



فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق‌پژوهی

سال دوم • شماره پنجم • زمستان ۱۳۹۸

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

بررسی و نقد نظریهٔ 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، قوهٔ عقل نظری، بنیاد قوهٔ عقل عملی لحاظ شده است. از جملهٔ فیلسوفان صاحب نظر و تأثیرگذار غرب – در حوزهٔ عقل عملی و اخلاق – هانری برگسون فرانسوی است. در نظام فکری برگسون، با تغییر معنای ادراک به عنوان نخستین شمرة کنش و واکنش، ایماز انسان با عالم خارج، عمل و قوهٔ عقل عملی بر نظرورزی تقدم می‌یابد و نتیجهٔ این چرخش مبنای، در اخلاق برگسون نمایان می‌گردد. با توجه به فضای حاکم بر زمانهٔ برگسون، این فیلسوف دورهٔ تجدید با دغدغهٔ احیای انسان اخلاقی و ارزشی، اخلاق خود را در دو ساحت اخلاق اجتماعی با عنوان «اخلاق بسته» و ساحت «اخلاق گشودهٔ بشری» شرح و بسط می‌دهد. اور اخلاق بسته می‌کوشد تا علاوه بر اصلاح خطاهای موجود در اخلاق تکلیف کانت، زمینهٔ را برای شکوفایی و تبلور اخلاقی نو، در قالب الگوهای بر جسته به مثابةٍ اسوه‌های اخلاقی، فراهم کند. برگسون، عقل خودآین را به عنوان بنیاد اخلاق نمی‌پنیرد و در تبیین اخلاقی باز، آن را بر بنیاد عقلانیت تکامل یافته‌ای بنا می‌گذارد که در سیر تطور خلاق با پیوند مجدد با حیات، به شور و شعور رسیله و می‌تواند راهبر انسان در کسب معرفت حقیقی باشد.

کلیدواژه‌ها

اخلاق بسته، اخلاق باز، بنیاد عقلانی اخلاق، اخلاق تکلیف‌محور، هانری برگسون.

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

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

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

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۹ | تاریخ تاییز: ۱۳۹۸/۱۲/۰۸

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

۱. طرح مسئله

هانری برگسون، میراث‌دار تفکر اومانیسمی^۱ برجای‌مانده از دوران نوژانی 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 (قرن ۱۶ میلادی) و سرانجام با ظهور دکارت در قرن هفدهم، فصلی جدید در فرهنگ اروپایی یعنی همان زمانه و عصر تجدد^۲ رقم خورد. مسئله‌ای که در فلسفه دکارت محوریت یافت و پس از این بناشیش 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 تعديل این فضای 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 بناشیهای سوژه خودبناش در دو بعد نظر و عمل، بستر رشد نظریات «آزادی فردی»؟ و «جری 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 نسبیتی 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 گوش به فرمان 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 به کار می‌رود، از واژه «humanista» برگرفته شده است که در دوران رنسانس به کار 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 پرآگمانیسمی و اومانیسم اگزیستانسیالیستی اشاره کرد (ترکلی، ۱۳۸۲، ص ۴۴-۴۵).

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 بشranگارانه و متکی به عقل جزئی و با ماهیتی اومانیستی است. در واقع، مدرنیته اصالت یافتن عقل جزئی از متفاوتیک است که من فردی را سوژه و همه عالم را لبیه می‌داند و به همین خاطر، عقل مدرن خاصیت ابزاری 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 فکری‌ای بود که برگسون – با دغدغه‌ای انسان اخلاقی اصلتاً آزاد – به عرصه پُرچالش تفکر قدم نهاد. مسئله برگسون احیای آزادی است، تا بسترهای رشد اخلاق فراهم شود و با تکامل این اخلاق، انسان کامل پاییند به ارزش‌های اخلاقی ساخته شود. او نیاز اساسی این امر را در تعريف دوباره عقل و عقلانیت، احیای پیوند گستته شده میان عقل نظری و عقل عملی، گسترش مفهوم حیات و بازتعريف آن از محدوده علم زیست‌شناسی به مفهومی ساری و پویا در عالم هستی، احیای جایگاه مابعدالطبیعه در اخلاق و نگاهی نوبه مبانی انسان‌شناسی می‌داند. از آنجا که اندیشه‌های برگسون و فلسفه او تأثیرات ژرفی بر فیلسوفان متاخر 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. ایماز، نفس و بدن

برگسون، مواضعی را که دو مکتب رئالیسم و ایدئالیسم برای تبیین واقعیت اتخاذ کرده‌اند، خطا می‌داند؛ زیرا از یکسو، رئالیسم واقعیت را چنان از دسترس انسان خارج می‌کند که نسبت سوژه به واقعیت به دوگانه‌انگاری (دواآلیسم) می‌انجامد و اما از سوی دیگر، ایدئالیسم همه چیز را انتزاع سوژه و واقعیت را در آگاهی انسان مستهلک می‌داند، در تتجه هیچ نظم ابیکتیو^۱ را در برنداشته و با سوبژکتیو^۲ انگاشتن همه چیز، به تصادف در ترتیب اشیاء منجر خواهد شد.

برگسون – برای اجتناب از این دو محدوده – موضع و فهم میانهای از واقعیت، بین رئالیسم دکارتی و ایدئالیسم برکلی برگزیده و به جای این‌که اشیاء را بیرون از انسان و انسان و اشیاء را به مثابه سوژه و ابژه در مقابل هم قرار دهد، تمامی موجودات عالم را «ایماز»^۳ می‌نامد. ایمازها موجودات

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

۲. «subjective» به معانی «دروني» «ذهني» یا «وابسته به طرز تفکر شخص» و... استعمال می‌شود.

3. image

۲.۲ ادراک

اشیاء که در نظر برگسون، ایماز اند بر یکدیگر اثر می‌گذارند و دائماً در کنش و واکنش اند. این امر در خصوص ایماز بدن که پیوسته در معرض اثرات دیگر ایمازها قرار دارد، نیز صادق است. زمانی که نخستین روزنامه‌های حواس انسان به عنوان ایماز به روی جهان اطراف خود گشوده می‌شود، او از جهان متاثر شده و ادراک حسّی در جریان این تأثیر تحقیق می‌یابد، اما ادراک مورد نظر برگسون زمانی است که این دریافت حسّی به آگاهی مبدل شود.^۱

ایمازها همه با هم مواجه‌اند و در یکدیگر اثر می‌گذارند و در این میان، تنها ایماز بدن است که هر اثری را نمی‌پذیرد، بلکه از میان آن‌ها برخی را با اختیار خود انتخاب می‌کند.^۲ بنابراین، هرچند ایماز بدن در مرحله حس مانند دیگر ایمازهاست، 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 لایب نیتس که همچون پنجره‌های بسته کنار یکدیگرند، ایمازهای برگسون کاملاً بروی یکدیگر بازنده.

فی نفسه هستند و متصف به صفت ادراک، اما با وجود بودن در ظرف آگاهی معلوم آگاهی نیستند. در این صورت، ایمازها نه آنقدر جدا و دور از انسان اند که به دوگانه‌انگاری منتهی شوند و نه آنقدر به او نزدیک‌اند که به معلوم‌ها و تصاویر سوژه تبدیل شوند. ایماز، موضوعی 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، ایماز است. از نظر او تمام اشیاء و هر آنچه در عالم وجود دارد، ایماز نامیده می‌شود و ایمازها با یکدیگر جهان را برمی‌سازند، آن‌ها ذاتاً متعلق ادراک‌اند و در یکدیگر تأثیرات متقابل دارند. در اندیشه برگسون، انسان نیز نوعی ایماز است، اما ایمازی دارای ساحت مختلف که نخستین آن‌ها بدن اوست. ایماز بدن در طول حرکت استدادی برانگیخته شده و توانایی تأثیرگذاری بر دیگر ایمازها را به دست می‌آورد. برگسون، ایماز 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 شائیت تصرف کردن در و ادراک دیگر ایمازها را دارد (Bergson, 2005, pp. 19-20).

محیطی است که آثار اشیاء در پی برخورد با آن، متناسب با نحوه کنش این ایماز بازتاب می‌یابند. برگسون این انعکاس را «ادراک»^۱ نامیده و تحقیق آن را زمانی می‌داند که ایماز بدن تأثیر، کنش و تصرفی بر و در دیگر اشیاء داشته باشد. با این حساب، ادراک کار ایمازی است که نسبت به دیگر ایمازها لاقضاء و بی تقواوت نیست و ناظر به جنبه‌هایی از شئ است که انسان با عمل خود در آن شئ 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).

۲. حافظه

برگسون، قابلیتی را که ایماز بدن برای برخورداری از ادراکات دارد «حافظه» می‌نامد. او حافظه را واجد دو بخش و مرتبه می‌داند: حافظه عادتی و حافظه واقعی. حافظه عادتی همان حافظه معمولی است، یعنی حافظه‌ای که ما از طریق تکرار اعمال در زمان‌های مختلف به دست می‌آوریم.^۲ حافظه واقعی عبارت است از این که انسان از بدو تولد جمیع حوادث، وقایع و اعمال و افعال را به شکل تصورات در ایماز بدن نهفته و ذخیره دارد. بنابراین، پشتونه 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 «اندراجمی» می‌گویند و زمان در این حافظه، زمان دهری و دیرندی است (Bergson, 2005, pp. 79-81).

۴. زمان

برگسون در رویکرد مابعدالطبیعی خود «زمان حقیقی» را همان واقعیتی می‌داند که هدف از فلسفه تبیین و تحلیل آن است؛ از این‌رو، 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

2. 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.

ازنظر 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 نیوتی از زمان است که مبنای تصور اندیشمندان عصر تجدد از زمان را تشکیل می‌دهد: «زمان ریاضی، زمانی است که به خودی خود و بدون نسبت با هیچ شئیء بیرونی، به‌طور یکنواخت جریان دارد...» (فتح‌الاطری، ۱۴۵، ص ۱۳۹۲) و اما تلقی دوم از زمان که برگسون آن را «زمان حقیقی» یا «دیرند»^۱ 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 در هم‌تیله‌اند و کلی منسجم را تشکیل می‌دهند. دیرند همان حیات درونی، یعنی سیلان درونی وجودان است. به گفته برگسون: «دیرند آن صورت توالی حالات وجودان ماست، در هنگامی که خویشن ما تسلیم زندگانی درون خود است» (برگسون، ۱۳۶۸، ص ۹۶).

بنا به رأی برگسون، این امر که جهان هستی مدام در تحول و دگرگونی است، به عنوان اصلی قطعی بوده و زمان به عنوان دیرند (امری مستمر و دائم) از اساسی‌ترین ارکان این تحول 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 ایماز تبیین شود.

۲.۵. 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 به راسته، به دست می‌آید (حلی، ۱۳۸۳، 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 پنهان آن وارد می‌شوند؛ از این‌روست که همه چیز و همه کس انباسته‌ای از سخن حافظه با خود دارند، اما حیاث تنها گذشته نیست، بلکه امری پویا و تحول‌پذیر بوده و فی الجمله عبارت است از نوبه نوشدن و تطوری پیوسته و خلاق که می‌تواند امکاناتی را اختیار کند (Bergson, 2014, pp. 8-12).

حیات، در تحوّل 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، غراییز سهل الوصول را به دور می‌اندازد و با دلیری تمام به سوی خطرات بی‌پایان تفکر متوجه می‌گردد؛ هرچند 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^۲ – به عقیده برگسون – قوّهٔ به کارگیری اعضاء و اندام‌های بدن در حیوانات بوده و هوش^۳ به معنای قوّه ابزارساز در انسان است که نقص ضعف اعضاء را مرتقّع 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

۳. شرح نظام اخلاقی برگسون

برگسون با دغدغه احیای انسانیت و پرورش انسان اخلاقی در بطن دوران تجدد و فضای مسموم مدرنیته، با چینش مبانی خاص خود، سیر تحول انسان را از نازل‌ترین مرتبه تا اعلا مرتبه خلاقیت اخلاقی، ترسیم می‌کند. ایماز انسان با عمل ادراک، دریچه‌های ارتباط با جهان خارج را می‌گشاید و همین نخستین فعل است که او را از دیگر ایمازهای عالم متمایز می‌سازد. انسان با قرار گرفتن در تطور خلاق و حرکت اشتادادی 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، مسیبوق 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

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 رشتۀ 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 رای 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 تطور 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، سور و نشاط حیات مبتلور می‌شود، یعنی جوشش حیاتی که در غریزه وجود دارد با هوشی که موقتاً از ساحت عمل فارغ گشته، درمی‌آمیزد. برگسون در جست‌وجوی سور و نشاط حیات است که تنها به نیزی شهود به ادراک درمی‌آید و بدون آن، ساحت مادی جهان فهم نشده باقی می‌ماند.

بخش «اخلاق بسته» و «اخلاق باز»، تألیف کرده است. بنا به تصریح او، ایده‌ها و نظرات او در اثر مهم دیگرش، تحول 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»^۱ (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 تکلیف کاتی دارد؛ اخلاقی که بر اساس اصل تکلیف و الزامات اجتماعی شکل می‌گیرد و بر هوش ابزارساز متجدد می‌شود. برگسون، چنین اخلاقی را «اخلاق بسته» خوانده است؛ زیرا این نوع اخلاق از انسان م وجودی صرف‌آمیز 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 دیرنده، تطور خلاق، عقل شهودی و... شکل می‌گیرد و در پاسخ به این سؤال که «اخلاقِ جایگزینِ اخلاقِ تکلیف چیست؟» انسجام می‌یابد. بنا بر این 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^۲ و مؤلفه‌های آن

در نظام اخلاقی برگسون، دو نیرو یا دو سرچشمۀ 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 ثمرة آن نظرورزی، یعنی «اخلاق» حاصل شود و انسان اخلاقی به طور عملی با تحقق به اخلاق و تاثیری که بر سایرین می‌گذارد، آن‌ها را به سوی یکی شدن با طبیعت - به مثابه کل - سوق می‌دهد. برگسون، طبیعت و حیات را در این تعریف به یک معنا به کار بردé است.

2. closed morality

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

۲.۲. 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^۱ 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 سلیمانی 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 پیوندۀای نامرئی یاخته‌های آن را به یکدیگر پیوند می‌زنند 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 حسِ تکلیف را بر می‌انگیزند؛ با این توضیح که تکرار مکرر اعمالی که به صورت عادات نمایان شده‌اند، نوعی حسِ 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 تعیت 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^۱ نفسانی و عقلانیت وجود دارد. تمایلات، در انسان آشوب‌گر هستند و باید با عقل مهار شوند، بنابراین، با تعیت از عقل و مهار تمایلات نفسانی، انسان اخلاقی تبلور می‌یابد. این نوع اخلاق که عقل منشأ و سرچشمۀ 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 جستجو 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 بر می‌آورند که انسان در نهاد آن احساس تکلیف می‌کند و این ریشه همان حیات و طبیعت است.

۳. نیروی فشار و الزام اجتماعی

از مؤلفه‌های مطرح در اخلاق بسته، نیروی منع و فشار الزاماتی^۱ است که بر فرد وارد می‌شود.

برگسون، میان ضرورتی^۲ که در طبیعت برقرار است و نیروی منع در اخلاق، به وجود دو وجه شباخت 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 شیوه هم عمل می‌کنند، کاملاً بر وفق یکدیگر نیستند. در طبیعت، قوانین انعطاف‌ناپذیری حکم فرماست که سرپیچی از آن‌ها امکان ناپذیر است، قوانین اجتماعی اما هرچند از نیروی منع عظیمی برخوردارند، همواره تحطی 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 - به رغم 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 اخلاقِ 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 واحد دو لایه یا پوستهٔ ظاهري و باطنی می‌داند. لایهٔ ظاهري انسان، همان من اجتماعی اوست که توسط آن به اشخاص دیگر می‌پيوندد و هم جنس و مشابه آن‌ها می‌گردد.

در عین حال، هر فرد انسانی در لایهٔ 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 خویشن آگاه برای وابستگی به امری استوار نیاز دارد، همین است که در بخش اجتماعی شدهٔ خود استقرار یابد؟» (Bergson, 1935, p. 5) برگسون برای پاسخ به پرسش مطرح شده دو جنبه را در مذکور قرار می‌دهد: جنبهٔ نخست، همان مشی قوم است که اگر با نگاه بدینانه و تحیر و دریغ به زندگی شخصی بنگریم، چاره‌ای برای اخلاقی شدن - جز استقرار در بعد اجتماعی خود - وجود نخواهد داشت، اما - به باور برگسون - اگر جنبهٔ 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 خویشن آگاه، در همبستگی میان او و من اجتماعی رقم می‌خورد و به بیان او: «تکلیفی که ما سان پیوند میان آدمی‌زادگان به تصور می‌آوریم، نخست، هر یک از ما را به خودش می‌پیوندد» (Bergson, 1935, p. 6).

فرض کارآمدی یک اخلاقی کاملاً اجتماعی که بعد شخصی انسان‌ها را نادیده می‌گیرد، از اساس، فرضی اشتباه است؛ زیرا حتی اگر در مقام نظرورزی 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 آگاه‌فردی افروده 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 خویشن خود حاضر و ناظر بیاییم.

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 متعدد 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 گسترهٔ 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 تعین 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 به روشنی 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 - بهماثبه یک وضع تنفس 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 و طمأنی‌های بدانیم که شبیه تمایلات است، به این معنا که در الزام و حسّ 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 آرامش بخش 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 طمأنیه - 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 مطلقی در بنیاد اخلاق کانت می‌داند که میان

امر تجیزی

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 جزوی 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 اصالتأً ذاتی و درونی انسان دانسته و انگاره گرایش ذاتی انسان به امور غیر اخلاقی را از اساس نفی کند. به عقیده برگسون، این تصور کاتی از تکلیف - به عنوان امری خشن و در تقابل با تمایلات انسان - از باور او به عدم امکان برقراری رابطه میان تکلیف و تمایل وجود نتش همیشگی میان آن‌ها ناشی می‌شود.

حال، باید به این نکته پرداخت که در چه زمان و به چه معنا تکلیف ابتدایی - به صورت یک امر تجیزی - جلوه‌گر می‌شود؟^۱ از نظر برگسون، امر مطلقاً تجیزی طبیعتی غریزی دارد، بنابراین، هر قدر فعالیت عقلانی یک موجود عاقل بیشتر شکل غریزی به خود بگیرد، امر و فرمان نیز تمایلش به شکل تجیزی فزون‌تر می‌شود. چنین فعالیتی را که ابتداعقلانی 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 تجیزی رخ می‌نماید که از درآمدن به تصور عقل و توجیه شدن با دلایل عقلانی سریا زند.

از نظر برگسون، هر تکلیفی در بطن خود متنضم 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 مَحمل الزامات و ایجابات اجتماعی‌اند. سرچشمۀ این تکالیف اجتماعی غریزه ابتدایی جامعه در هر شکلش برای انسجام و بقاء است. بنابراین، غریزه اجتماعی موجود در بطن تکالیف اجتماعی، همواره ناظر به جامعه بسته است (Bergson, 1935, pp. 20-21).

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

۲.۲. 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 گفته‌وی، ساحت «اخلاق مطلق» یا «اخلاق کامل»^۱ 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، فرزانگان 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 بر حذریم 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، موجود 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^۲ متجدّدانه که به باور او، چیزی جز روی دیگر سکه خودخواهی^۳ نیست، می‌داند. توضیح آن که در زمانه متعدد، میان

1. reduce morality
2. open morality
3. altruism

۴. نقطه تقل خودگرانی (egoism) توجه و پژوه 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.

فلسفه صاحب نظر در حوزه فلسفه اخلاق - در باب سرچشمه حسن و قبح اخلاقی - دونظریه 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 نوع دوستی ریشه‌یابی می‌کنند (سلحشوری، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵). هرچند فیلسوفان اخلاق‌گرای متعدد، عمداً از موضع دوم حمایت می‌کنند، اما از نظر برگсон، نوع دوستی مورد نظر ایشان به هیچ وجه از صلاحیت لازم برای مستقر شدن در بنیاد اخلاق برخوردار نیست؛ زیرا اگرچه نوع دوستی مطرح شده 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، انسانِ دگرخواه متعدد - در واقع - از خویشن 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 برگсон، چنین دگرخواهی منقطع از خود دوستی ممدوح را نمی‌توان به عنوان موضوع و محرك اخلاقی کامل و انسان‌ساز دانست. برگсон، انگاره اخلاق بشردوستانه - به شرحی که گذشت - را بسیار وسیع و دارای اثرات پراکنده دانسته و هم از این رو، مبنای 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 برگرفته، بلکه حتی از آن نیز فراتر می‌رود. به عقیده برگсон، 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 خیرخواه است، حتی اگر هیچ موجودی نباشد تا به او خیرخواهی کند» (Bergson, 1935, p. 26).

عاطفة 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 برگсон، دونوع عاطفه وجود دارد: عاطفه‌ای که ثمرة یک تصویر و یا صورت ذهنی است؛ یعنی احساسی است که می‌تواند متمثلاً شود و در واقع، تمثیل یک متعلق یا تصویری است که به دنبال یک فکر یا انگاره متصوّر 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 شکایتگی احساس و وجود دارد.

اما عاطفه نوع دوم که نه تنها زاده تصور یا حالت عقلانی نیست، بلکه خود موحد و آفرینشده تصورات است، نوعی احساس منحصر به فرد است که مقدم بر هر تصور بوده و در ذات خود در بردارنده تصورات و علت وجودی آن هاست؛ 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»،^۱ «انفعال نفسانی»^۲ و «حساسیت»^۳ 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.^۴

۲۰

۹۳

آن روست که برخلاف رویه اخلاق اخیر در خصوص احساسات، عاطفة خلاق مورد نظر او، قابلیت متبلور شدن در قالب تصورات را داراست، نه این که خود برگفته 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 می کند، اما بهجت و سرور واقعی در او حاصل نمی شود؛ بهجت و

1. emotion

واژه عاطفه از ریشه «emovere» به معنای جنس و حرکت، سوق دادن و وادار کردن مشتق شده و به طورکلی معرف مجموعه‌ای از حرکات، رفتارها، حالات و تجربیاتی مانند ترس، خشم، حسادت، دوست داشتن، شادی و... است (گلمن، ۱۳۸۶، ص ۲۴). این مجموعه از حرکات را حالات هیجانی نیز گویند و حالات هیجانی به آن دسته از حالات اطلاق می‌شود که به صورت طبیعی شدید باشند و تجارت 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 برآکنده باشد کم و در زمان طولانی تر معروف می‌گردد (بوراکاری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۹۵).

2. sentiment

3. sensibility

۴. با توجه به این که در فارسی معادل متمایزی برای «*sensation*» یا «*feeling*» - در مقابل «*sensible*» - به مثابه عواطف یا پدیده‌های روانی واکنشی به مدرکات حواس - که دال بر نقش تعیین کننده بدن و اندام‌های آن در حصول گروهی خاص از تجارت است - وجود ندارد، دو واژه «حس و احساس» به نحو علی‌البدل در این خصوص به کار می‌روند (حاجی علی اورکیور، ۱۳۹۵، ص ۴۶۴).

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 تسليیم و تفویض جان خود - نخست، احساس آرامش و سپس وجود 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 برمی‌گزیند، تنها راه سفارش و توصیه، موعظه و تعلیم نیست، بلکه باید مقاهم و الای آن به منصه 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

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 عاطفة نوع دوم که بسترساز تکون اخلاق باز است، می‌داند. این عاطفة از طرفی در قالب انگیزه، عقل را به عمل و امنی دارد و اراده را به ثبات و پایداری تشویق می‌کند و از طرف دیگر، زاینده اندیشه و خلاقیت است و خود را کفایت می‌کند. در عاطفة و احساس نوع اول، جنبشی سطحی حاصل می‌شود که نتیجه‌ای پراکنده داشته و به جنبش و حرکت جزئی آدمی می‌انجامد. در مقابل اما عاطفة نوع دوم که شور و غوغایی به پا خاسته در ژرفانی وجود آدمی است، اثری یکپارچه و انقسام‌ناپذیر در او آفریده و به حرکت و جهت‌مندی کلی او منتهی می‌شود.

عاطفة 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 آن که جان ما را تحت تأثیر قرار دهد، در جان مؤلف خود اثر گذاشته است. ایجاب و الزامی که در این نوع عاطفه مدل نظر است، قرین آزادی بوده و چنان بر حسب تمایل شخصی تبیین می‌شود که فرد خواهان هیچ‌گونه مقاومتی در برابر آن نیست.

انسان باز می‌گردد: «در خداست که ما انسان‌های دیگر را دوست می‌داریم» (Bergson, 1935, pp. 40). و این در واقع، همان عاطفةٔ خلاقی است که در انسان اخلاقی ظهرور 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.

ثمرة اخلاق باز: در گستره اخلاق باز، انسان‌هایی ممتاز ظهرور می‌کنند که خود را باتمام انسان‌ها خویشاوند می‌دانند. چنین انسان‌هایی مرزهای گروه و جامعه را در نور دیده و به همبستگی طبیعی در اجتماع اکتفا نمی‌کنند، بلکه با بهره جستن از طیران عشق به عرصهٔ بشریت روی می‌نمایند. به نظر برگسون، ظهور هریک از این جان‌ها همچون خلق نوعی جدید از انسان خواهد بود که منحصر به فرد است. بدین ترتیب هر یک از این جان‌ها نمایندهٔ مرحله‌ای از تطور حیات‌اند؛ «عاطفةٔ خلاقی که برانگیزندۀ این جان‌های ممتاز بوده و همان طغيان شور و شوق حیاتی است که اطراف اين جان‌ها را فرامی‌گيرد و اين جان‌های شيفتهٔ پرتو آتش شوقی را که هرگز خاموشی ندارد، منعکس می‌کنند» (Bergson, 1935, pp. 80).

در اینجا دیگر مسئله الزام و ايجاب اجتماعي مطرح نیست، بلکه آنچه مقاومت‌ناپذير است، جذبه‌ای است که نظير فشار و الزام نيازي به تبيين ندارد. به عبارت دیگر، درست همان‌گونه که الزام و اجبار تحمل شده توسط عادات را بي چون و چرا می‌پذيريم، همچنین از جذبهٔ عاطفةٔ خلاقی که متممی به تعالي جان است، مستيقانه استقبال می‌کنيم.

۳. مقاييسهٔ دو اخلاق

برگسون برای معرفی اخلاق برتر و متعالی مدقّ نظر خود، نخست، اخلاق متعارف آن زمان را که همانا اخلاق تکلیف است، تبیین می‌کند.^۱ 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 یافتد. 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 تقاضص و کمبودهای آن - در حد توان - برطرف شود و خطاها ایش مرتفع گردد. از سوی دیگر اما هدف برگسون از این امر بستری‌سازی برای معرفی سطحی متعالی از اخلاق است که بنیاد و مکمل و پوشش دهنده اخلاق تکلیف بوده و با امکانات بی‌بديل خود می‌تواند انسان را به سعادت غایی نائل سازد.

برگسون به دنبال نشان دادن ضعفی است که در نظام اخلاقی متعدد که عمده نظریه‌های اخلاق وظیفه را در بر می‌گیرد - به طور انعطاف‌ناپذیری - وجود دارد. از نگاه برگسون، نکته اساسی در این نظریه‌ها محوریت عقل خودبنیاد و انکار بُعد مابعد الطیبعه 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، حیطه 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 همیستگی اجتماعی و...، اما در اخلاق شور و شوق، نیازی به تعیین هدف یا ترسیم کمال برای سوق دادن انسان به تلاش و حرکت بهسوی 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 دونوع جان را در بطن دونوع اخلاق مورد بحث ترسیم می‌کند؛ جانی که آن را - متاظر 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 وسیع تمام اخلاقیات این جان همان سمت و سوی اخلاق تکلیف و محتوى الزامات اجتماعی است. جان دیگر اما - از نظر او - جان باز و گشوده‌ای است که با عبور از مزه‌های عادات اجتماعی، خود گلوبی 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 غراییز 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 جذبه. 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 تطور

خلاقاند، قادر است تا چهره نوع را دگرگون سازد؛ «بدانسان 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 توانسته 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 فومن‌ها یا همان 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 حل ناشدنی 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 تحقیق 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 پیدیدارها محدود نشد (سالیوان، 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 بی سابقه‌ای 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، ماده‌گرانی پس از مارکس با غالبۀ آلمان بر فرانسه تفکر غالب آن دوران بود، معرفت انسان هیچ جایگاه خاصی نداشت؛ زیرا انسان توده‌ای ماده لحظات می‌شد که تمام حیثیات وجودی اش قابل فهم بود. بدینه 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 بريده از عرصه عمل لحظات شود (برگسون، ۱۳۶۸؛ یيانی، ص ۴-۲).

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 ماشین‌زده دوره متجلد 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 - ورای 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 «تعقلی» انسان است. پس، در جوامع انسانی حفظ حیات جامعه به مکانیسمی شبیه عاقل و اگذار 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 ابزارساز است؛ عقلانیت محضی که - به عقیده برگسون - با ویژگی‌های خود، راهی به ادراک حقیقت اصیل ندارد. او از همین‌رو، 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 در برگیرنده کثرات است، اخلاق پوینده نیز هر نوع عقلانیتی را در بر می‌گیرد.

در این میان، هوش ابزارساز در مرز بین اخلاق بسته و اخلاق باز قرار دارد. اگر انسان از پیله

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 مافق 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 مقایسه‌پذیر شدن عناصر اخلاقی است؛ به صورتی که مسائل اخلاقی با دقت و صراحة بیان می‌شوند و بر حسب 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 عاطفة نوع اول، مادون عقل است و در حیطه کار روان‌شناسان قرار می‌گیرد، اما عاطفة نوع دوم مافق عقل است. واژه «عقل» دو کارکرد در فلسفه برگسون دارد؛ عقلی که وظیفه فهم و بحث و قبول یارده 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، عاطفة نوع نخست مادون عقل نظری و ابزارساز و استباطگر است و عاطفة نوع دوم، مافق آن (Bergson, 1935, p. 30-38).

برگسون - در مقام تبیین نسبت عقل محض با اخلاق باز - نخست، تفویض 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 وامی دارد؟

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 نشانه خاصه خدایی را بر پیشانی عقل می‌زنند. این انسان‌ها «ما را از فشار و الزام جامعه واقعی که بدان تن می‌سپاریم، جدا می‌کنند و به جامعه آرمانی می‌برند» (Bergson, 1935, pp. 53).

بنابراین - از نظر برگسون - عقل محض که مشخصه بارز آن استدلال کردن و اقامه برهان است، «عقلی که منحصراً به نام خود، افاده مرام می‌کند (عقل خودکفا)» (Bergson, 1935, pp. 73) و خود را بنیاد تمام امور دانسته و به توهم خود-بنیادی، دیگر ساحتات وجودی انسان را به حاشیه می‌راند،^۱ نمی‌تواند به تنهایی ما را به ارزش‌های والای اخلاقی رهنمون گردد و برای رسیدن به مرتبه 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 فیلسفه‌انجام می‌شود که منطق‌گرای محض‌اند، یعنی به عقیده آن‌ها در هر یک از موضوعات و برای کل پیشریت، منطق با سندیت کامل دارای اعتبار است. او منکر نقش مهم منطق در نظریه‌پردازی‌ها نیست، اما می‌گوید: «نتیجه این مطلب آن نیست که ما مکلفیم همواره سلوک خود را موافق با منطق کنیم» (Bergson, 1935, pp. 74).

برگسون، در بنای اخلاقی باز بر بنیاد عقلانیت، از سویی هوش ابزارساز و عقل استدلالی زمانه خود را شایسته این مقام اخلاق نمی‌داند و از سوی دیگر، ناگریز از جنبه‌های اساسی و کارکردهای انکارناپذیر همین عقل در بحث اخلاقی بسته بهره‌گیری می‌کند. بنابراین، او با نظر به مبانی فلسفه خود، عقل را در فرایندی تکاملی در تطور خلاق و حرکت جوهری^۲، با غریزه پیوند می‌دهد. هوش، شور و پویایی حیات را که غریزه در خود نهفته دارد، گرفته و به حیات شور و آگاهی می‌دهد و ثمرة این پیوند، تبدیل عقل بحثی به عقل شهودی است. بنابراین، عقلانیتی در بنیاد اخلاق متعالی قرار می‌گیرد و سرچشمۀ خلاقیت و آفرینش اخلاقی می‌شود که از سخن همان مقوله باشد. چنین عقلی که مجمع هوش و غریزه است «عقل شهودی» نامیده می‌شود و می‌تواند صاحبان خود را از تمامی فیود رها 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 توزیعی که عقل در این دوران پیدا کرد، باعث شد تا احساسات و عواطف تا سر حد امور واکنشی که همواره وابسته به متعلقی هستند، فروکاسته شود» (Pearson, 2013, p. 516).

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

۵. نتیجه‌گیری

برگسون، با تحول مبانی اندیشه خود و گام نهادن به طوری و رای اطوار گذشتگان—در مباحث نظری و عملی—توانست شکاف عمیق ایجاد شده میان حوزه نظرورزی 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 اقتضائات 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 تخلق انسان به اخلاق برتر را فراهم می‌کند. از این‌رو، برای نیل انسان به چنین ساحتی، غریزه و هوش ابزاری کفايت نمی‌کند و هرچند در کسب معرفت و تولید علم برای زندگی آسان‌تر بسیار تعیین‌کننده است، اما راهی به حقیقت نخواهد داشت.

۱۰۱

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 تپور خلاق، باید در حرکتی استدادی و رو به جلو 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 غریزه و هوش گشته و به آن «عقل شهودی» گویند. بنابراین، شهود از جمع هوش و غریزه ایجاد می‌شود و این اتفاق زمانی رخ می‌دهد که غریزه، 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....



فهرست منابع

- 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 بهجهت و سرور حقیقی دست می‌یابد. برگسون، با ترسیم این روند تکامل عقل، از طرفی بنیاد عقل را در حیات فرار می‌دهد و از طرف دیگر، با تحول و تطویر خلاق در عرصه هوش، آن را به مرتبه‌ای می‌رساند که سرچشممه و منشأ تمام آفرینش‌ها در حوزه‌های گوناگون نظری و عملی می‌گردد.
- بنابراین، با توجه به ترسیم سیر تحول 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، هرچند عقلانیت عصر روشنگری امری منسجم و خود - بنیاد بوده و در نوع خود با کارکردهایی که دارد، ارزشمند است، اما خطر این عقل که به عنوان طراح عملکرد انسان و بنیاد اخلاق تکلیف معرفی می‌شود، این است که می‌تواند تصمیمات و تیارات انسان را در قالبی اتوماتیک واریخته و اورا 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 عقل محور او این است که اولاً عقل متجدد، نمی‌تواند بنیاد اخلاق و مصدر تکالیف باشد و ثانیاً، کاملاً برخلاف آنچه این عقل ادعا می‌کند و غروری که نسبت به دیگر ساحت‌های وجود انسان دارد، خود بر بنیادهای طبیعی استوار است.

شرکت سهامی انتشار.

۳. برگسون، هانری لوئیس. (۱۳۷۹). خنده. (ترجمه: عباس باقری). تهران: شباویز.
۴. پرافکاری، نصرت الله. (۱۳۷۶). فرهنگ جامع روان‌شناسی - روانپژشکی. (ج ۱). تهران: فرهنگ معاصر.
۵. توکلی، غلامحسین. (۱۳۸۲). اومنیسم دینی و اومنیسم 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. حلیبی، علی اصغر. (۱۳۸۳). تاریخ سیر فلسفه در اروپا. (ج ۲). تهران: قطره.
۸. دورانت، ویلیام جیمز. (۱۳۸۵). تاریخ فلسفه. (ترجمه: عباس زریاب خوبی). 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: عزت الله فولادوند). تهران: طرح نو.

۱۲. سلحشوری، احمد؛ محمدرضا، یوسفزاده. (۱۳۹۰). جایگاه عقل و عاطفه در تربیت اخلاقی. تربیت اسلامی. ۱۲(۶). ۱۲۱-۱۳۹.

۱۳. عزیزی علویجه، مصطفی. (۱۳۸۶). بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حب ذات. اندیشه نوین دینی، ۳(۳). ۱۲۵-۱۶۰.

۱۴. فتح طاهری، علی. (۱۳۹۲). آهنگ زمان در فلسفه حیات برگسون. غرب‌شناسی بنیادی. ۸(۲). ۱۵۸-۱۳۱.

۱۵. قربانی، قدرت الله. (۱۳۸۷). سنت ارسطوی در فلسفه اخلاق غرب: دیدگاه‌های مک اینتاير. اندیشه دینی. ۸(۸). ۶۱-۸۲.

۱۶. گلمن، دانیل (۱۳۸۶). هوش عاطفی. (ترجمه: حمید رضا بلوج). تهران: جیحون.

۱۷. مهینی یزدی، سید احمد. (۱۳۱۷). هانری برگسون و فلسفه برگسونی. مجله مهر. ۵(۵). ۱۱۵.

۱۸. وال، ژان آندره. (۱۳۷۵). بحث در ما بعد الطیعه. (ترجمه: یحیی مهدوی). تهران: خوارزمی.

۱۹. هارتاک، یوستوس. (۱۳۹۴). نظریه معرفت در فلسفه کانت. (ترجمه: غلامعلی حداد عادل). تهران: هرمس.

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 Cloutesley Brereton, London: Macmillan 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). *Matter 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.



۱۰۴