به انسانیت انسان در تفکر کانتی یافت، زمینه چرخش نسبت میان عقل نظری و عقل عملی و تقدم یافتن دومی بر اولی در ساحت اندیشه را فراهم ساخت. در چنین فضای فکری حاکم بر جهان غرب که از یک سو «اراده» خصیصه بنیادین انسان معرفی می‌شد و از سوی دیگر، ماده‌گرایی پس از مارکس با غلبه آلمان بر فرانسه تفکر غالب آن دوران بود، معرفت انسان هیچ جایگاه خاصی نداشت؛ زیرا انسان توده‌ای ماده لحاظ می‌شد که تمام حیثیات وجودی‌اش قابل فهم بود. بدیهی است که در چنین فضایی، مسائلی چون خدا و روح «ترشحات مغز» نامیده شود و در کشمکش میان علم و اخلاق، هم از یک طرف، اخلاق به آسانی کناری رفته و هم از طرف دیگر، عقل نظری صرفاً به مثابه یک انتزاع محض و بریده از عرصه عمل لحاظ شود (برگسون، ۱۳۶۸؛ بیانی، ص ۴۰۲).

میراث بر جای مانده برای برگسون، نسبتی از بین رفته ما بین عقل نظری و ساحت عمل بود و



این مسئله، برگسون را بر آن داشت که شکاف میان عقل نظری و عقل عملی را ترمیم کند تا از این طریق، بتواند اخلاق را با ساحت شناخت و نظرورزی عقلانی پیوند دهد. بدین منظور، لازم بود عقل را در فضای ماشین زده دوره متجدد احیا کند تا نسبتی دوسویه میان حوزه نظر و ساحت عمل برقرار شود.

در اندیشه برگسون، سه واژه کلیدی غریزه، هوش و عقل اهمیت بسیار دارند، اما باید تصریح کرد که همواره میان این سه واژه - و رای همبستگی و ریشه ذاتی آن‌ها - تفاوت و تمایز بسیار است. به عقیده برگسون، حیات و طبیعت، زندگی نوع انسان را همانند جوامع حیوانی به شکل اجتماعی طراحی کرده است، اما تمایز اصلی اجتماع انسانی با جوامع حیوانی در بُعد «تعلقی» انسان است. پس، در جوامع انسانی حفظ حیات جامعه به مکانیسمی شبه عاقل واگذار می‌شود. به نظر برگسون «عقل» (هوش) همان «غریزه» تکامل یافته است که در انسان، وظیفه ابزارسازی و برطرف کردن نقص ضعف اعضاء بدن را بر عهده دارد. عقلی که در اخلاق بسته مورد بررسی قرار می‌گیرد، هوش تکنیکی و ابزار ساز است؛ عقلانیت محضی که - به عقیده برگسون - با ویژگی‌های خود، راهی به ادراک حقیقت اصیل ندارد. او از همین رو، عقلانیت مورد بحث را تلویحاً «عقل» می‌نامد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸، ص ۲۷؛ Bergson, 1935, p. 19).

اما عنوان غریزه در جامعه انسانی جای خود را به مجموعه‌ای از عادات می‌دهد و تنها امر الزامی همان حفظ جامعه است. چنین الزامی را برگسون «تکلیف اخلاقی» می‌نامد. از نظر برگسون، حیات این پیش‌بینی را داشته که اجتماع انسانی به مدد عقل، از نوعی توسعه و بسط محدود برخوردار شود؛ بسطی که بر اساس ساختار طبیعت طراحی شده است و تا جایی امکان پیشروی دارد که ساختاری را که از طبیعت گرفته، محفوظ بدارد (Bergson, 1935, p. 24).

به عقیده برگسون، همواره حالت واسطی میان اخلاق بسته و اخلاق باز و جان‌های پذیرای این اخلاق‌ها وجود دارد که همان گستره عقل است. اخلاق بسته، مادون عقل است و اخلاق پویا و توانمند ما فوق عقل. اخلاق بسته، مطلوب طبیعت است و اخلاق باز زاده نبوغ انسان. وجه مشخصه اخلاق بسته مجموعه‌ای از عادات نزد انسان‌هاست که متناظر با برخی از غرایز نزد حیوانات است. چنین اخلاقی البته، مادون عقل است، اما اخلاق باز شوق، طلب و شهود و عاطفه خلاق بوده و همان‌گونه که وحدت دربرگیرنده کثرات است، اخلاق پویانده نیز هر نوع عقلانیتی را در بر می‌گیرد.

در این میان، هوش ابزار ساز در مرز بین اخلاق بسته و اخلاق باز قرار دارد. اگر انسان از پیلۀ

سکون خود رها گردد، اما به سرمنزل اخلاق باز نرسد، در قرارگاه عقل قرار دارد. چنین فردی که میان دو مقام متوقف شده، در نظر برگسون الزاماً در منطقه تأملات محض استقرار یافته است. چنین فردی از آن لحاظ که به مقام نخست خود اکتفا نکرده و به مقام دوم نیز نرسیده است، در میدان وارستگی عقل که نیمی از فضیلت است، به عمل می‌پردازد.

مقام واسط میان اخلاق بسته و اخلاق باز، مختص به «عقل محض» است؛ عقلی که به عقیده برگسون، در خود خویش محصور است و از نظر چنین عقلی، موضوع حیات «علم یا تأمل یا نظر» است. مشخصه بارز این عقل، ناظم بودن در مواردی است که بخشی از آن مادون عقل و بخشی مافوق عقل اند (Bergson, 1935, pp. 47-48).

بنابراین، در سطح واسط میان اخلاق بسته و اخلاق باز، ندا و صلا جای خود را به عبارات و قضایای عقل محض می‌دهند و نتیجه این امر، قابل سنجش و مقایسه پذیر شدن عناصر اخلاقی است؛ به صورتی که مسائل اخلاقی با دقت و صراحت بیان می‌شوند و برحسب روش، حل و فصل می‌گردند. انسان در این جایگاه که می‌توان آن را بالاتر از جایگاه جامعه حیوانی و — به اصطلاح برگسون — فروتر از بارگاه یزدان نامید، قادر می‌شود که حیات اخلاقی منطبق بر حیات عقلانی را سامان دهد (Bergson, 1935, pp. 47-48).

برگسون — در تبیین جایگاه عقل نسبت به عاطفه — معتقد است که عاطفه نوع اول، مادون عقل است و در حیطه کار روان‌شناسان قرار می‌گیرد، اما عاطفه نوع دوم مافوق عقل است. واژه «عقل» دو کارکرد در فلسفه برگسون دارد؛ عقلی که وظیفه فهم و بحث و قبول یا رد کردن مسائل و در نهایت، انتقاد کردن از آن‌ها را بر عهده دارد و عقلی که مبتکر و مخترع بوده و گستره فعالیتش محدود به مسائل نظری محض نمی‌شود. بنابراین، عاطفه نوع نخست مادون عقل نظری و ابزار ساز و استنباط‌گر است و عاطفه نوع دوم، مافوق آن (Bergson, 1935, p. 30-38).

برگسون — در مقام تبیین نسبت عقل محض با اخلاق باز — نخست، نفوذ عقل حاضر و ناظر در وجود انسان را در ساخت مفاهیم ارزشی همچون شرافت و حیثیت انسانی، تنها و صرفاً در اخلاق غیر شخصی می‌داند، اما به این نکته که فصل ممیز انسان از دیگر موجودات در قوه تعقل بوده و نیز به این که قطعاً ارزشی والا و قابل دستیابی برای عقل آدمی در کار است، توجه دارد، اما به تبیین این امر می‌پردازد که چرا این ارزش به طور مطلق فرمانروایی می‌کند و چگونه مردم را به اطاعت از خود وامی‌دارد؟

باید به این نکته نیز توجه کرد که در ورای عقل محض، انسان‌هایی هستند که بشریت را به



سمت الوهیت می‌خوانند و بدین ترتیب، مهر و نشانه‌ی خاصه‌ی خدایی را بر پیشانی عقل می‌زنند. این انسان‌ها «ما را از فشار و الزام جامعه واقعی که بدان تن می‌سپاریم، جدا می‌کنند و به جامعه‌ی آرمانی می‌برند» (Bergson, 1935, pp. 53).

بنابراین - از نظر برگسون - عقل محض که مشخصه‌ی بارز آن استدلال کردن و اقامه‌ی برهان است، «عقلی که منحصرأً به نام خود، افاده‌ی مرام می‌کند (عقل خودکفا)» (Bergson, 1935, pp. 73) و خود را بنیاد تمام امور دانسته و به توهم خود-بنیادی، دیگر ساحات وجودی انسان را به حاشیه می‌راند،<sup>۱</sup> نمی‌تواند به‌تنهایی ما را به ارزش‌های والای اخلاقی رهنمون گردد و برای رسیدن به مرتبه‌ی خاص اخلاقی نیاز به اخلاقی فراتر از اخلاق عرضه شده توسط عقل، به میان می‌آید.

به نظر برگسون، بر پا ساختن اخلاق بر بنیاد عقل صوری و محض توسط فیلسوفانی انجام می‌شود که منطقی‌گرای محض‌اند، یعنی به عقیده‌ی آن‌ها در هر یک از موضوعات و برای کل بشریت، منطقی با سندیت کامل دارای اعتبار است. او منکر نقش مهم منطقی در نظریه‌پردازی‌ها نیست، اما می‌گوید: «نتیجه‌ی این مطلب آن نیست که ما مکلفیم همواره سلوک خود را موافق با منطقی کنیم» (Bergson, 1935, pp. 74).

برگسون، در بنای اخلاق باز بر بنیاد عقلانیت، از سوئی هوش ابرساز و عقل استدلالی زمانه‌ی خود را شایسته‌ی این مقام اخلاق نمی‌داند و از سوی دیگر، ناگزیر از جنبه‌های اساسی و کارکردهای انکارناپذیر همین عقل در بحث اخلاق بسته بهره‌گیری می‌کند. بنابراین، او با نظر به مبانی فلسفه‌ی خود، عقل را در فرایندی تکاملی در تطوّر خلاق و حرکت جوهری<sup>۲</sup>، با غریزه پیوند می‌دهد. هوش، شور و پویایی حیات را که غریزه در خود نهفته دارد، گرفته و به حیات شعور و آگاهی می‌دهد و ثمره‌ی این پیوند، تبدیل عقل بحثی به عقل شهودی است. بنابراین، عقلانیتی در بنیاد اخلاق متعالی قرار می‌گیرد و سرچشمه‌ی خلاقیت و آفرینش اخلاقی می‌شود که از سنخ همان مقوله باشد. چنین عقلی که مجمع هوش و غریزه است «عقل شهودی» نامیده می‌شود و می‌تواند صاحبان خود را از تمامی قیودرها ساخته و درهای آگاهی مابعدالطبیعی را به روی انسان بگشاید (Mille, 2011, p. 380).

۱. همان‌گونه که شارح فلسفه برگسون معتقد است: «به علت افراطی که در دوران روشنگری اتفاق افتاد و توهمی که عقل در این دوران پیدا کرد، باعث شد تا احساسات و عواطف تا سر حد امور واکنشی که همواره وابسته به متعلق هستند، فروکاسته شود» (Pearson, 2013, p. 516).

۲. لازم به ذکر است، برگسون نیز به نوعی به حرکت جوهری قائل است؛ هرچند این دیدگاه تفاوت‌های مبنایی با دیدگاه ملاصدرا در بحث حرکت دارد. برای مطالعه بیشتر، نک: (Bergson, 2014, ch.1).



## ۵. نتیجه‌گیری

برگسون، با تحوّل مبانی اندیشه خود و گام نهادن به طوری و رای اطوار گذشتگان - در مباحث نظری و عملی - توانست شکاف عمیق ایجاد شده میان حوزه نظری و گستره عمل اخلاقی را ترمیم کند. بنابراین، نقطه عطف در نظام فکری برگسون، پیوند دوباره عقل نظری و عقل عملی در سیری کاملاً عقلانی و در بستر جهان حقیقی است. برگسون، پیوند این دو حوزه را در تبیین اخلاق گشوده و به چالش کشیدن اخلاق تکلیف محور شرح و بسط می‌دهد.

به اعتقاد او، آنچه در این میان نمود می‌یابد، بازگشت به این نکته است که زندگی انسان نمی‌تواند محدود به نوعی زندگی روزمره ماشین‌وار باشد و هدف والاتری از خلقت انسان در کار است و بُعد دیگری و رای بُعد مادی انسان وجود دارد. بُعدی که به ساحت دیرند پویا و متحرک، متعلق است و اقتضانات و لوازم خاص خود را برای سیر تکاملی به سمت غایت مطلوب، طلب می‌کند. از جمله نیازهای این بُعد، پرداختن به مباحث ارزشی و فضیلتی است که زمینه‌های تخلیق انسان به اخلاق برتر را فراهم می‌کند. از این رو، برای نیل انسان به چنین ساحتی، گزینه و هوش ابزاری کفایت نمی‌کند و هرچند در کسب معرفت و تولید علم برای زندگی آسان‌تر بسیار تعیین‌کننده است، اما راهی به حقیقت نخواهد داشت.

با نظر به مبانی فلسفه برگسون، از سویی عقل به معنای هوش ابزارساز، نمی‌تواند به حقیقت راه یابد و از سوی دیگر، انسان نیازمند تکامل بُعد غیرمادی خود نیز هست. بنابراین و طبق اصل تطوّر خلاق، باید در حرکتی اشتدادی و روبه‌جلو که در بستر دیرند اتفاق می‌افتد، قوه هوش ابزارساز قابلیت تبدیل شدن به ابزاری برای کشف حقیقت را به دست آورد. در این سیر، عقل متوجه حیات شده و از آن، بُعد پویایی و زندگانی را می‌گیرد و حیات نیز از عقل، شعور و آگاهی را به عاریت می‌برد. در این دادوستد، عقلی که پویا شده، مجمع گزینه و هوش گشته و به آن «عقل شهودی» گویند. بنابراین، شهود از جمع هوش و گزینه ایجاد می‌شود و این اتفاق زمانی رخ می‌دهد که گزینه، نماینده ساحت فعال و زاینده طبیعت باشد و هوش از آن هوش مادی ابزارساز فاصله بگیرد.

این عقل در ساحتی از حیات متولد شده و از بُعد طبیعی آن فراتر رفته و به مرتبه‌ای می‌رسد که می‌تواند متعلق خود را به نحوی واسطه دریابد و با برانگیختن عاطفه و خلاق کردن آن، آفرینندگی داشته باشد. عقل شهودی همان منشأ صدور خلاقیت‌ها و آفرینش‌های مختلف در تمامی زمینه‌هاست؛ از اخلاق گرفته تا هنر، علم، فلسفه و....



همین خلاقیت، خالق تمدن‌های ماندگار و تمام شاهکارهای عالم هستی می‌شود. در این ساحت است که انسان - با رسیدن به مرتبه آفرینندگی با اراده‌ای آزاد - به اوج بهجت و سرور حقیقی دست می‌یابد. برگسون، با ترسیم این روند تکامل عقل، از طرفی بنیاد عقل را در حیات قرار می‌دهد و از طرف دیگر، با تحوّل و تطوّر خلاق در عرصه هوش، آن را به مرتبه‌ای می‌رساند که سرچشمه و منشأ تمام آفرینش‌ها در حوزه‌های گوناگون نظری و عملی می‌گردد.

بنابراین، با توجه به ترسیم سیر تحوّل هوش به عقل شهودی، می‌توان بنیاد عقل نظری را عقل عملی دانست؛ زیرا با شکوفایی عقل و بساطت تام آن، جوشش تمامی علوم، نظریه‌ها و اکتشافات علمی اتفاق خواهد افتاد.

بنابراین، زندگی اخلاقی به معنای زندگی عقلانی است، اما منظور برگسون از «عقلانیت» معنای متداول و متعارف زمانه او یا همان عقلانیت عصر روشنگری نیست. از نظر او، هر چند عقلانیت عصر روشنگری امری منسجم و خود - بنیاد بوده و در نوع خود با کارکردهایی که دارد، ارزشمند است، اما خطر این عقل که به‌عنوان طراح عملکرد انسان و بنیاد اخلاق تکلیف معرفی می‌شود، این است که می‌تواند تصمیمات و نیت انسان را در قالبی اتوماتیک‌وار ریخته و او را به انسانی ماشینی تبدیل کند. به عقیده برگسون، این نحو اخلاق برای انسان کافی نیست و گرچه انسان با عمل طبق چارچوب این نوع عقلانیت، ممکن است کاملاً اخلاقی شناخته شود - چنان‌که فردی با پیروی همیشگی از قوانین راهنمایی و رانندگی، می‌تواند عنوان فرد اخلاق‌مدار به خود بگیرد - اما خود آن فرد نمی‌تواند انسان اخلاقی با اخلاق متعالیه و سعادت‌مند باشد؛ زیرا اخلاقی بودن، صرف عمل کردن به شیوه‌ای خودکار نیست، بلکه اخلاقی بودن، یعنی از عمل خود با اختیار و آزادی تمام لذت بردن و به آفرینندگی اخلاقی رسیدن.

بنابراین، نکته اصلی نقد برگسون به کانت در اخلاق عقل‌محور او این است که اولاً عقل متجدّد، نمی‌تواند بنیاد اخلاق و مصدر تکالیف باشد و ثانیاً، کاملاً برخلاف آنچه این عقل ادعا می‌کند و غروری که نسبت به دیگر ساحت‌ها وجود انسان دارد، خود بر بنیادهای طبیعی استوار است.

## فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۸). فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ. تهران: هرمس.
۲. برگسون، هانری لوئیس. (۱۳۶۸). پژوهشی در نهاد زمان و اثبات اختیار. (ترجمه: علی قلی بیانی). تهران:

شرکت سهامی انتشار.

۳. برگسون، هنری لوئیس. (۱۳۷۹). خنده. (ترجمه: عباس باقری). تهران: شبانویز.
۴. پورافکاری، نصرت‌الله. (۱۳۷۶). فرهنگ جامع روان‌شناسی - روانپزشکی. (ج ۱). تهران: فرهنگ معاصر.
۵. توکلی، غلامحسین. (۱۳۸۲). اومانیسیم دینی و اومانیسیم سکولار. پژوهش‌های فلسفی - کلامی. ۱۸ (۵)، ۴۵-۶۴.
۶. حاجی علی اورکپور، صبورا. (۱۳۹۵). پدیدارشناسی عشق و بحران فرهنگ متجدد بر اساس آرای ماکس شلر. رساله دکتری دانشگاه تهران.
۷. حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۳). تاریخ سیر فلسفه در اروپا. (ج ۲). تهران: قطره.
۸. دورانت، ویلیام جیمز. (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه. (ترجمه: عباس زریاب خویی). تهران: انتشارات عملی و فرهنگی.
۹. راسل، برتراند. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب. (ج ۲). (ترجمه: نجف دریابندری). تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۱۰. زرشناس، شهریار. (۱۳۹۲). مبانی نظری غرب مدرن. قم: معارف.
۱۱. سالیوان، راجر. (۱۳۸۰). اخلاق در فلسفه کانت. (ترجمه: عزت‌الله فولادوند). تهران: طرح نو.
۱۲. سلحشوری، احمد؛ محمدرضا، یوسف‌زاده. (۱۳۹۰). جایگاه عقل و عاطفه در تربیت اخلاقی. تربیت اسلامی. ۱۲(۶)، ۱۲۱-۱۳۹.
۱۳. عزیزعلویجه، مصطفی. (۱۳۸۶). بررسی تطبیقی نظریه خودگروی و حب ذات. اندیشه نوین دینی، ۱۲۵-۱۶۰ (۳).
۱۴. فتح‌طاهری، علی. (۱۳۹۲). آهنگ زمان در فلسفه حیات برگسون. غرب‌شناسی بنیادی. ۸(۲)، ۱۳۱-۱۵۸.
۱۵. قربانی، قدرت‌الله. (۱۳۸۷). سنت ارسطویی در فلسفه اخلاق غرب: دیدگاه‌های مک اینتایر. اندیشه دینی. ۲۷(۸)، ۶۱-۸۲.
۱۶. گلمن، دانیل. (۱۳۸۶). هوش عاطفی. (ترجمه: حمیدرضا بلوچ). تهران: جیحون.
۱۷. مهینی یزدی، سید احمد. (۱۳۱۷). هنری برگسون و فلسفه برگسونی. مجله مهر. ۵۷(۵)، ۱۱۵.
۱۸. وال، ژان آندره. (۱۳۷۵). بحث در ما بعد الطبیعه. (ترجمه: یحیی مهدوی). تهران: خوارزمی.
۱۹. هارتاک، یوستوس. (۱۳۹۴). نظریه معرفت در فلسفه کانت. (ترجمه: غلامعلی حداد عادل). تهران: هرمس.



۱۰۳

بررسی و نقد نظریه اخلاقی برگسون و مبانی آن...

20. Ansell, P. K. (2013). Bergson, Henri. In H. LaFollette (Ed.), *International Encyclopedia of Ethics* (Vol. 1, pp. 513–520). Blackwell Publishing Ltd

21. Bergson, H. (1935). *The Two Sources of Morality and Religion*, T: R. Ashley

- AUDRA AND Cloudesley Brereton, London: Macmtllan And Co.
22. Bergson, H. (1950). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. (F. L. Pogson, Trans.). London: George Allen and Unwin Ltd.
  23. Bergson, H. (2005). *Mater and Memory*. (N. M. Paul & W. S. Palmer, Trans.). United States.
  24. Bergson, H. (2014). *Creative Evolution* (A. Mitchell, Trans.). New York: H. Holte and Company.
  25. Chevalier, J. (1928). *Henri Bergson*. (L. A. Clare, Trans.), London: Rider & co paternoster house.
  26. Lawlor, L., & Moulard L., V. (2016). Henri Bergson. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/bergson/>
  27. Mill, C. (2011). *Sudden Gleams of Light: Intuition as Method*, Art History, 34, 2, Wiley anline library.
  28. Patton, P. (1991). *Deleuze: A Critical Reader*. Wiley B Lackwell.

