



پژوهش‌های فلسفی

سال ۸ / شماره مسلسل ۱۵ / پاییز و زمستان ۱۳۹۳

نسبت شهود و هوش در فلسفه‌ی برگسون^۱

محمد عنبرسوز^۲

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده‌ی مسئول)

دکتر جهانگیر مسعودی

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

یکی از نقاط ابهام‌برانگیز در فلسفه‌ی برگسون، نسبت میان هوش و شهود به عنوان دو منبع معرفتی انسان است. برگسون به دلیل تلقی خاص خود از جهان به عنوان امری پویا و سیال به دنبال روش معتبری برای دست‌یابی به شناخت صحیح و خطاناپذیر است. در این مورد وی با در نظر گرفتن دیرند (استمرار) به عنوان حقیقت زمان نه تنها شهود را برای کسب دانش کارآمد می‌داند، بلکه آن را تنها روش حقیقی دست‌یابی به معرفت صحیح قلمداد می‌نماید و روش‌های دیگر را غیرقابل اطمینان می‌داند. در این جستار ضمن بررسی عناصر شناختی فلسفه‌ی برگسون در پرتو دیگر اجزای نظام وی به بررسی ماهیت، کارکرد و عمل متقابل شهود و عقل (که برگسون از آن به هوش تعبیر می‌کند) خواهیم پرداخت و روشن خواهیم نمود که با وجود ارجحیت بی‌چون و چرای شهود بر هوش، این دو نحوه‌ی شناخت، در نگاه نخست در دو ساحت گوناگون کاربردهای متفاوتی دارند، اما با نظری دقیق‌تر در خواهیم یافت که ترکیب هوش و شهود و عمل متقابل و تکاملی آن‌ها انسان را به معرفت مطابق با واقع خواهد رساند.

واژه‌های کلیدی. برگسون، شهود، هوش، شناخت، دیرند، حیات.

^۱ - تاریخ وصول: ۹۲/۱۲/۱۷ تأیید نهایی: ۹۳/۷/۲۷

^۲ E-mail: Mohammad_anbarsouz@yahoo.com

در سراسر تاریخ فلسفه‌ی غرب فیلسوفان زیادی مفهوم شهود (Intuition) را مورد استفاده قرار داده‌اند. در بین تعابیر و دلالت‌های مختلف شهود در فلسفه دو مطلب عمده به عنوان فصل مشترک شهود در تمامی اعصار خودنمایی می‌کند که ذکر آن‌ها برای روشن شدن معنای شهود لازم است. نخستین وجه اشتراک اقسام مختلف شهود مفهوم بی‌واسطگی است. بدین معنا که اساساً بی‌واسطگی مندرج در تعریف شهود است و شهود را در معنای جامع آن به آگاهی بی‌واسطه تعریف کرده‌اند (Backburn, 2005: 190). دومین وجه مشترک مفهوم شهود خطاناپذیری آن است. لذا تمامی فیلسوفانی که مفهوم شهود را مورد استفاده قرار داده‌اند، هدف‌شان وصول به معرفتی خطاناپذیر و معتبر بوده است و برگسون نیز از این قاعده مستثنی نیست.^۱

همچنین عقل یکی از محوری‌ترین مفاهیم در تاریخ فلسفه است که توجه به آن از دوره‌ی یونان باستان با طرح مفهوم نوس توسط آناکساگوراس آغاز شد. این مفهوم در دوره‌ی جدید و بالخصوص در میان عقل‌گرایان به عقل ریاضی که وظیفه‌اش عمل استنتاج است تبدیل شد. کانت بیش‌ترین وقع را به مفهوم عقل می‌گذارد و معانی مختلفی را از عقل به‌دست می‌دهد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از عقل نظری، فاهمه و عقل عملی. پس از کانت نیز مفهوم عقل دلالت‌های گوناگونی پیدا می‌کند و فیلسوفان تحلیلی و قاره‌ای هر کدام وجهی از آن را بررسی می‌نمایند. در این میان برگسون از آن چه فیلسوفان پیش از وی عقل می‌خواندند به هوش (Intelligence) تعبیر می‌کند که مسئله‌ی جستار حاضر بررسی نسبت این دو منبع معرفتی است.

برگسون به ویژه در سالهای پس از مرگش مورد اتهامات گوناگون و بی‌اعتنایی‌هایی قرار گرفت. از یک سو نحوه‌ی نگارش ادبی و به دور از زبان فلسفی رایج او مورد انتقاد واقع شد که این مطلب را باید با زمینه‌ی فلسفه‌ی فرانسوی در روزگار وی مرتبط دانست که در آن «فرض بر این بوده است که فلسفه بیشتر با فرهنگ ادبی و هنری خویشاوندی طبیعی دارد، و علایق فکری فیلسوف بیشتر بر پرسش‌های اخلاقی، ادبی، معنوی، اجتماعی-سیاسی و فرهنگی متمرکز بوده است تا بر علم منطق» (متیوز، ۱۳۹۱: ۱۵). همچنین برگسون در فرانسه «به‌این دلیل که در آنجا فلسفه‌ی وجودی و پدیدارشناسی بر فلسفه‌ی زندگی سایه انداخته‌است» (کاپلستون، ۱۳۸۴، ج ۹: ۲۱۳)، به فراموشی سپرده شد. اما دقت در شرایط فلسفه در فرانسه و به ویژه در زمان برگسون، بی‌اهمیت تلقی کردن او را مذبوم می‌دارد و توجه به همین امر موجب افزایش اقبال عمومی به فلسفه‌ی برگسون در سال‌های اخیر گردیده‌است. به طوری که امروزه فلاسفه و شارحان به اهمیت اندیشه‌های برگسون و به ویژه تأثیر وی در فلسفه‌ی جدید فرانسوی پی برده‌اند و به او به دیده‌ی احترام می‌نگرند.^۲

اما یکی از مهم‌ترین انتقاداتی که اندیشه‌ی برگسون را هدف قرار داده محکوم شدن او به عقل‌گریزی به خاطر شیوه‌ی خاص اندیشه‌اش است که البته امروزه شارحان این اتهام نسبتاً گنگ را مبتنی بر تعریف بیش از حد تنگ‌نظرانه از عقلانیت می‌دانند (متیوز، ۱۳۹۱: ۲۸). دلیل این اتهام و اتهامات دیگری از این دست، انتقاد برگسون از عقل متعارف و رایج در فلسفه است و مذهب برگسون «نمونه‌ی بسیار خوبی است از طغیان بر ضد عقل که از روسو شروع شده و به تدریج بر عرصه‌های وسیع‌تری از زندگی و تفکر جهان تسلط یافته‌است» (راسل، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۰۸۱).

روشن ساختن تلقی برگسون از عقل می‌تواند به رهایی او از اتهام عقل‌گریزی و یا محکوم ساختن وی بهترین یاری را برساند. باید روشن گردد که آیا برگسون عقل را بی‌اعتبار می‌داند و شهود را به جای آن می‌نشانند یا هر دوی این منابع در حصول شناخت معتبر کارایی خاص خود را دارند؟

طغیان برگسون بر ضد عقل به نوعی به مسئله‌ی ثبات و تغییر باز می‌گردد. به گونه‌ای که برگسون تلاش تمامی فیلسوفان گذشته برای دستیابی به امر ثابت و لایتغیر را محکوم می‌کند. وی زمان را چیزی جز دیرند (Duration) (استمرار و تداوم) نمی‌داند و جهان را به عنوان امری که همواره در حال تغییر مستمر است مد نظر قرار می‌دهد. نحوه‌ی کارکرد هوش و شهود و متعلقات آن‌ها از دل این بینش به دست می‌آید.

دیرند و جهان پویا

مسئله‌ی زمان همواره از مهم‌ترین دل‌مشغولی‌های فلاسفه بوده و مباحث زیادی درباره‌ی عینی یا ذهنی بودن و مطلق یا نسبی بودن آن مطرح گردیده است.^۳ در دوران پس از کانت عقیده‌ی قابل‌توجه دیگری در باب زمان ارائه نشد، تا این‌که در قرن نوزدهم برگسون عقیده‌ی جدیدی در این باره ارائه کرد. به طوری که فهم زمان حائز اهمیت ویژه‌ای برای درک سایر مباحث فلسفی برگسون است و تئوری زمان را می‌توان محور اندیشه‌های او دانست. بر همین اساس لزوم واکاوی تلقی برگسون از زمان روشن است.

تلقی برگسون از زمان در راستای تمایلات دوگانه‌انگارانه‌ی او قرار دارد. بر همین اساس او به دو نوع زمان قائل است: یکی زمان حاکم بر حوزه‌ی علوم طبیعی است که زمانی کمی و علمی به‌شمار می‌رود و ریاضی‌دانان و فیزیک‌دانان به آن توجه می‌نمایند. دیگری زمانی است که ما در نفس خود آن را ادراک و تجربه می‌کنیم که چیزی جز دیرند و استمرار نیست و برگسون در تبیین آن می‌نویسد: «دیرند سره آن صورت توالی حالات وجدان ماست در هنگامی که خویشتن ما تسلیم زندگانی درون خود است» (برگسون، ۱۳۶۸: ۹۶). این زمان که چیزی جز درک سیالیت و پویایی دائم نفس ما نیست، آشکارا روی در زندگی و تحول خلاقانه دارد و در واقع همان زمان واقعی، یعنی زمان دوم است که در فلسفه کاربرد دارد. در حالی که زمان غیرحقیقی فقط در علوم به کار می‌رود. برگسون با این تلقی خاص از زمان، مفهوم جدیدی از آن را به دایره‌ی مفاهیم فیلسوفان می‌افزاید و در مقابل فلاسفه‌ی قبلی قرار می‌گیرد.

ویژگی دیگر زمان برگسونی که به منزله‌ی پلی برای گذر مفهومی از زمان به شهود است، این است که «زمان به این معنا به دقت قابل اندازه‌گیری نیست» (متیوز، ۱۳۹۱: ۳۴). این معنای زمان که در مقابل زمان رایج در علوم و فلسفه‌ی پیش از برگسون قرار دارد، با ویژگی غیرقابل سنجش بودن، درگیر یک بن‌بست معرفتی می‌شود. بدین معنی که اگر زمان امری چنان سیال است که قابل تقسیم به واحدهای مجزا و قابل اندازه‌گیری نیست، اساساً شناخت و درک صحیح از آن چگونه ممکن خواهد بود؟ پاسخ برگسون به این مشکل به‌طور خلاصه این است که «همان‌گونه که هوش با مکان مرتبط است، غریزه و شهود نیز با زمان در ارتباط‌اند» (Russel, 1914: 8)، و زمان حقیقی نه با هوش یا عقل که با شهود دریافته می‌شود.

برجسته‌ترین نکته در نوآوری برگسون در بحث زمان این است که «وی، برخلاف بیشتر نویسندگان، زمان و مکان را عمیقاً نامتشابه می‌داند» (راسل، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۰۸۶). او نه تنها آن‌ها را از یک

سنخ و متشابه لحاظ نمی‌کند، بلکه یکی را مفید در نیل به معرفت حقیقی و دیگری را گمراه‌کننده می‌داند و بر آن است که ما از آن‌جایی که با مفهوم زمان مأنوس، و حتی گرفتار آنیم، ندانسته آن را در تصور توالی محض وارد می‌سازیم (برگسون، ۱۳۶۸: ۹۷) و همین موضوع باعث خطای شناختی در دریافت زمان می‌شود. بر همین اساس برگسون در شرح تقابل زمان و مکان «یکی را که فضا باشد صورت، و دیگری یعنی زمان را واقعیت دانست، به این معنی که فضا را ساخته و پرداخته‌ی ذهن انسان، و زمان حقیقی را که آن را دیرند نامید، عین واقع انگاشت، و در میان فضا و زمان واقعی که دیمومت باشد، نوعی زمان دروغین یا بدل زمان، یعنی زمان ریاضی را جای داد» (وال، ۱۳۸۰: ۳۷۴). این زمان دروغین، همان است که کانت قائل به آن بود. برگسون در این بحث دلیل خطای کانت را این می‌داند که وجود عینی برای دیرند قائل نبوده و به نحو پیشینی زمان و فضا را روی یک خط گذاشته است (Bergson, 1944: 225).

بر اساس همین تلقی از زمان، جهان نیز امری پویا و سیال است. در نظر برگسون آن‌چه که از متعلقات علم مابعدالطبیعه است و غالباً جوهر خوانده می‌شود، برخلاف فلاسفه‌ی پیشین امری ثابت و تغییرناپذیر نیست. «برگسون برای لفظ جوهر دو معنی در نظر گرفته. یکی به معنی امری ثابت که آن را مطرود و منتفی می‌داند. و دیگری به معنی دیمومت که آن را می‌پذیرد و تار و پود اشیا و جوهر آن‌ها می‌انگارد. بدین نحو جوهر همان تغییر است و یادآور قول هراکلیتوس» (وال، ۱۳۸۰: ۸۸). به اعتقاد او «ماهیت و جوهر گرایش حیاتی مقتضی بسط و توسعه‌ای خوشه‌سان می‌باشد و به مدد رشد و نمو خویش، آفریننده‌ی جهات مختلفی است» (برگسون، ۱۳۵۸: ۳۲۷).^۴

او در ادامه حرکت را نیز امری متصل می‌خواند و جهان را همواره در حال حرکت معرفی می‌کند. به اعتقاد برگسون در جهان دو گونه جنبش یا حرکت وجود دارد: یکی بالارونده، که جنبش زندگی است و باید به آن وقع کافی نهاد تا انسان را در مسیر وصول به تحول خلاق (Creative Evolution)^۵ یاری رساند. و دیگری فروافتنده، که جنبش ماده است و هوش آن را درمی‌یابد (بوخنسکی، ۱۳۸۷: ۸۷). راه حل مسئله‌ی معرفت در خصوص حرکت به عقیده‌ی برگسون احتراز از تصویر حرکت مکانی و توجه به شناخت شهودی از جهان مستمر و زمان به عنوان دیرند است. در نگاه او حرکت مکانی تنها فرآورده‌ای مکانیکی و امری گمراه‌کننده و ضرورتاً غلط است، در حالی که حرکت مستمر نهایتاً معتبر است (Foster, 1964: 386).

منابع معرفتی

در نظر برگسون امر غیرثابت و مستمر به وسیله‌ی عقل متعارف قابل‌درک نیست و برای این منظور به منبع معتبرتری برای شناخت نیازمندیم. بر همین اساس زمان و تغییر، مقدمات بحث از شهود را فراهم می‌آورند (Gunn, 1920: 45). اولین و در دسترس‌ترین قوه‌ی شناخت در نظر برگسون قوه‌ای است که واژه‌ی مورد استفاده‌ی معمول برای آن Intellect است. این واژه قابل ترجمه به هوش، فهم، درک، عقل و... است، اما به نظر می‌رسد بهترین ترجمه برای آن همان هوش^۶ باشد. با وجود این، معادل‌های فارسی تماماً معنای مورد نظر برگسون از کلمه‌ی مذکور را نمی‌رسانند. علت این امر یکی مشکل زبان مقصد و اساساً مشکل ترجمه‌ی دقیق اصطلاحات در تمامی زبان‌هاست و دیگری اجتناب مفاهیم اساسی فلسفه‌ی برگسون از تعریف به حد تام است. موید این امر تبیین خود برگسون درباره‌ی

تعریف هوش و نیز غریزه (به عنوان یکی از منابع معرفتی) در تحول خلاق است: «نه هوش و نه غریزه تن به تعریف جامع و مانع نمی‌دهند» (Bergson, 1944: 151).

هوش که برخلاف دانش راستین، به ماده نظر دارد و عمل تحلیل را در دستور کارش قرار می‌دهد اگر با ویژگی‌های بنیادینش در نظر گرفته شود، قوه‌ی سازنده‌ی چیزهای مصنوعی است (ibid: 153) و به عنوان پردازنده‌ی محیط نقشی محوری در تغییر جهان جامد بی‌جان در جهت بهره‌برداری از آن ایفا می‌کند. بر همین اساس عقل که تنها توانایی درک امور مکانی، ثابت و تحلیلی را دارد و به گونه‌ای است که گویا سلسله عکس‌های متناوبی از حقیقت برمی‌دارد و آن‌ها را به کمک حافظه به گونه‌ای در کنار هم قرار می‌دهد که پدیداری از واقعیت حاصل شود، اما برای درک حقیقت مستمر و واقعی به کار نمی‌آید. همین‌طور عقل «اگر چه برای عمل و برای ممکن ساختن تسلط بر محیط (و تا جایی که خود انسان بتواند به موضوعی عملی تبدیل شود^۷ تسلط بر انسان) به طرز نمایانی سازگار است، برای فهمیدن حرکت تطور و زندگی یعنی تداوم تغییری که تحرک محض است مناسب نیست» (کاپلستون، ۱۳۸۴: ۲۲۳) و نیاز انسان برای درک حقیقت بی‌پرده و راست‌نما را مرتفع نمی‌سازد. برگسون بخش اعظم مشکلات معرفتی انسان را برخاسته از ناتوانی هوش قلمداد می‌کند و معتقد است که ناتوانی عقل نظری شاید در واقع جز ناتوانی هوشی نباشد که در بند برخی الزامات حیاتی جسمانی روی ماده‌ای که می‌بایستی برای ارضای نیازهای ما آن را بی‌سروسامان سازد عمل می‌کند (برگسون، ۱۳۷۵: ۲۶۲).

عقل در یک دوگانه‌انگاری آشکار از سوی برگسون، در نقطه‌ی مقابل غریزه و شهود قرار می‌گیرد. رویکرد تحلیلی عقل نیز که معطوف به تغییر جهان پیرامون و تأثیر بر روی آن است، در مقابل رویکرد ترکیبی شهود قرار می‌گیرد که رو به سوی زندگی دارد^۸. بر همین اساس موضوع اصلی هوش، امر جامد بی‌جان است (Bergson, 1944: 169) و هوش روی در ماده دارد. ماده، اگر چه در تسلط انسان بر محیط و مقاصد عملی مفید است، اما مشکل اعتبار شناخت ما را چاره نمی‌کند و از همین رو باید توجه خود را به امر دیگری معطوف نماییم. برگسون محوریت هوش در جریان معرفت‌شناختی را امری ناصحیح می‌داند و بر آن است که اتکالی به هوش موجب گمراهی و وقوع در خطا در فرآیند شناخت می‌گردد. وی با انتقاد از گذشتگان در مورد توجه بیش از حد ایشان به هوش تصریح می‌کند که در طول تاریخ تفکر پرده‌ی هوش علت آن همه سوء تعبیر شده است (Ibid: 150).

دیگر منبع مهم کسب معرفت در اندیشه‌ی برگسون غریزه است که در مقابل عقل قرار می‌گیرد. غریزه هم اگر چه مثل هوش و شهود واجد تعریف مشخص و جامع و مانعی نیست، اما به تصریح برگسون عبارت از هم‌دلی (Sympathy)^۹ است و اگر این هم‌دلی می‌توانست موضوع خود را گسترش دهد و در باب خودش بیندیشد، کلید اعمال حیاتی را به ما می‌داد (Ibid: 194). غریزه از دو جهت حائز اهمیت فراوان است. اول آن که برعکس عقل که متوجه ماده است، روی در حیات دارد و برگسون التفات ویژه‌ای به مفهوم حیات دارد. دوم این که غریزه در تکون هوش به عنوان روش معتبر حصول معرفت راستین بسیار مؤثر است، و می‌توان غریزه را نوعی شهود خام نامید. از همین رو درک ویژگی‌ها و نقاط ضعف و قوت غریزه برای فهم شهود ضروری است.

متعلق هوش، ماده‌ی کارپذیر است و به اعتقاد برگسون «عقل ما، نظر به اعتیادی که بالفطره و بالاصاله به ماده دارد، در مطالعه‌ی حیات درونی آن چه بالذات و بالاصاله مجرد از ماده است ملحوظ

لحاظ آن قرار نمی‌تواند گرفت» (فولکیه، ۱۳۴۷: ۱۷۴). این در حالی است که غریزه آشکارا متوجه حیات است و آن چه با تجربه‌ی وجدانی^{۱۰} مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، ذات متجدد و غیرمادی امور سیالی همچون نفس نیست (همان). بدین‌سان هوش روی در خودآگاهی دارد و غریزه به سوی ناخودآگاهی متمایل است (Bergson, 1944: 160). غریزه عنصر مشترک حیوان و انسان و امری فطری است، اما در انسان از این جهت کامل‌تر است که مقدمات شهود را فراهم می‌آورد و نیز در کنار هوش قرار دارد. هوشی که حیوان از آن بهره‌مند نیست. اگر چه به ظاهر و در عرف عام هوش امری بسیار معتبرتر در عرصه شناخت می‌نماید، اما در اندیشه‌ی برگسون غریزه به دلیل توجهش به حیات واجد مقام رفیع‌تری نسبت به هوش است. این در حالی است که خود غریزه با وجود کارآمدی نسبی‌اش، قوه‌ی کسب معرفت مطلق نیست و واجد محدودیت‌ها و نقایصی است.

غریزه نیروی به کار گرفتن و حتی ساختن ابزارهای جاندار است (برگسون ۱۳۷۱، ص ۱۹۸)، به این معنا که به امور زنده توجه دارد و سعی در بهره‌برداری از این امور دارد.^{۱۱} از همین رو زندگی را ملحوظ می‌دارد. با وجود این که غریزه در اکتساب معرفت راستین بسیار مفید است و نسبت به هوش از درجه‌ی اعتبار بیشتری در کسب معرفت برخوردار است، اما «فقط شناختی را به ما اعطا می‌نماید که محدود به موارد خاصی است» (Bennet, 1916: 42). اگرچه غریزه راه صحیح حصول معرفت صحیح را می‌داند، اما آن راه را تا انتها نمی‌پیماید و مشکلس ملاحظه‌ی امور تنها در سطح آغازین آن‌هاست و به نوعی فاقد تامل لازم برای دریافت حقیقت است. می‌بینیم که هوش و غریزه هر دو واجد نقایصی هستند که حجیت آن‌ها را در دانش زیر سؤال می‌برد و آن‌ها را از اعتبار می‌اندازد. «خصوصیت صوری محض هوش او را از وزنه‌ی لازم برای استقرار روی اشیایی که به لحاظ پژوهش در نهایت اهمیت هستند محروم می‌سازد. برخلاف، غریزه مادیت مطلوب را داراست^{۱۲}، ولی توانی ندارد در جستجوی مورد علاقه‌اش آن قدرها دور برود: اهل تامل و استدلالی نیست» (برگسون، ۱۳۷۱: ۱۹۹).

با وجود این که بر اساس روح حاکم بر آثار برگسون می‌توانیم دریابیم که شهود عبارت است از امری که مشهود یا متعلق خود را به نحوی بی‌واسطه درمی‌یابد (فولکیه، ۱۳۴۷: ۱۸۱). اما در فلسفه‌ی برگسون تعریف ساده و هندسی از شهود وجود ندارد (Mullarkey, 2000: 231). او تعریف جامع و مانع و مشخصی برای آن ارائه نمی‌کند و در آثار مختلف خود بر اساس موضوع مورد بحث به نحو خاصی از شهود سخن می‌گوید. شارحان و مفسران وی نیز برآنند که «دشوار است با تعاریف برجسته معین کنیم که واقعاً نظر برگسون درباره‌ی شهود چیست، چرا که او اظهارات زیادی را درباره‌ی آن مطرح ساخته که در نگاه اول آشتی‌ناپذیر به نظر می‌رسد» (Gunn, 1920: 42).

با وجود اختلافات فراوان در باب تعریف شهود برگسونی، به نظر می‌رسد وجه اشتراک تعاریف شهود، همان علم حضوری^{۱۳} البته با قرائت خاص برگسون است. وجه ممتاز تلقی برگسون از شهود این است که شهود محض، شهود یک پیوستگی نامقسم است (برگسون، ۱۳۷۵: ۲۶۰) و روی در دیرند سیالی دارد که طبعاً امری غیرقابل تحلیل است و تنها باید به مدد شهود دریافته شود. در واقع می‌توان گفت «اصطلاحی که برگسون به شایع‌ترین نحو برای توصیف فرآیند گردآوری آگاهی متافیزیکی استفاده می‌کند، شهود است» (Mille, 2011: 280) و این آگاهی از جنس علم حصولی، که به یاری هوش حاصل می‌شود، نیست. به دیگر بیان، برای فهم واقعیت بنیادین نمی‌توان به هوش بسنده کرد و باید به

نوعی دیگر از ادراک متوسل شد. «این سنخ ادراک را برگسون به نام «شهود» می‌خواند و آن را بدین‌گونه تعریف می‌کند: انس و الفت و ودادی^{۱۴} که بدان انسان در باطن شی انتقال می‌یابد و با آن چه در این شی یگانه و از همین رو به عبارت نیامدنی است منطبق می‌شود»^{۱۵} (فولکیه، ۱۳۴۷: ۲۹).

برگسون بر آن است که از آن جایی که عقل عالم مادی و جهان طبیعت را به منظور بهره‌گیری و تغییر برای استفاده از آن مورد عمل خویش قرار می‌دهد، در راستای نیل به سودمندی و ارضای نیازها جهان را تقسیم می‌کند، در حالی که شهود «باید این هدایت مرسوم، یعنی هدایت احساسات ما به تقسیم جهان بر اساس سودمندی را معکوس کند» (Lawlor, 2003: 64). بر همین اساس شهود مستقیماً در برابر هوش قرار می‌گیرد و خصیصه‌ی ذاتی‌اش «این است که مثل هوش جهان را به دو پاره‌ی مجزا تقسیم نمی‌کند»^{۱۶} (Russel, 1914: 10).

متعلق هوش، امر جامد بی‌جان، و متعلق غریزه زندگی در سطح ابتدایی آن است. اما پاسخ سؤال از متعلق شهود «می‌تواند این باشد که متعلق شهود حرکت، شدن، استمرار است، یعنی آن چیزی که فقط می‌توان از طریق آگاهی بی‌واسطه‌ی شهودی شناخت و نه از طریق تحلیل تنزیلی که آن را تحریف می‌کند یا تداوم آن را از بین می‌برد. این سخن (در قالب تفکر برگسون) بدین معناست که متعلق شهود واقعیت است» (کاپلستون، ۱۳۸۴، ج: ۹، ۲۱۵). با این توضیح روشن می‌شود که تمامی جهان و هر آن‌چه که واجد واقعیت است متعلق شهود به حساب می‌آید، چرا که همان‌طور که گذشت، برگسون جهان را به عنوان امری زمانی و پویا و کیفی لحاظ می‌کند که همواره در حال تغییر است و موضوع شهود نیز چیزهای سیال، آلی، مستمر و مداوم است (بوخنسکی، ۱۳۸۷: ۸۳). مشهودترین نمونه‌ی تغییر و استمرار و سیلان نیز دیرند است. لذا «شهود برگسونی همیشه شهودی از ساده‌ترین تصور یعنی دیرند است» (Lawlor, 2003: 64).

سؤال مهمی که پس از شرح و توضیح مفهوم شهود و مفهوم هوش در فلسفه‌ی برگسون رخ می‌نماید این است که آیا می‌توان وی را نافی اعتبار هوش و مخالف ثابت‌قدم اصالت عقل دانست یا خیر؟ آیا او عقل در معنای رایج آن را تمام و کمال کنار می‌گذارد یا برای آن قائل به نقشی در فرآیند درک شهودی است؟ آیا می‌توان او را معارض تام عقل قلمداد کرد؟ «از جهتی، البته چنین است. زیرا که به عقیده‌ی برگسون هر گونه شناسایی منطقی و فکری مستلزم تقطیع و تجزیه‌ی اموری است که در واقع متحد و یکی هستند. برگسون در کتاب *داده‌های بی‌واسطه‌ی وجدان* و آثار دیگر خود، در این که حالات روانی و درونی ما عمدتاً غیرعقلی و غیرمنطقی و دائماً متضاد و برخلاف عرف عام است، اصرار ورزیده است. لیکن از طرف دیگر، این را تصدیق دارد که از راه علم می‌توان مطلق را شناخت اما منحصرأ در مطالعه‌ی قلمرو واقع، یعنی عالم ماده‌ها یا مادیات که متناسب با شناسایی علمی است، و علم برای تصرف در آن پیدا آمده و به اقتضای خصوصیات آن ساخته و پرداخته شده است. علاوه بر این، جمع اطلاعات و احاطه بر حاصل مطالعات علمی را، قبل از شروع به مطالعه‌ی خاص مابعدالطبیعه، همواره توصیه کرده، و خود نیز برای تصنیف هر یک از کتب و رسائلش، به تناسب موضوع هر کدام، این روش را به کار برده است» (وال، ۱۳۸۰: ۹۲۱). این توضیح به خوبی مبین اختلاف و تردید در میان شارحان در باب میزان اعتبار عقل نزد برگسون است.

نسبت شهود و هوش

نحوه‌ی ارتباط متقابل هوش و شهود را می‌توان به‌طور خلاصه در قالب دو مدل مختلف در باب رابطه‌ی این دو منبع معرفتی تبیین نمود. یکی از شارحان در باب این دو مدل چنین می‌نویسد: «برگسون اساساً دل‌مشغول نظریه‌ی شناخت است. وی از دو مدل مربوط به رابطه‌ی هوش و شهود کمک می‌گیرد. نخستین مدل بر ناسازگاری میان شهود و هوش تأکید می‌کند، در حالی که دومین مدل به دنبال نظام علمی کاملی مبتنی بر وحدت این دو است» (An, 1997: 356).

یک تفسیر، برداشتی است که از ظاهر متون آثار برگسون استنباط می‌گردد و دایره بر این است که «شهود، به سبب این‌همانی شهود و واقعیت، از لحاظ کیفی و به عنوان یک روش بر عقل برتری دارد» (ibid: 340) و این برتری به قدری برجسته است که ما را به سوی اعتقاد به تقابل و مخالفت کامل هوش و شهود سوق می‌دهد. همان‌گونه که به تصریح برگسون «بینش و هوش دو راستای متقابل کار آگاهانه را نمایش می‌دهند: بینش در خود در جهت حیات سیر می‌کند، هوش در جهت عکس می‌رود و بدین سان کاملاً به طور طبیعی روی حرکت ماده خود را تنظیم شده می‌یابد» (برگسون، ۱۳۷۱: ۳۴۳). دلیل قائلان به این تقابل، جهات مختلف، شیوه‌های گوناگون، متعلقات متفاوت و میزان اعتبار هوش و شهود است.

باید توجه کنیم که در حوزه‌ی متعلقات قوای شناسایی «بینش روانی یا شهود دارای مسیری است. همانند مسیر زندگی که نقطه‌ی مقابل مسیر هوش است. بنابراین هوش اساساً هماهنگ با ماده است. اما بینش، برعکس، واقعیت حقیقی را به ما نشان می‌دهد که در آن زندگی چونان موجی عظیم پدیدار می‌شود که باز و گسترده می‌شود، و سپس تقریباً یک‌پارچه و در تمامی پهنه‌ی خود متوقف می‌گردد» (بوخنسکی، ۱۳۸۷: ۸۷).

معتقدان به مدل تقابلی در رابطه‌ی میان هوش و شهود همچنین تعارض میان این دو را به دلیل اختلاف‌شان در میزان اعتبار ضروری می‌دانند. به این معنا که از آن جایی که «صورت اصلی آگاهی بیشتر به شهود نزدیک است تا به هوش» (Gunn, 1920: 46) و شناخت حاصل از شهود امری حقیقی و یقینی است، در مقابل شناخت غیرمتمنی که از هوش به‌دست می‌آید. پس ضروری است که میان این دو تقابلی آشتی‌ناپذیر برقرار باشد. ایشان بر اساس اختلافات مشهود میان دو عنصر شناختی یعنی شهود و هوش رای به خصومت میان این دو داده‌اند و برآنند که «اختیار کردن موضعی بدیل مستلزم تلاشی سترگ برای برگرداندن فکر علیه جهت‌گیری طبیعی خویش است، برگشتی که برگسون در نهایت آن را شهود می‌خواند» (Mullarkey, 2000: 62).

این مدل معرفت‌شناختی اگر چه تماماً غلط نیست و مؤیداتی در آثار برگسون دارد، اما نگارنده بر آن است که تأیید مدل مذکور به منزله‌ی نوعی یکه به قاضی رفتن و فقط ملحوظ داشتن یک طرف ماجراست، نه دیدی جامع به تمامی جوانب اندیشه‌ی برگسون. بر همین اساس اگر قائل به این مدل باشیم، مفهوم تطور و تحول در شناخت را زیر سوال برده‌ایم. چرا که با شیوه‌ی اندیشه‌ی خاص برگسون همه چیز -از جمله فرآیند کسب معرفت حقیقی- حاصل یک جریان خلاقانه‌ی تحول است. در حالی که این مدل نه تنها نمایش‌گر جریان‌ی تکاملی و پویا نیست، بلکه به وضوح میان دو مرحله از شناخت خط

می‌کشد و جدایی آشتی‌ناپذیری میان آن دو برقرار می‌سازد. بر همین اساس توجه به مدل دوم می‌تواند موجبات رهایی ما از یک بن‌بست معرفت‌شناختی را فراهم آورد.

دومین مدل معرفت‌شناختی، بر توافق میان هوش و شهود تأکید می‌کند و بر اساس آن «برگسون موافق همکاری هوش و شهود است» (Radhakrishnan, 1919: 282). در این تبیین اگر چه شهود مقامی بالاتر و اعتباری بیشتر نسبت به هوش دارد، اما شناخت حقیقی نهایی حاصل تعامل هوش و شهود است، و شهود به تنهایی ممکن است ما را دچار خطا کند، لذا «شهود، چنان که مد نظر برگسون است همیشه مستلزم کار عقل نیز هست» (Cunningham, 1924: 605). با این تفسیر روشن می‌شود که هوش و شهود در نهایت تضاد و اختلاف نیستند، بلکه تجربه‌های شهودی نمی‌توانند بدون تأیید هوش اساس شناخت فلسفی قرار گیرند. می‌بینیم که با طرد هوش و اکتفا نمودن به شهود صرف، فلسفه‌ی برگسون به نحو خطرناکی به عرفان نزدیک می‌شود که در آن صورت، اساس متقنی نخواهد داشت و اعتبارش تنها برای تجربه‌کنندگان آن روشن خواهد بود. حال آن‌که در مدل مورد نظر ما «شهود و هوش به نحو پیوسته و متوالی هم کار می‌کنند» (Isaack, 1978: 919) و عملکردشان منافاتی با یکدیگر ندارد.

نتیجه

با توجه به آن‌چه در باب رابطه‌ی هوش و شهود گفته شد، روشن است که شهود برگسون به هیچ وجه از سنخ شهود قلبی عرفا یا فیلسوفانی مثل فلوطین نیست، بلکه این شهود از سنخ شهود عقلانی است، با این تفاوت که به شناخت دیرند به عنوان امری سیال نظر دارد و در سیر تکاملی و معرفتی خویش حیات را مدنظر قرار می‌دهد. از این رو می‌توانیم با اطمینان تام رای به عقلانی بودن شهود برگسون دهیم و تصریح نماییم که شهود را می‌توان مرتبه‌ی عالی و کمال هوش دانست.^{۱۷}

اختلاف دیگر در این زمینه به اولویت میان هوش و شهود مرتبط است. لازم به تصریح است که در حالی که عده‌ای نفس عمل شناخت معتبر را به هوش نسبت می‌دهند و تنها روش هوش را شهودی می‌خوانند، نگارنده بر آن است که عمل اصلی و اولی در شناخت از آن هوش نیست، بلکه کار شهود است. شهودی که کنش هوش را به عنوان یکی از مراحل تطورش ملحوظ می‌دارد. بنابراین همان‌طور که تعبیر شهود صرف، بدون یاری عقل، مبتنی بر نوعی یک سو نگری است، سویه مقابل این دیدگاه نیز یک نوع افراط و سقوط از سوی دیگر بام به شمار می‌آید.^{۱۸} به تعبیر دیگر، اعتنای بیش از حد به هوش موجب نادیده گرفتن نقش اساسی شهود در فلسفه‌ی برگسون می‌شود.^{۱۹}

توضیحات فوق ما را ملزم به قبول عقلانی بودن شهود برگسون -در معنای خاصی که مراد وی از عقل است- می‌کند و از همین رو می‌توان نتیجه گرفت که در نظر برگسون یگانه طریق شناخت حقیقی شناخت از طریق شهود عقلی صرف ذات اعیان است و بر فیلسوف است که به این قسم از معرفت روی آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱- که این خصیصه نیز ناشی از بی‌واسطه بودن است، چرا که منشاء خطا معمولاً واسطه در شناخت است.

۲- یکی از مفسران فلسفه‌ی فرانسوی درباره‌ی نقش چشمگیر اندیشه‌های برگسون در فلسفه‌ی فرانسوی معاصر می‌نویسد: «اگر درست باشد که، چنان که وایتهد گفت، کل فلسفه‌ی غرب را می‌توان پانوشتهایی بر فلسفه‌ی افلاطون دانست، این نیز به همان اندازه درست است که بیشتر فلسفه‌ی قرن بیستم فرانسه را می‌توان پانوشتهایی بر فلسفه‌ی برگسون دانست» (متیوز، ۱۳۹۱، ۲۳).

۳- در این میان چند نظریه‌ی غالب وجود دارد. یکی عقیده‌ی رایج در دوره‌ی کلاسیک است که زمان را با حرکت مرتبط می‌داند و عمدتاً این عقیده را به افلاطون و ارسطو نسبت می‌دهند. دوم عقیده‌ی نیوتن است که زمان را امری عینی و مطلق می‌پنداشت. در مقابل این نظر نیوتن، رأی لایب‌نیتس مبتنی بر ذهنی و نسبی بودن زمان مطرح شد. و پس از این دو، کانت با طرح زمان مطلق و ذهنی، آن را به همراه مکان به عنوان صور پیشینی حساسیت معرفی نمود.

۴- این خوانش برگسون از جوهر را می‌توان به سایر شئون اندیشه‌ی وی از جمله ساحت عمل، ساحت شناخت و ساحت جامعه نیز تسری داد. به عنوان مثال او در دو سرچشمه‌ی اخلاق و دین درباره‌ی حوزه‌ی عمل تصریح می‌کند که «هر عملی که ممتد در جهتی است به عکس‌العملی در جهت مقابل راه می‌برد و آن‌گاه عمل از سر گرفته می‌شود و آونگ به طور لایتناهی نوسان می‌یابد» (برگسون، ۱۳۵۸، ۳۲۵). این نحوه‌ی نگرش به ذات اعیان را می‌توان به مثابه‌ی مقدمه‌ای در جهت نیل به پدیدارشناسی در نظر آورد که در آن ظهور و انکشاف، امری پایان‌ناپذیر قلمداد می‌گردد.

۵- نام مهم‌ترین اثر برگسون نیز هست و این خود نشانگر اهمیت مسئله‌ی تحول و تغیر در اندیشه‌ی اوست.

۶- چرا که برگسون از عقل به معنای متعارف آن انتقاد می‌کند و واژه‌ی هوش را جایگزین می‌نماید که از دلالت‌های تجربی واژه‌ی عقل میراست. این واژه رابه نحو کلی می‌توان به شعور، عقل متعارف، فکر، ذهن، قدرت عقلائی، خرد و اندیشه نیز ترجمه کرد.

۷- توضیح این که به اعتقاد کاپلستون عقل تنها برای تدبیر امور عملی مناسب است و بر همین اساس در حوزه‌ی انسان‌شناسی نیز فقط تا جایی که غایات عملی مد نظر است، کاربرد دارد. در حالی که برای نیل به مقاصد معرفتی و وصول به شناخت حقیقی، عقل کارایی خویش را از دست می‌دهد.

۸- لازم به توضیح است که بنا به رای برگسون رویکرد هوش، رویکردی تحلیلی است و این رویکرد تنها در پاسخ به امور مادی که ناظر به شئون معیشتی انسان است مفید واقع می‌شود. در حالی که رویکرد شهود، ترکیبی است و با ویژگی وحدت بخشیدن به کثرات، برای درک دیرند به عنوان امری سیال مناسب‌تر است. او همچنین کم و کیف را از هم جدا می‌کند و بر آن است که تغییر کیفی تنها در دیرند رخ می‌دهد، در حالی که تغییر کمی مخصوص زمان مکان‌مند است و از همین رو احتراز از امور کمی و توجه به امور کیفی را در دستور کار خود قرار می‌دهد و وظیفه‌ی فیلسوف را نیز توجه به کیفیت می‌داند. چرا که در نظر وی «بسیاری از مشکلات که در مباحث پیش می‌آید از آن است که بحث‌کنندگان در بعضی از امور که فقط کیفی هستند مانند امور کمی نظر می‌کنند» (فروغی، ۱۳۸۷، ج ۳، ۶۹۸). بنابراین شهود برگسونی امری ترکیبی و در عین حال کیفی است.

۹- مقصود از هم‌دلی رسوخ در خود شیء و درک آن در ضمن استمرار و سیلانیت دائمش است.

۱۰- مقصود از تجربه‌ی وجدانی در اینجا همان دومین منبع معرفتی ما یعنی غریزه است و این تعبیر نباید با اصطلاح شهود خلط شود، چرا که شهود قادر به دریافت ذات پویای امور غیرمادی نیز هست.

۱۱- لازم به توضیح است که مقصود از ابزار در این‌جا نباید ذهن ما را معطوف به ابزارهای مادی نماید، چرا که برگسون عمدتاً متعلقات معرفت بشری را به عنوان ابزارهایی که انسان به وسیله‌ی آنها می‌تواند به هدف اصلی خود یعنی خیزش حیاتی نائل آید، معرفی می‌کند.

۱۲- لازم به یادآوری است که مقصود از مادیت غریزه در این عبارت برگسون، خصیصه‌ی مادی در برابر خصیصه‌ی صوری است، نه ماده‌ی در برابر حیات. چرا که اگر مقصود، معنای دوم از ماده باشد، هوش بسیار بیشتر از غریزه واجد آن است. در واقع غریزه‌ی مادی غریزه‌ای است که به امر جزئی معطوف است و امور را از جهت ارتباط وجودی انسان با آنها در نظر می‌گیرد.

۱۳- مقصود از علم حضوری در اینجا معنای مورد نظر برگسون از آن است که روی در حیات و تغیر و دیرند دارد. نه معنای سنتی آن که به صرف علم بی‌واسطه تعریف شده. زیرا اساساً تمام اندیشه‌ی برگسون ناظر به دو مفهوم حیات و استمرار است.

۱۴- وداد نیز به معنای هم‌دلی است و بر اتحاد با اشیا و درک حقیقت آنها به نحو صحیح دلالت دارد.

۱۵- با این حال شاگردان و شارحان فلسفه برگسون نیز بر سر تفسیری واحد از آموزه‌ی شهود وی اتفاق نظر ندارند (Bennet, 1916, p45).

۱۶- دلیل مخالفت شهود با تحلیل نیز مطلق بودن علم شهودی است. آنچه که شهود برای اتقانش نیاز دارد، کلیت، بی‌واسطگی، اطلاق و یگانگی است که تمامی این‌ها با اعمال روش تحلیل خدشه‌دار می‌شوند و اساساً اگر شهود واجد چنین ویژگی‌هایی هست، دیگر تحلیل در آن جایی نخواهد داشت. بنابراین «شهود دانشی است که مستقیماً مخالف تحلیل است، چرا که شهود مشاهده‌ای کلی است. ترکیبی است و نه تحلیلی» (Gunn, 1920, p43).

۱۷- این نظر را عموم مفسرین برگسون تأیید می‌نمایند، چنان که گفته‌اند: «شهود در مقابل هوش نیست، بلکه تنها هوش در عالی‌ترین صورت آن است. هوش در سطح پایین‌تر خود با اجزا در ارتباط است و علم نامیده می‌شود. اما در سطح بالاتر مرتباً با کل است و شهود نام دارد» (Radhakrishnan, 1919, p289).

۱۸- برای مثال نگارنده اظهار نظرهایی از این دست که «هوش ما می‌تواند خودش را درون واقعیت متحرک جای دهد و خود را در جهت تغیر بی‌وقفه‌ی واقعیت سازگار نماید، و به عبارت کوتاه‌تر، می‌تواند واقعیت را به کمک نوعی هم‌دلی عقلانی که ما آن را شهود می‌نامیم دریابد» (Scharfstein, 1943, p48) را نوعی یک سو نگری تلقی می‌کند و آن‌ها ناشی از عدم دریافت صحیح مقصود برگسون از شهود می‌داند.

۱۹- ممکن است التفات به شهود و این که در فرآیند شناخت حرف آخر را شهود می‌زند، موجب توهم بی‌توجهی برگسون نسبت به علم و دانش عقلی شود. این برداشت با توجه به آشنایی برگسون با علم و احترامی که برای امثال هربرت اسپنسر و سایر دانشمندان قائل است، نمی‌تواند برداشتی صحیح باشد.

منابع

- برگسون، هانری. (۱۳۶۸) پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار (زمان و اراده‌ی آزاد) رهیافتی به نخستین داده‌های وجدان، چاپ اول، ترجمه‌ی علی‌قلی بیانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.

----- (۱۳۷۱) تحول خلاق، چاپ اول، ترجمه‌ی علی‌قلی بیانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ

اسلامی.

----- (۱۳۵۸) دو سرچشمه‌ی اخلاق و دین، ترجمه‌ی حسن حبیبی، تهران: انتشار.

- (۱۳۷۵) ماده و یاد، چاپ اول، ترجمه‌ی علی‌قلی بیانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بوخنسکی، ا. م. *فلسفه معاصر اروپایی*. (۱۳۸۷) چاپ چهارم، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- راسل، برنارد. (۱۳۷۳) *تاریخ فلسفه غرب*، چاپ ششم. ترجمه‌ی نجف دریابندری، جلد ۲، تهران: پرواز.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۷) *سیر حکمت در اروپا*، تهران: زوار.
- فولکیه، پل. (۱۳۴۷) *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۴) *تاریخ فلسفه از مزدبیران تا سارتر*، چاپ اول، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ و محمود یوسف‌ثانی، جلد ۹، تهران: علمی و فرهنگی.
- متیوز، اریک. (۱۳۹۱) *فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم*، چاپ دوم، ترجمه‌ی محسن حکیمی، تهران: ققنوس.
- وال، ژان. (۱۳۸۰) *بحث در مابعدالطبیعه*، چاپ دوم، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- An, Yanming. "Liang Shuming and Henri Bergson on Intuition", *Philosophy East and West* 47(1997): 337-362.
- Blackburn, Simon. (2005) *Dictionary of Philosophy*, California: Oxford.
- Bennet, C. A. "Bergson's Doctrine of Intuition", *The Philosophical Review* 25(1916): 45-58.
- Bergson, Henri. (1944), *Creative Evolution*, Translated by Arthur Mithchell, New York: Modern Library Of New York.
- Cunningham, G. Watts. "Bergson's Doctrine of Intuition", *The Philosophical Review* 33(1924): 604-606.
- Foster, Steven. "Bergson's Intuition and Whitman's "Song of Myself", *Texas Studies in Literature and Language* 6(1964): 376-387.
- Gunn, Alexander. (1920) *Bergson and his Philosophy*, London: Methuen.
- Isaack, Thomas S. "Intuition: An Ignored Dimension of Management", *The Academy of Management Review* (Academy of Management), 1978: 917-922.
- Lawlor, Leonard. (2003) *The Challenge of Bergsonism: Phenomenology, Ontology, Ethics*. London: Continuum.
- Mille, Charlotte de. "Sudden Gleams of Light: Intuition as Method", *Art History* 34(2011): 370-386.
- Mullarkey, John. (2000), *Bergson and Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

–Radhakrishnan, s. "Bergson and Absolute Idealism." *Mind* 28(1919): 275-296.

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

–Scharfstein, Ben-Ami.(1943) *Roots of Bergson's Philosophy*, New York: Columbia University Press.