

نسبت میان دین و عرفان در فلسفه برگسون^۱

اصغر سلیمی نوه

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، رفسنجان، ایران

چکیده

هانری برگسون (م ۱۹۱۴-۱۸۵۹) فیلسوف فرانسوی قرن بیستم از جمله متفکران تراز اول است که تاثیر فراوانی بر جریان های فلسفی قرن بیستم در فرانسه داشته است. مهمترین دغدغه برگسون چگونگی تبیین «واقعیت» و نوع نگرش به جهان هستی می باشد. برگسون در اواخر عمر خود به نگارش آخرین اثر خود با عنوان دو سرچشمه اخلاق و دین پرداخت. برگسون در این کتاب در پی منشأ و یا بهتر بگوییم منشأهای اخلاق و دین است. اینکه اخلاق را مقدم دانسته خود نکته ای است که باید مورد توجه قرار گیرد. آیا با تصویری که برگسون از اخلاق و دین ارائه داده است راه اثبات مسأله وجود خدا در فلسفه وی و اعتقاد به دین و پایبندی انسان به اصول اخلاقی همواره گردیده است یا اینکه این بینش فلسفی زمینه ای برای حذف وجود خدا و باقی ماندن در حیات عقلانی که در آن صرفاً تصور و مفهوم خدا جلوه گر می نماید، فراهم می آورد. همچنین بیان خواهیم کرد که آیا نوع تلقی برگسون از اخلاق و دین از یک انسجام منطقی در کل فلسفه اش برخوردار است یا نه؟ برگسون چه نوع نسبتی میان اخلاق و دین وضع نموده است؟ نحوه ارتباط معرفت شناسی با جهان شناسی برگسون چگونه است؟ آیا در خود متن مواردی را می توان یافت که با مبانی دینی ادیان الهی سازگاری داشته باشد یا خیر؟ آیا ادیان الهی شناخته شده و رایج در جهان معاصر ناتوان از پاسخ دادن به سوالات و معضلات فرا روی بشر عصر جدید می باشند و آیا اساساً عرفانی که برگسون در پی تاسیس آن است و آنرا با عصر ماشینیزم قابل جمع می داند قابلیت تحقق عینی دارد یا خیر؟ عرفانی برگسونی چقدر ریشه در ادیان الهی دارد؟ برگسون با بیان ولع سیری ناپذیر انسان مدرن و اسارت او در نظام سرمایه داری راه چاره را در عرفان و معنویت مدرن می بیند تا به حاکمیت انسان بر ماشین و کنترل آن و ایجاد فراغت بیشتر برای بشر و پرداختن به خویش بینجامد.

واژه های کلیدی: برگسون، دین، عرفان، اخلاق، دین ایستاد، دین پویا

^۱ داوری و گزینش توسط کنگره بین المللی زبان و ادبیات مشهد

۱- مقدمه

هانری برگسون (۱۸۵۹-۱۹۱۴) فیلسوف فرانسوی قرن بیستم از جمله متفکران تراز اول است که تاثیر فراوانی بر جریان های فلسفی قرن بیستم در فرانسه داشته است. مهمترین دغدغه برگسون چگونگی تبیین «واقعیت» و نوع نگرش به جهان هستی می باشد. اصالت حرکت در فلسفه برگسون همان شأنی دارد که اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا دارد. برگسون با اتکای به روش شناسی شهودی خود اصالت حرکت را اعلام کرد و هستی را عین حرکت و سیلان و تحول خلاق دانست. حرکت برای برگسون خروج از قوه به فعل نیست، بلکه حرکت نیز مانند دیرند فرایند روحی و وجدانی است، ما در خارج از ذهن جز با سکون سروکار نداریم. نظریه دیرند و سیال بودن هستی که ویلیام جیمز آن را انقلاب کپرنیکی دانست وبا نقد عقل محض کانت و مبانی و اصول دانش بشری برکلی مقایسه کرد، نمودی ویژه در «دو سرچشمه اخلاق و دین» یافت. برگسون بسان باستان شناسان نوعی دیرینه شناسی و تبارشناسی از اخلاق و دین را آغاز کرد و الزامات دینی را از الزامات اخلاقی استنتاج کرد. راهی که برگسون در کتاب دو سرچشمه اخلاق ودین دنبال نموده است سابقه اش به فلسفه اخلاق و دین کانت می رسد. در آنجا برگسون از دو نوع اخلاق، اخلاق باز و اخلاق بسته و دو نوع دین، دین پویا بعنوان دین فراعقلی و دین بسته بعنوان دین مادون عقل یاد کرد. پرداختن و تبیین این دو نوع اخلاق و دین و معرفی راهی که برگسون معتقد است می تواند با دنیای ماشینی مطابقت داشته باشد و عرفانی را ارائه دهد که انسان بتواند بواسطه آن ایستادگی و نظاره کردن بر آسمان را بازیابد، فرا روی این تحقیق قرار دارد. فلسفه برگسون از سویی ناظر به سنت چند هزار ساله فلسفه و علم قدیم از پیش از افلاطون تا زمان وی و از سویی دیگر به شدت متأثر از علوم جدید و پاسخی متفاوت به پرسش های فلسفی برخاسته از فلسفه و علم جدید است. ادیب بودن برگسون، ایجازگویی، استفاده از فرهنگ عرفی، زبان کنایی و استعاری، پرهیز از روش فلاسفه پیشین و هم عصر خود نیز از جمله عواملی است که دشواری فهم فلسفه برگسون را مضاعف می کند.

۲- ادبیات تحقیق

مدل پیشنهادی تحقیق در بردارنده بررسی درون متنی کتاب *دو سرچشمه اخلاق و دین برگسون* می باشد که با نگاهی تحلیلی به مهمترین سوالاتی که پیرامون بحث اخلاق و دین مطرح می باشد خواهیم پرداخت. برگسون در این کتاب در پی منشأ و یا بهتر بگوییم منشأهای اخلاق و دین است. اینکه اخلاق را مقدم دانسته خود نکته ای است که باید مورد توجه قرار گیرد. آیا با تصویری که برگسون از اخلاق و دین ارائه داده است راه اثبات مسأله وجود خدا در فلسفه وی و اعتقاد به دین و پایبندی انسان به اصول اخلاقی همواره گردیده است یا اینکه این بینش فلسفی زمینه ای برای حذف وجود خدا و باقی ماندن در حیات عقلانی که در آن صرفاً تصور و مفهوم خدا جلوه گر می نماید، فراهم می آورد. همچنین بیان خواهیم کرد که آیا نوع تلقی برگسون از اخلاق و دین از یک انسجام منطقی در کل فلسفه اش برخوردار است یا نه؟ برگسون چه نوع نسبتی میان اخلاق و دین وضع نموده است؟ نحوه ارتباط معرفت شناسی با جهان شناسی برگسون چگونه است؟ آیا در خود متن مواردی را می توان یافت که با مبانی دینی ادیان الهی سازگاری داشته باشد یا خیر؟

۲-۱- مسأله دین و منشأ آن

برگسون در فصل دوم از کتاب *دو سرچشمه اخلاق و دین* خود به موضوع دین ایستا پرداخته و در فصل سوم نیز به دین پویا و توانمند در مقابل آن پرداخته است. در این دو فصل از موضوعات مختلفی سخن به میان آورده است و تلاش نموده است سرچشمه های دین را بازیابی کند. برگسون فصل دوم از کتاب خود را با بیانی گستاخانه آغاز می کند که: «در روزگار گذشته

جامعه‌هایی وجود داشته‌اند که واجد علم و هنر و اخلاق نبوده‌اند و در روزگار ما نیز جامعه‌هایی از اینگونه موجودند، اما هرگز جامعه‌ای بدون دین وجود نداشته است»^۲ برگسون برای این ادعای خود هیچگونه مدرکی ارائه نداده است. در این بخش نظریات برگسون متأثر از اندیشه‌های لوی برول و دورکیم می‌باشد. انسان‌شناسانی که تجربه مستقیم و دست‌اولی از جوامع ابتدایی داشتند، عملکردهایی از این قبایل مشاهده می‌کردند که برایشان بسیار بی‌خردانه می‌نمود. نخستین واکنش در برابر این باورداشت‌ها و عملکردهای به‌ظاهر بی‌خردانه این بود که آنها را بعنوان محصول عقب‌ماندگی و توحش طرد می‌نمودند. لوی برول (۱۹۲۲) آن را خصلتی ما قبل منطقی و فریزر و تایلر آن را اندیشه‌ای ما قبل علمی می‌انگاشتند و این نوع رفتارها را جادو و سحر می‌نامیدند.^۳

۲-۱-۱- منشأ جامعه شناختی دین

جامعه‌شناسی بسان حوزه‌ای عمومی از آغاز شکل‌گیری رگه‌های مولودی بنام جامعه‌شناسی دین را در خود داشت. دین همواره در مطالعات جامعه‌شناختی آبای جامعه‌شناسی کسانی چون سن سیمون، آگوست کنت، کارل مارکس، امیل دورکیم، هربرت اسپنسر و ماکس وبر مطرح بوده است. اما جامعه‌شناسی دین در دهه ۴۰ و ۵۰ به عنوان یک حوزه تخصصی و رشته دانشگاهی در آمریکا ظهور پیدا کرد.^۴

رهیافت‌های جامعه‌شناسانه به دین همواره تحت تاثیر اندیشه‌های آگوست کنت، امیل دورکیم، ماکس وبر و کارل مارکس بوده است. آنچه که نقطه مشترک این اندیشه‌ها محسوب می‌شود این است که دین منشأیی جامعه‌شناختی دارد. آگوست کنت با بیان نظریه‌ی مراحل سه‌گانه تحول معرفت بشری، نقش کارکردی برای دین در جامعه قائل شد و وجود آن را برای مشروعیت‌دهی به ساخت قدرت و انسجام بخشی به جامعه ضروری می‌دانست.^۵

کارل مارکس در نظریه خود بیان کرد که دین اساساً محصول یک جامعه طبقاتی است که هم نتیجه از خود بیگانگی و هم بیانگر منافع طبقاتی است. دین هم می‌تواند بیان اعتراض علیه ستمگری و شور بخشی باشد و هم در جهت پذیرش یک چنین جامعه‌ای عمل کند.^۶ نظریه‌ی مارکس در مورد دین در کتاب «درباره دین» شرح داده شده است. او دین را بعنوان یک بنیاد اجتماعی تعریف می‌کند که با هماهنگی نظام عدالت، دولت نظام مدارس و وسایل ارتباط جمعی باعث تداوم نظام سرمایه‌داری می‌شود. دین را افیون توده‌ها، آه حسرت و زاری توده‌های مستضعف، قلب یک دنیای بدون قلب توصیف می‌کرد و معتقد بود که باور دینی محصول کارکرد بد قوای ادراکی است.^۷

ماکس وبر در کتاب اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری خود بیان کرد که میان باورهای دینی (اخلاق پروتستان) و رشد حیات اقتصادی - عقلانی بورژوازی قرابت سببی وجود دارد. وی رابطه میان دین و تغییر اجتماعی را در کانون توجه خود ساخته و

^۲ - The Two Sources of Morality and Religion, p.83

^۳ همیلتون ملکم، (۱۳۷۷) جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ص ۴۹

^۴ شجاعی زند علیرضا، (۱۳۸۱) جامعه‌شناسی دین، نشر نی، چاپ اول، تهران، ص ۱۹

^۵ همان، ص ۴۴

^۶ همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ص ۱۰۴

^۷ - پلانتیگا الوین (۱۳۸۳)، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی زاده، انتشارات اشراق، ص ۶۶

بیان کرد که دین یک پدیده صرفاً معلول نیست، برعکس، دین نقش اساسی در پیدایش سرمایه داری در غرب و در عدم رشد آن در دیگر نقاط جهان داشته است.^۸ در این رویکرد تفسیری که وبر از دین ارائه داده است تلاش می شود به نقش فاعلی دین در جوامع بشری پرداخته شود و از نقش موثر پروتستانیسم در غرب مدرن سخن گفته شود.

برگسون با اشاره به مبحث دورکیم در باب دین بیان می کند که دورکیم و لوی برول هر دو از یک مفهوم مشترکی بنام «تمثلات جمعی»^۹ در بیان اندیشه های دینی رایج میان اقوام ابتدایی بشر استفاده کرده اند. اقوام ابتدایی اگر چه فاقد علم و هنر بوده اند اما به نظر برگسون فاقد دین نبوده اند. برگسون دینی را که برای آنان ثابت نموده است همان خرافه و افسانه می باشد. برگسون به کمک اندیشه های دورکیم منشأ پیدایش دین در میان اقوام ابتدایی را در دو عامل «ساخت عمومی» روح اندیشه گر انسان و «نیازهای» اقوام بشری منحصر ساخته است.^{۱۰}

برگسون مخالف دیدگاه دورکیم در باب منشا پیدایش دین می باشد. دورکیم از آنجائیکه قائل به اصالت جمع می باشد منشأ پیدایش دین را به اجتماع نسبت می دهد و می گوید که دین و جامعه را دو روی یک سکه جلوه دهد. زیرا هر دو نماد اتحاد و یگانگی یک ملت یا گروه در عقاید و قوانین مشترک است. در تعریفی که از دین ارائه داده است می گوید: «دین عبارت است از دستگاهی هم بسته [نظامی یگانه] از باورها و اعمال مربوط به امور لاهوتی و مقدس که همه پیروان را در یک اجتماع اخلاقی به نام کلیسا [یا امت واحد] متحد می کند.^{۱۱}

مبنای تعریف مذکور این است که دین از منشأ و خاستگاهی اجتماعی بهره مند است و از این رهیافت پدیده های دینی از نوع مقوله های اجتماعی محسوب می شوند. در دیدگاه دورکیم امر قدسی امر اجتماعی است و امر دینی نیز امر قدسی است؛ در نتیجه امر دینی امری اجتماعی است و نیازی را که دین برمی آورد نیازی اجتماعی است نه فطری.^{۱۲}

دورکیم در کتاب صور بنیانی حیات دینی اعلام داشت که قصد بررسی و شناخت ابتدایی ترین و ساده ترین دینی را دارد که تاکنون (آن زمان) شناخته شده و به اعتقاد وی این دین همان توتمیسم قبایل استرالیایی است. «توتم» که معمولاً نوعی حیوان، گاهی یک نوع گیاه به ندرت موجود بی جان است، در پیوندی خاص با یک گروه ویژه اجتماعی همچون یک قبیله یا خاندان قرار دارد.^{۱۳}

به نظر دورکیم، توتم برای یک گروه اجتماعی، الگوی موجودی مقدس است و اساسی است برای تفکیک امر مقدس از امر کفرآمیز (غیر مقدس) که به نظر او جوهر و ذات دین است. توتم نماینده تمامی ارزش هایی است که برای یک گروه با یک

^۸ - ریتزر جورج (۱۳۸۹)، نظریه های جامعه شناسی معاصر، محسن ثلاثی، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۳۵

^۹ - Collective representations

^{۱۰} - The Two Sources of Morality and Religion, p.84

^{۱۱} دورکیم، صور بنیانی حیات دینی، ص ۶۲

^{۱۲} - Nial, pals, (1996), *seven theories of religion*, New Yourk: Oxford university press, p.115

^{۱۳} - فروید زیگموند (۱۳۶۲)، توتم و تابو، ترجمه باقر ایرج پور، انتشارات آسیا، ص ۱۹.

اجتماع ارزش محوری دارند. بنابراین در ادیان موضوع پرستش همانا خود جامعه است و سرچشمهٔ دین خود جامعه است که بعضی چیزها را شرعی و برخی دیگر را کفرآمیز می‌شناسد.^{۱۴}

دورکیم با نظریات جانمند انگاران (جان‌گرایی) و طبیعت‌گرایان (همچون اگوست کنت) در مورد منشأ پیدایش دین مخالفت می‌کند و آنها را مورد نقد قرار می‌دهد. در نظر جانمندگرایان جامعه بشری در فرایند طولانی تکامل به وضعیت فعلی رسیده است. اینان کوشیده‌اند تا با بازگشت به دوران انسانهای ابتدایی و مرحلهٔ پیش از تاریخ دریابند که این انسانها چه باورهایی داشته‌اند و باورهای آنها از کجا نشأت گرفته است. دورکیم معتقد است که این روش بررسی عملاً محال است و نمی‌توان صرفاً به حدس‌های خام دربارهٔ انسان ابتدایی و دوران ما قبل تاریخ اعتماد کنیم. باید به الگوی زنده و موجود روی آوریم و با بررسی آن حقیقت دین را بازشناسیم. این الگو باید ساده‌ترین صورت حیات دینی باشد و با بررسی آن بتوانیم پیچیدگی دیگر ادیان را توجیه کنیم.^{۱۵} طبیعت‌گرایان بروز نخستین احساسات دینی را به طبیعت منسوب می‌دانستند. اشیاء و قدرت‌های طبیعی اولین پرستیدنی‌ها هستند. طبیعت احتمالاً به انسان ابتدایی منظره‌های پر ابهت متعددی مانند رعد و برق، خسوف و کسوف و... عرضه می‌داشت و انسان این مناظر را بوسیلهٔ معانی استعاری و تصورات تجسم کرده و قدسی می‌نمود. به نظر دورکیم قوای طبیعی ممکن است بیش از آنکه واقعاً هستند قدرتمند جلوه کنند، اما این دلیل برای آنکه مقدس جلوه کند کافی نیست. دورکیم با عدم پذیرش نتایج هر دو مکتب بیان کرد که منشأ پیدایش دین نفس جامعه بشری است و دلیل قداست «توتم» جنبهٔ نمادینی است که برای افراد داشته است. در واقع دین، مجموعه‌ای از اعتقادات و باورداشت‌هایی نسبت به این امور مقدس است و لزوماً این مقدسات، صرفاً امور ماورایی نیستند که فقط شامل مفاهیمی همچون خدا شود.

اندیشمندان دین‌شناس انتقادهای فراوانی از نظر روش شناختی و مردم‌انگارانه نسبت به آراء دورکیم مطرح کرده‌اند که برخی از آنها عبارتند از: ۱- نگاه دورکیم به منشأ دین نگاهی سطحی و غیرمنصفانه است. مراجعه به ادیان آسمانی، بویژه اسلام نشان می‌دهد که این ادیان ساخته جامعه نبوده و از منشأ الهی برخوردارند. ایجاد همبستگی اجتماعی و تقویت آن میان پیروان، بخش کوچکی از کارکردهای دین است. همچنین اعتقاد به وجود خدا همواره با التزام اجتماعی توجیه نمی‌شود، زیرا اینگونه نیست که متدینان همیشه برای جامعه به دین‌گرایی داشته‌اند، بلکه گاهی برای حفظ دین بر خلاف جامعه حرکت می‌کردند.

۲- دورکیم به این دلیل که توتم نماد خدا و جامعه است جامعه و خدا را یکی دانسته و می‌گوید: آدمیان در توتم پرستی بدون اینکه خود بدانند جامعه را می‌پرستند او دین‌شناسی را با توتم پرستی در مناطق استرالیا خلط کرده و احکام جامعه شناختی آن را به تمام جوامع سرایت داده است که این زاییدهٔ نوعی روش شناسی نادرست می‌باشد که در منطق به تمثیل شهرت دارد و هیچ اعتبار منطقی ندارد.^{۱۶}

^{۱۴} - همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ص ۱۹

^{۱۵} - قائمی نیا علیرضا (۱۳۸۵)، *خاستگاه دین*، انجمن معارف، ص ۲۴

^{۱۶} - خسروپناه عبدالحسین (۱۳۸۲)، *انتظارات بشر از دین*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ص ۱۷۴

۳-هیچ مدرکی دال بر این وجود ندارد که توتمیسم به همان سان که دورکیم تصور می کرد پدید آمده باشد و سرچشمه نهایی دین های دیگر نیز همین توتمیسم باشد.^{۱۷}

این نظریه در مورد پیامبران الهی که معمولاً بنیانگذار قواعد اخلاقی بوده اند ناقص می باشد. پیامبران الهی معمولاً قواعد اخلاقی را بنیان نهاده اند که با قواعد اخلاقی رایج در جامعه شان در تعارض بود. بنابراین نمی توان گفت که دین از جامعه نشأت می گیرد و قواعد اخلاقی آن، همان قواعدی است که جامعه برای حفظ و بقای خود و برای ارتقای سطح زندگی و سود اعضای گروه آنها را وضع کرده است.

راهی که برگسون در پیش گرفته است از جنبه روشی و غایتی شبیه به دورکیم است. برگسون هم در پی منشأ و خاستگاه دین می باشد از اینرو به سراغ توتم و توتم پرستی و ادیان انسان های ابتدایی رفته است. هر چند که منشأ متفاوتی نسبت به دیگران برای دین یافته است اما روش کاری او همان مطالعات موردی و تعمیم آن به کلیه موارد است. برگسون از مباحث دورکیم به خوبی استفاده کرده است. برای مثال اینکه می گوید در طول تاریخ «هرگز جامعه ای بدون دین وجود نداشته است» ریشه در تفکرات دورکیم دارد. چرا که دورکیم هم قائل بود چون منشأ دین جامعه است لذا هرگاه جامعه ای شکل گرفته لزوماً دین و امور مقدس نیز در آن سامان یافته است. برگسون معتقد است که گرایش به توتم پرستی ریشه در پرستش ایزدان دارد و و پرستش ایزدان معمولاً به دو صورت مختلف انجام شده است، یکی پرستش در قالب حیوانات و دیگری پرستش ایزدانی که شکل انسان بوده اند. برگسون پرستش نوع اول را طبیعی تر تلقی می کند و پرستش نوع دوم را مربوط به مردمان سرزمین مصر می داند. انسان با گذشت زمان از میان کیش حیوان پرستی و کیش ارواح اندیشه گر یکی را انتخاب نموده است. بواسطه این انتخاب مذهب اصالت توتم یا توتم گرایی^{۱۸} بعنوان جلوه ای از دین ایستا ظهور نموده است.^{۱۹} در مذهب اصالت توتم آدمی با یک حیوان یا گیاه و یا حتی با یک شیء ساده بی جان با چنان ادب و احترامی رفتار می کند که بی شباهت به ادب و احترام دینی نمی باشد. برگسون با این دیدگاه دورکیم مخالف است که توتم پرستی را مبنای سازمان سیاسی اقوام غیر متمدن می داند.^{۲۰} برگسون بیان می کند که در واقع توتم گرایی به یک ایجاب و الزام حیاتی پاسخ می گوید و از آنجائیکه انسان نیازهای متعددی دارد در جهت رفع نیازهای خود که برخی از آنها بصورت غریزی شکل می گیرد. اقدام به تخیل امور می پردازد و این تصورات تخیلی که رفع نیازها می کنند پایه و مبنای مذهب اصالت توتم قرار می گیرند.^{۲۱}

دورکیم با تاکید بر نقش دین در انسجام بخشی در جامعه معتقد بود که در گذشته دین یک تجربه اجتماعی و در واقع شیرازه جامعه بود. به همین خاطر درصدد یافتن جایگزین های مناسبی برای آن برآمد تا بتواند در خلأ وجودی دین در جامعه صنعتی، همان نقش و کارکردها را به عهده بگیرد. برگسون نیز با نگاه دو آلیستی به دین آن را به دین ایستا و دین پوینده و توانمند تقسیم نمود. آنچه که برگسون در جوامع ابتدایی می دید همان دین ایستا بود که ساختار آن متناسب با کارکردهایی است که دورکیم برای جوامع دینی لحاظ کرده است. و دین پوینده و توانمند را جایگزینی مناسب برای رهایی از دنیای

^{۱۷} -همیلتون، جامعه شناسی دین، ص ۱۸۱

^{۱۸} - Totemism

^{۱۹} -The Two Sources of Morality and Religion,p.155

^{۲۰} -Ibid,P.156

^{۲۱} -Ibid,P.157

ماشینیسم و بحران های صنعتی شده می دانست. به همین خاطر در بخش پایانی کتاب خود از تجربه عرفانی و امکان تحقق آن برای انسان عصر جدید بعنوان یکی از مهمترین ویژگی های دین پوینده سخن گفته است. برگسون از منشأ روان شناختی دین نیز سخن گفته است که یادآور بحث های روان شناختی فروید و دیگر روان شناسان از دین می باشد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۲-۱-۲- منشأ روان شناختی دین

برگسون در بحث منشأ روان شناختی دین نظر به دیدگاههای فروید دارد و اگر چه از تعبیر و اندیشه های فروید در بیان دین ایستا استفاده نموده است اما هیچگونه ارجاعی به فروید و آثار او نداده است. بسیاری از کسانی که در حوزه روان شناسی دین صاحب اثر و نظر هستند تلاش نموده اند تبیینی روان شناختی از دین ارائه دهند. قدمت تبیین های روان شناختی از منشأ و ماهیت دین به یونانیان باستان می رسد. لوکرتیوس، شاعر رومی منشأ دین را در نوعی احساس خشوع و خشیت می دید که پیش از آنکه بصورت امر قدسی یا قدرت مرموز تجربه شود، به شکل احساس خشیت تلقی می شد.^{۲۲}

در اواخر قرن نوزدهم پیشرفت هایی در حوزه روان شناسی صورت گرفت که به تاسیس رشته روان شناسی دین انجامید. تلاش های ویلهلم وونت (1832-1920, Wilhelm wundt) و همکارانش بر مطالعه تجربه هایی چون ایمان آوردن، دعا و احوال عرفانی با کاربرد روش هایی چون پخش پرسشنامه، مصاحبه شخصی، زندگینامه خود نوشت و سایر موارد تجربی نقش بسزایی در توسعه این رشته نو پا داشته است. از جمله مشهورترین روان شناسانی که در جهت تبیین های روان شناختی دین گام برداشته اند می توان به اسوالد کولپه (Oswald kulpe، ۱۸۶۲-۱۹۱۵ م)، استانلی هال (۱۸۴۴-۱۹۲۴ م)، ویلیام جیمز (۱۸۲۴-۱۹۱۰ م) که در کتاب تنوع تجربه دینی^{۲۳} از نظرگاهی پراگماتیک به دین پرداخته است و زیگموند فروید و کارل گ. یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱ م) و اریک فروم (۱۹۰۰-۱۹۸۰ م) اشاره نمود^{۲۴}.

فروید در کتاب آینده یک پندار به روانکاوی دین پرداخته و بیان کرد که منشأ دین ناتوانی انسان در مقابله با نیروهای طبیعت در بیرون از خود و نیروهای غریزی درون خویش است. همانطور که کودک می فهمد که با اتکاء به پدر خویش و ستایش و ترس از او می تواند به مقابله با وضع ناامن خود بپردازد، انسان نیز به همین شیوه با نیروهای خطرناک دور و بر خویش به مقابله بر می خیزد.^{۲۵}

فروید در کتاب توتم و تابو با الهام از داستان اساطیری ادیپ پادشاه شدیداً از نظریه خود دفاع کرده و منشأ دین را در انگیزه های توتم پرستی در انسان های آغازین جستجو نموده است. به نظر او دین توتمی از احساس گناه و تلاش برای پرداخت کفاره و جبران آن می باشد. فروید از مفهوم تابو نیز در نزد انسانهای اولیه به معنای محدود و ممنوع یاد کرده است و در پایان نتیجه

^{۲۲} -الیاده میرچا، دین پژوهی، (۱۳۷۵)، ترجمه بهالدین خرمشاهی جلد اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۱۳۲

^{۲۳} The Varieties of Religious Experience

^{۲۴} -ر.ک: «تبیین های روانشناختی از دین»، ویلیام پی. الستون، ترجمه غلامحسین توکلی، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال دوم شماره پنجم

^{۲۵} -فروید زیگموند، (۱۳۷۵) آینده یک پندار، ترجمه هاشم رضی، انتشارات آسیا، تهران، صص ۱۷۲-۱۷۱

می‌گیرد که سازمان روانی مردمان اولیه همان است که در بیماران روانی مانند وسواسی‌ها و کسانیکه از حیوان و... می‌ترسند و یا بیماران روانی شدیدی نظیر پارانوئیک که دنیای پرآشوب درون خود را به عالم خارج نسبت می‌دهند، می‌باشد^{۲۶}

فروید به ملازمهٔ بین توت‌م و تابو تصریح کرده و بیان می‌کند: «کسانیکه توت‌م واحدی دارند، این وظیفهٔ مقدس را برعهده دارند که توت‌م خود را نکشند و یا از بین نبرند و یا از گوشت آن نخورند، ورنه از مکافات عمل خود در امان نخواهند بود.»^{۲۷}

وی همچنین حرمت و ممنوعیت ازدواج با محارم را ناشی از توت‌م و تقدس آن می‌داند؛ یعنی اعضای یک توت‌م نباید با یکدیگر روابط جنسی داشته باشند. «این همان قانون ازدواج با بیگانه است که لازم و ملزوم توت‌م پرستی است»^{۲۸}

به نظر فروید مسألهٔ تابو هنوز هم در جوامع امروزی ما دیده می‌شود اما مسأله توت‌م نهادی است که مدت‌ها پیش ناپدید شده است. نتایجی که فروید از کنار هم گذاشتن اطلاعات در باب آداب و رسوم و احساسات و تفکرات و طرز زندگی مردمان اولیه خوانده بود با نتایجی که از احوال بیماران روانی بدست آورده بود مقایسه کرده و نتیجه گرفت که در احساسات مردمان اولیه بین عشق و نفرت (تضاد احساسات) فاصله‌ای چندانی نیست. و سازمان فکری و احساس مردمان اولیه با بیماران روانی وجوه اشتراک فراوانی دارد.^{۲۹}

نظریه فروید از جنبه‌های مختلفی مورد نقد قرار گرفته است از جمله نقدهایی که از سوی خود روان‌شناسان مطرح شده نقد روان‌شناختی است. اساس تبیین فروید از دین، نظریات روانکاوانه اوست و نظریات روانکاوی او بر قضیهٔ غریزه جنسی تأکید دارد. اساساً نمی‌توان از این طریق به تبیین دین پرداخت.

همچنین، بیان کرده اند که نظریهٔ فروید در باب دین، با خود یک ارزیابی منفی از دین را همراه دارد عوامل علی خاصی که فروید دین را در حد آنان ردیابی نموده، نوعی هستند که با گونه‌های نامطلوب سازمان مندی قرینند. وقتی تلقی این باشد که دین معلول این عوامل است آن را در ردهٔ گونه‌های کودکانه و روان نژندی رفتار قرار داده ایم و بدین لحاظ چندانی ارزش ندارد که به آن عنایتی جدی بشود.^{۳۰}

برگسون با هر نوع تبیین روانشناختی و جامعه‌شناختی دین از نوع فروید و دورکیم مخالف است. او تنها بصورت ضمنی این تبیین‌ها را ذکر نموده است و به نقد آنها پرداخته است.

برگسون در تحلیل شکل‌گیری جوامع انسانی سراغ روان‌شناسی رفته و بیان می‌کند که قوهٔ تخیل انسان موجب پیدایش تصورات خرافه‌آمیز می‌شود. برگسون از «وظیفهٔ افسانه‌پردازی» (The myth-making function) بعنوان یکی از کارکردهای عقل انسان یاد کرده و آن را به قوهٔ تخیل انسان نسبت داده است.^{۳۱} برگسون نسبت خاصی میان خرافاتی بودن و

^{۲۶}-فروید، توت‌م و تابو، ص ۳۷

^{۲۷}-همان، ص ۱۹

^{۲۸}-همان

^{۲۹}-همان، ص ۳۷

^{۳۰}-الستون، تبیین‌های روانشناختی از دین، ص ۵۹

^{۳۱} - The Two Sources of Morality and Religion, p.89

دیندار بودن انسانهای نخستین وضع کرده است. به هر میزانی که قوه تخیل رشد پیدا کند میزان امور خرافی نیز در انسان بیشتر خواهد بود. و چون انسانهای ابتدایی از قدرت دفاعی کمتری برخوردار بوده اند به کمک قوه تخیل خود نوعی آرامش روانی را برای خود فراهم می نمودند. به نظر برگسون چون موجودات عاقل تنها موجودات خرافی اند.^{۳۲} از اینرو خرافه و به معنایی دین عکس العمل دفاعی و طبیعی عقل در برابر خطرانی است که انسان با آن مواجه بوده است. برگسون متناسب با هر مولفه ای تعریفی از دین ارائه داده است که جملگی این تعاریف مبین دین ایستا می باشند. آنجائیکه از قوه افسانه پردازی عقل انسان سخن می گوید و از کارکرد اجتماعی این قوه در مقابل خود عقل سخن گفته و آن را به گزینه نسبت می دهد دین را «عکس العمل دفاعی طبیعت در برابر قدرت برنده و انحلالی عقل»^{۳۳} نامیده است.

به نظر برگسون چون گزینه توان مقابله کردن و طرد بسیاری از افعال طبیعت را ندارد در جهت بقای جامعه به افسانه پردازی روی می آورد. در جای دیگر برگسون از اسطوره بعنوان «نیروهای اخلاقی که منشأ و منبع مقاومت و انتقام هستند»^{۳۴} یاد کرده است که در کنار تابو نقش مهمی در نزد ادیان ابتدایی ایفا می کرده اند. از این منظر برگسون دین را «عکس العمل دفاعی طبیعت در مقابل تصور اجتناب ناپذیر مرگ»^{۳۵} می داند. در آنجائیکه برگسون بحث از عناصر دین ایستمند می کند و برای آن لوازمی قائل می شود در تعریف خود از دین ایستمند بیان می کند که دین ایستمند عکس العمل دفاعی طبیعت، در برابر چیزی است که به هنگام عمل عقل جامعه تحقق می پوشد و ممکن است فرد را فرسوده سازد و یا جامعه را به تباهی بکشانند.^{۳۶}

بنابراین با نگاه درون دینی که برگسون به دین داشته است ملاحظه می کنیم که برخلاف دورکیم که جامعه را منشأ دین می شناخت برگسون دین را حتی تباه کننده جامعه نیز می شناسد. از نظر برگسون دین ایستا شایسته جامعه بسته و اخلاق بسته می باشد و برای دست یافتن به دین باز و پویانده لازم است که آن را بعنوان مقدمه تلقی کنیم.

برگسون بیان می کند که اگر دین صرفاً پاسخی در مقابل خطرات می باشد و به هنگام خطر بروز و ظهور می کند پس چرا در مواقعی که خطری وجود ندارد دین همچنان به قوت خود باقی می ماند؟ اگر علت محدثه دین خطر و ترس از آن می باشد علت مبقیه آن چه می تواند باشد؟ پاسخی که برگسون ارائه داده است این است که ایجاب و الزام حرکت به پیش و شوق به حرکت و طیران حیاتی باعث بقاء دین می شود و کارکرد اولیه دین همان حفظ و صیانت نوع در مقابل خطرات می باشد.^{۳۷} وظیفه دیگری که دین دارد همان کار و کوشش در راه خیر جامعه است.^{۳۸}

برگسون این کارکرد را پیچیده تر از کارکرد اول دین می داند و معتقد است که بصورت های مختلف جلوه می کند. یکی از مسائلی که خیر جامعه در آن وضع شده است مسأله مرگ و میر است. حیوانات واجد هیچ نوع صورت کلی و عمومی نه از مرگ

³² -Ibid,p.90

³³ -Ibid,p.101

³⁴ -Ibid,p.103

³⁵ Ibid,p.109

³⁶ -Ibid,p.175

³⁷ -Ibid,p.91

³⁸ -Ibid,p.107

و نه از زندگی نیستند. آنها همواره گرفتار در زمان حال هستند و از تدبیر در زمان آینده محروم هستند. اما انسان تنها موجودی است که با کمک سه قوه مشاهده، مقایسه و استنتاج و استنباط به تدبیر در امور می پردازد.

با تدبیر در اینکه همه چیز گرفتار مرگ خواهد شد به این نکته یقینی می پردازد که خود او نیز گرفتار مرگ خواهد شد. تصور مرگ قاعدتاً باید حرکت حیات را در نزد انسان کند نماید بخصوص اگر از تاریخ مرگ خود نیز بتواند آگاه شود عملاً زندگی برای او ممکن است بی معنا شود «یقین به مرگ، مخالفت با عزم و آهنگ طبیعت است»^{۳۹} اما طبیعت در برابر تصور اجتناب ناپذیر مرگ، تصویر ادامه حیات پس از مرگ را عرضه می کند و بشر را به ادامه حیات و نظم در امور تحریک می کند.

از این منظر برگسون دین را عکس العمل دفاعی طبیعت در مقابل تصور اجتناب ناپذیری مرگ می داند.^{۴۰} برگسون تعبیر «دین ابتدایی» را از جامعه شناسان دین اخذ کرده و معادلی که برای آن بکار برده همان دین ایستا می باشد غلبه بر مرگ را به عنوان عنصر مقوم دین ابتدایی قلمداد نموده است. برگسون مفاهیم رایج و مختلف در فرهنگ های متعدد را بعنوان شاهی بر این مدعا که عقل بشری در جهت بقای پس از مرگ اقدام به وضع مفاهیمی نموده است، دانسته که هر یک بعنوان اصل و منشأ حیات تلقی می شوند. برای مثال مفهوم «مانا» نزد پلی نزی ها، واکاندا^{۴۱} نزد قبایل سیوها^{۴۲} و اورندا^{۴۳} نزد قبایل ایروکوآها^{۴۴} و پان تانگ^{۴۵} نزد مالزی ها^{۴۶} در علم ادیان هر یک منشأ حیات شناخته می شوند.^{۴۷} از این منظر برگسون دین را «عکس العمل دفاعی طبیعت در مقابل تصور اجتناب ناپذیر مرگ» می داند^{۴۸} و معتقد است که سائق حیات همواره در پی آن است که مرگ را نادیده بگیرد اما هنگامیکه عقل تحت فشار این سائق سر برمی آورد فکر ناگزیر بودن و احتراز ناپذیری مرگ هم ظاهر می گردد. علاوه بر مرگ انسان با حوادث دیگری نیز مواجه است که عمده آنها پیش بینی ناپذیر هستند. انسان ابتدایی همواره رابطه ای علی و معلولی میان وقوع حوادث وضع می کند و در پی کشف علل آنهاست در پی درمان بیماری هاست آنچه که او را امیدوار می سازد وجود یک « علت عرفانی» از قبیل یک « روح اندیشه گر» یا « اراده یک جادوگر» می باشد.

در این میان او در پی تبیین این علت عرفانی است. او می داند که هر پدیده ای را دارای علتی است و لذا صدفه و اتفاق برای او معنا ندارد^{۴۹}

برگسون با دیدگاه تفسیری کسانیکه برای دین کارکردی اجتماعی قائل هستند و آن را منشأ شکل گیری جوامع بشری می دانستند مخالف است و بیان می کند که جامعه پذیری و عقل « دو ویژگی ذاتی انسان هستند که خاستگاهی زیست شناسانه

³⁹ -Ibid,p.108

⁴⁰ -Ibid,p.109

⁴¹ - Wakanda

⁴² -Sioux

⁴³ -orenda

⁴⁴ -Iroquoi

⁴⁵ -pantang

⁴⁶ -Malais

⁴⁷ -Ibid,p.112

⁴⁸ -Ibid, P.109

⁴⁹ -Ibid,P.123

دارند همان سان که اخلاق دارای جوهری زیست شناسانه بود^{۵۰} برگسون ضمن مقایسه ای که میان جوامع بشری و جوامع حشرات انجام داده اظهار می دارد که در جوامع حشرات طبیعت همواره به جمع می پردازد و غایت و غرض آن حفظ جمع است اما در جوامع بشری غایت و غرض توجه و پرداختن به فرد است. تمامی تلاش ها و اختراعات در جهت حفظ نوع از جانب افرادی صورت می گیرد که برخوردار از موهبت عقل و قوه ابتکار هستند.^{۵۱}

«بی تردید جوامع انسانی متمایز از جوامع حشراتند، زیرا در جامعه های انسانی چگونگی تکاپوهای فردی و هیأت اجتماع، نامعین و نامعلومند در طبیعت حشره، افعال پیشاپیش شکل می گیرند و در طبیعت انسان تنها وظائفند که از قبل شکل می یابند. در جامعه های انسانی وظیفه مسند نشین است این وظیفه در فرد سازمان می یابد و در جامعه نیز جامعه عمل می پوشد.

۵۲

برگسون اگرچه از مباحث دین شناختی جامعه شناسان و روانشناسان در بیان دین ایستا بهره برده است اما نمی توان او را در زمره فیلسوفان دین قرار داد. او از مفاهیم دین شناختی برای تبیین دین ایستا کمک می گیرد واز آنها به عنوان عناصر مقوم دین ایستا یاد کرده است و در تبیین های روان شناختی و جامعه شناختی از دین به مساله توتیم و تابو به صورت های مختلف اشاره نموده است.

برگسون معتقد است که پیدایش مفاهیم توتیم، تابو و اسطوره، جادو، ارواح اندیشه گر، ایزدان و... از روی صدفه و اتفاق نبوده است بلکه جملگی خصلتی طبیعی و زیست شناسانه دارد که در سیر تکاملی طبیعت از بطن دین برخاسته اند. برگسون ضمن پرداختن به این عناصر بیان می کند که این مفاهیم در دین پویا نیز ساری و جاری هستند با این تفاوت که در دین پویا حضور این عناصر موقتی و گذرا می باشد.^{۵۲} برگسون وجود این عناصر را عموماً ترکیبی لحاظ کرده است و بیان نموده است که ممکن است هیچگاه در خارج این عناصر به حالت خالص و بسیط پدید نیاید و همواره در حال ترکیب با عناصر دیگر باشند. از اینرو از آنها به عنوان «مواد و ماده ای که در اختیار وظیفه افسانه پردازی» قرار دارند یاد می کند. بعبارت دیگر، خود این عناصر در خدمت فعالیت افسانه پردازی به شکل های مختلف هویت پیدا می کنند. این نیست که ما یک هویت و ماهیت ثابت در همه دوره ها مثلاً برای جادو یا اسطوره بتوانیم در نظر بگیریم. بنابراین ماهیت و جوهره این عناصر تابع زمان و مکان تغییر می کند.

برگسون وجود تابو را ریشه در زندگی فردی و جمعی انسانها می داند و از آن بعنوان «نگهبان و حامی و حافظ نظم اجتماعی»، یاد می کند.^{۵۴} او دو ویژگی «مقدس» و «خطرناک» را بعنوان ویژگی های اصلی تابو دانسته است^{۵۵} به نظر برگسون تابوها از عقل فردی سرچشمه نمی گیرد از اینرو ممکن است که تابوها برای یک فرد و گروهی غیر عقلانی جلوه داده شوند ولی برای گروه دیگر همانها دارای منفعت و سود هستند. بنابراین برگسون قائل به تغییر صورت در ماهیت تابو در هر جامعه ای است و نمود آن را متفاوت می بیند. تابو برای برگسون نقش منع هایی را ایفا می کند که بصورت مقاومت در برابر برخی افعال فردی

⁵⁰ - Ibid,p.96

⁵¹ -Ibid,p.98

⁵² -Ibid,p.87

⁵³ -Ibid,p.110

⁵⁴ -Ibid,p.104

⁵⁵ -Ibid,p.105

جلوه گر می شوند. برگسون وجود تابوها را برای جامعه بشری لازم می داند و معتقد است که این تابوها باید متناسب با جامعه در حال حرکت باشند. وی برخلاف فروید معتقد است که هر جامعه ای هرچقدر هم که مدرن باشد برخوردار از تابو می باشد.

۲-۲-مساله جادو

یکی دیگر از عناصری که برگسون به همراه جامعه شناسان دین به عنوان عناصر مقوم دین ابتدایی از آن سخن گفته مسأله «جادو» است. کلمه جادو یک واژه پهلوی است و در معنای افسون، سحر، شعبده و در اصل معنای ساحر و افسونگر داشته است. جادو معادل (Magie) در زبان فرانسه و از ریشه لاتین (Magia) (اثر و نفوذ) آمده است. برخی از انسان شناسان معتقدند که جادو از یک سو به دین و از سوی دیگر به علم راه می برد. جیمز فریزر، انسان شناس اسکاتلندی، معتقد است که جادو، دین و علم به ترتیب در پی هم آمده اند. او با جمع آوری شواهد و نمونه هایی در یافت که آدمی با تقلید از طبیعت در پی سیطره بر موجودات و خود طبیعت برآمده است. ویلیام ریورز، انسان شناس انگلیسی، معتقد است که جادو و دین ابتدایی هر دو از احساس مبهم و حیرت آور و دهشت زا سرچشمه می گیرند که انسان بدوی با آن به جهان می نگرد.^{۵۶} با بررسی های صورت گرفته در کاوشهای باستان شناسان و آثار بجای مانده از آنها دو نوع جادو را می توان از هم متمایز ساخت: یکی جادوی تقلیدی^{۵۷} و دیگری جادوی لمسی^{۵۸}. جادوی تقلیدی مبتنی بر این عقیده است که از علت های مشابه معلول های مشابه پدید می آید. برای مثال انسان ابتدایی با انجام دادن مناسک خاصی می پنداشت که محصولش بارآوری بیشتری خواهد داشت. اما جادوی لمسی مبتنی بر این عقیده است که چیزهایی که روزی با آنها تماس داشته است منجر به علاقه عاطفی دائمی خواهد شد. مانند داشتن تکه ای از لباس کسی یا حتی ناخن و مو و هر چیز دیگری که از آن شخص از دنیا رفته در دست دارد موجب قدرت دارنده آن خواهد شد.^{۵۹}

برگسون با یک بینش درون دینی به سراغ جادو رفته و نسبت آن را با دین و علم مشخص نموده است.^{۶۰} جادو محصول عمل و اسطوره سازی است که محتوای آن ایجاد یک نیروی غیرمکانیکی طبیعی هم جهت با میل و رغبت انسانی است. آن یک مکانیسم کنترل نیروهای مرموز طبیعت است^{۶۱} برگسون به نمونه هایی از این نیروهای طبیعت اشاره می کند؛ از قبیل «مانا» ی پلانزی ها و «اورندا» ی ایروکوآها و «واکاندا» ی سیوها. این نیروها بطور پراکنده در سراسر طبیعت قرار دارند و به درجات و مراتب مختلف در اشیاء و امور مشارکت دارند. برگسون در بیان خاستگاه روان شناختی جادو به دو تن از صاحب نظران این حوزه یعنی هوبر (Hubert) و موس (Mauss) اشاره نموده که معتقدند ایمان به جادو از مفهوم اسطوره ای «مانا» جدانشدنی

^{۵۶} - میرچا الیاده، دین پژوهی، ص ۱۱۶

^{۵۷} - imitative magic

^{۵۸} - contagious magic

^{۵۹} - William C. Dampier, *A History of science and Its relations with philosophy & Religion*; Cambridge University Press, 1948, p.23

^{۶۰} - The Two Sources of Morality and Religion P.138

^{۶۱} - Ibid, P.139

نیست. به نظر ایشان ایمان مذکور از مفهوم مانا نشأت می گیرد. اما برگسون با دیدگاه آنها موافق نیست و بیان می کند که این رابطه کاملاً برعکس است به این معنا که مفهوم «مانا» زاده ایمان به جادو می باشد:^{۶۲}

« به عکس به نظر ما آدمی چون به جادو ایمان دارد و بدان عمل می کند در نتیجه امور و اشیاء را هم به ترتیب مورد بحث و تصور می نماید: یعنی چون جادویش موفق جلوه می کند وی درصدد تبیین و بیان و گزارش توفیق آن برمی آید»^{۶۳}

برگسون بیان می کند که در طبیعت ما با قوانین متعددی از جمله اینکه «کل از جزء بزرگتر است» و یا «هر چیزی در میدان مشابه خود عمل می کند و بر آن اثر می گذارد» و... مواجه هستیم. حال اگر بتوان در امور طبیعی حالت تمکینی را پیدا کرد که برخی از حوادث گزارشگر آن هستند و این حالت موافق با امیال انسانی ما گردند و آدمی بتواند بر آن نیروها تسلط یابد، در چنین حالتی فرد با استفاده از کلماتی نظیر «مانا» و «واکوندا» نیرو و شأن و اعتبار محیط بر این نیرو را بیان می کند و از آن بعنوان جادو یاد می کند. این کلمات چیزی را مشخص می سازند که موجب سرسپردن امور و اشیاء بر عملیات جادویی است. برگسون در تعریف این عملیات جادویی بیان می کند که:

« جادو در فطرت آدمیزاده است، آشکارگی میل و آرزویی است که دل سرشار و آکنده از آن است. اگر جادو ساختگی می نماید و به تداعی معانی های سطحی تقلیل می یابد، به این دلیل است که جادو را در حالتی ملاحظه می کنیم که ساخته و پرداخته می شود تا جادوگر را از نهادن جان خود در متن عملیات معاف دارند، اما نتیجه عملیات را بدون زحمت و خستگی بدست آورند»^{۶۴}

به نظر برگسون جادو همواره همراه با عمل است و تابع قوانینی است که فرد در ذهن خود خواهان دست یافتن به آنهاست. و خود جادو به دو عنصر تجزیه می شود: یکی از این دو عنصر میل به عمل در هر میدانی است به این معنا که قوانین جادو نشات یافته از قوانین طبیعت هستند و لذا می توان جادو را با علم مقایسه کرد و عنصر دوم اینکه «امور حامل چیزی هستند و یا آمادگی عمل چیزی را دارند که آن را قوه سیاله انسانی اش می خوانیم»^{۶۵} به این معنا که امور واجد نیروهایی هستند که انسان می تواند بر آنها تسلط یابد و در مقام خدمت به انسان یا مخالفت با او قرار گیرد. از این جهت می توان جادو را با دین مقایسه کرد.

۲-۲-۱- نسبت جادو با علم

آیا علم با جادو نسبتی دارد؟ بیانی که برگسون در این خصوص دارد این است که هر دو تا زمانیکه پای عمل به میان نیامده است هیچکاره اند. گذشتگان معتقد بودند که جادو مقدمات ورود علم را به صحنه فراهم می نماید، اما برگسون معتقد است که جادو اتفاقاً مانع مهمی برای علم محسوب می شود.^{۶۶}

⁶² -Ibid..

⁶³ -Ibid,P.140

⁶⁴ -Ibid,P.141

⁶⁵ -Ibid,P.143

⁶⁶ -Ibid,p.145

در پیوند و ارتباطی که جادو با علم دارد برگسون بیان می کند که با همه تفاوت هایی که میان علم و جادو وجود دارد اما « هر دو به یک اندازه طبیعی اند و همواره همزیستی دارند علم ما از علم اسلافلمان بی اندازه وسیعتر است، ولی همین اسلاف نیز جادوگری شان از غیر متمدن های امروزی کمتر بوده است. ما در باطن به همان صورت باقی مانده ایم»^{۶۷}

تنها وجه اشتراکی که برگسون میان علم و جادو وضع کرده است این است که هر دو تا زمانیکه پای عمل به میان نیامده است هیچکاه اند. به عبارت دیگر هر دو در عمل می توانند خود را نشان دهند و نتایج اخلاقی و معنوی از آنها صادر شود. اما هرگاه معرفت انسان توسعه یابد جادو مجبور به عقب نشینی است با اینکه گذشتگان معتقدند که جادو مقدمات ورود علم را به صحنه فراهم می نماید، اما برگسون معتقد است که جادو اتفاقاً مانع مهمی برای علم محسوب می شود^{۶۸}

علم همواره تمایل به جادو را وادار به عقب نشینی می نماید، اما این تمایل در وجود افراد قرار دارد و منتظر فرصتی است که بتواند ظاهر شود. به همین خاطر برگسون معتقد است که نباید از جانشینی عصر علم بر عصر جادو سخن گفت. چه بسا که جادو در آینده میدان دار شود زیرا اختراعات آن صرفاً تخیلی هستند و خرجی بر نمی دارند و لذا بارورتر از علم هستند. اما از آنجائیکه علم درصدد پیش بینی و عمل است و همواره به اندازه گیری و محاسبه می پردازد لذا مستلزم دو کوشش است یکی اینکه چند انسان توانا باشند تا تحقیق و پژوهش نمایند و دیگر اینکه همگان کوشش کنند تا پذیرا شوند و به همسازی و وفاق گرایش پیدا کنند. از این جهت جامعه ای را به نظر برگسون می توان متمدن خواند که در آن واحد، واجد ابتکارات و اطاعت مذکور باشد^{۶۹} جامعه غیر متمدن عمدتاً فاقد یکی از این دو شرط است هر چند که برگسون شرط دوم را مهمتر از شرط اول می داند^{۷۰} بنابراین جامعه پویا جامعه ای است که در آن بهایی به جادو داده نمی شود. زیرا جادو وارونه علم است و موقتاً اضطراب و دلهره های عقل آدمی را می تواند تسکین ببخشد و عمدتاً با جهل و نادانی افراد پایدار می ماند.

۲-۲-۲- نسبت جادو با دین ایستا

تلاش برای تفکیک دین و جادو یکی از موضوعات همیشگی نظریات قرن نوزدهمی دین بود. جادو غالباً شکل اولیه و ابتدایی عقیده و یا عمل دینی محسوب می شد. جادو اساساً پاسخی فردگرایانه به مشکلات و خطرات ترتیبات اجتماعی و بلاهای طبیعی در نظر گرفته می شد. جالب است که، به عنوان مثال، دورکهایم اظهار می دارد که «کلیسای جادو وجود ندارد... جادوگر مشتری دارد و نه کلیسا» همچنین مفهوم بُعد اجتماعی دین در برابر جادو قدم مهمی در توسعه یک دیدگاه واقعاً جامعه شناختی درباره عقیده و عمل دینی بود.

همانگونه که گفته شد برخی معتقدند که تفکیک میان جادو و دین در نزد ادیان ابتدایی امکان پذیر نیست و حتی در بیشتر موارد، آن را جزیی از مناسک مذهبی قبایل ابتدایی لحاظ می کردند. هرچند که برخی از دانشمندان سعی داشتند به طریقی میان دین و جادو تمایز قابل شوند، مانند برانیسلاو مالینوفسکی (B.Malinowski) که با هدف و معیاری کاملاً فایده گرایانه بین شعائر دینی ناشی از خشوع و حرمت محض و اعمال جادویی فرق می گذاشت و می گفت: «جادو یک فن عملی و

⁶⁷-Ibid,P.146

⁶⁸-Ibid,P.145

⁶⁹-Ibid,P.144

⁷⁰-Ibid.

درب‌گیرنده کنش‌هایی است که تنها بعنوان وسیله رسیدن به هدف‌های مشخص و مورد انتظار ساخته و پرداخته شده است و حال آنکه دین مجموعه‌ای از کنش‌های فی‌نفسه است که مقصود از آن نفس انجام گرفتن همین کنش‌هاست.^{۷۱}

مفیدترین طبقه بندی نظریات دین توسط ویلیام جی. گود (William J. Goode) (1951) در کتاب «دین در میان بدوی‌ها»^{۷۲} ارائه شد. ویلیام گود، یازده معیار را برای تمایز جنبه‌های جادویی از جنبه‌های مذهبی برمی‌شمارد:

۱. جادو حکم ابزار و وسیله را دارد و هدفش رسیدن به نوعی نتیجه نهایی ملموس و مادی است.

۲. شگردهای جادو با چشم بندی بیش تری همراه است.

۳. هدف‌های جادو مشخص و محدود است.

۴. جادو در جهت هدف‌های فردی است، نه گروهی.

۵. فنون جادویی را می‌توان جا به جا کرد اگر یک فن کارایی نداشته باشد.

۶. جادو از جنبه عاطفی اندکی برخوردار است.

۷. عمل جادو کم‌تر جنبه اجباری دارد.

۸. جادو به شرایط و زمان خاص بستگی ندارد.

۹. احتمال ضد اجتماعی بودن جادو بیش‌تر است.

۱۰. جادو به عنوان وسیله به کار برده می‌شود و فی‌نفسه یک هدف نیست.

۱۱. جادو بیش‌تر یک کار فردی است تا یک فعالیت گروهی.

نکته کلی‌تر دیگری که می‌توان درباره جادو گفت این است که مفهومی که ما از جادو داریم به سنت فرهنگی خاص ما تعلق دارد و فرهنگ‌های دیگر ممکن است در آن اشتراک نداشته باشند.^{۷۳}

به همین سان، نادل در بررسی‌اش از باورداشت‌ها و عملکردهای قوم نوپ در افریقای غربی یادآوری می‌شود که ممکن است در نگاه نخست، وسوسه شویم که بسیاری از داروها و عملکردهای درمانی این قوم را در مقوله جادو قرار دهیم، اما بسیاری از این اعمال از دیدگاه خود نوپ‌ها به هیچ روی خارق‌العاده یا جادویی انگاشته نمی‌شود.^{۷۴} پس دو معیار را می‌توان در مورد یک عملکرد جادویی به کار بست. برابر با یک معیار، این عمل بر حسب مقولات مشاهده‌گر جادویی تلقی می‌شود و بنابر معیار دیگر، بر حسب مقولات کنشگر همان عمل می‌تواند درست تجربی به نظر آید.

بنابراین، نادل چهار قضیه امکانی را مطرح می‌سازد:

الف- هم‌کنش‌گر و هم‌مشاهده‌گر عمل مورد نظر را فن تجربی و عادی می‌دانند.

^{۷۱} - همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ص ۴۹

^{۷۲} - Religion Among the Primitives

^{۷۳} همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ص ۵۲

^{۷۴} همان، ۵۴

ب- کنش گر عمل را معقول و تجربی، ولی مشاهده گر آن را غیرتجربی و نادرست به شمار آورد.

ج- کنش گر عمل را آشکارا اسرارآمیز می انگارد، اما مشاهده گر تصور می کند این عمل در واقع یک مبنای تجربی درست دارد.

د- کنش گر عمل را اسرارآمیز می انگارد، از دیدگاه مشاهده گر هم فاقد یک مبنای تجربی درست است.^{۷۵}

او می گوید: امکان چهارم را به سادگی و روشنی می توان «جادو» نامید.^{۷۶}

به اعتقاد جان بیٹی نیز جادو اساساً یک پدیده نمایشی است و جنبه وسیله ای تنها بعد سطحی و ظاهری آن را تشکیل می دهد. جادو بیش تر به هنر شباهت دارد تا علم و برای شناخت آن باید تحلیلی را به کار برد که متفاوت از تحلیل وسیله ای رفتار باشد.

جادو به تحلیلی بر حسب معنای رفتار نیاز دارد. بنابراین، برای بیٹی، معقول یا نامعقول بودن اعمال جادویی مطرح نیست، بلکه این ها ماهیتی نمادین دارد. پس راه شناخت آن کشف معنایی است که این نوع اعمال مجسم می سازد.

بطور کلی جادو نزد مردم شناسان غرب همان اعمال عجیب و غریبی است که اقوام ابتدایی برای دست یابی به اهدافی خاص انجام می دهند و بهترین شاخص های جادو ظاهراً شاخص های یازده گانه ویلیام گود می باشد.

اما این تعریف مردم شناسان از جادو تعریف عامی است که حتی بعضاً با مناسک دینی اشتباه گرفته می شود. از این رو، آنان بحث جادو را در ضمن بحث دین مطرح می کنند و حتی بعضی جادو را جزئی از دین می انگارند.

برگسون از دو منظر به این موضوع پرداخته است و بیان می کند که اگر از جنبه دین ایستا به جادو بنگریم جادو مشابه با دین خواهد بود؛ به همان معنا که دین عکس العمل دفاعی طبیعت در مقابل قدرت انحلال گر عقل بود، جادو نیز « بطور کلی نمایشگر احتیاط طبیعت در مقابل خطراتی است که موجود عاقل را تهدید می کند.»^{۷۷} اما از منظر دین پویا اگر به دین بپردازیم دین در مقابل جادو قرار می گیرد: « جادو اساساً خودخواه است و دین پذیرای بی غرضی و حتی خواهان این بی غرضی است. جادو می خواهد که رضایت طبیعت را به اجبار بدست آورد و دین رحمت و لطف و عنایت ایزد را با استغاثه می طلبد. جادو در محیطی نیمه فیزیکی و نیمه معنوی عمل می کند و جادوگر با یک شخص سروکار ندارد، بعکس دین تاثیر و کارایی عظیم خود را از شخصیت ایزد می گیرد»^{۷۸}

اما آنچه که در جوامع گذشته وجود داشته این بوده که دین و جادو با یکدیگر مراوده داشته و نکاتی از دین در جادو و عناصری از جادو در دین حضور داشته است. برای مثال وردخوانی، دعا و نیایش از جمله عناصر مشترکی است که در هر دو وجود داشته است.

^{۷۵}- همان، ص ۵۵

^{۷۶}- همان، ص ۵۹

^{۷۷} - The Two Sources of Morality and Religion, P.147

^{۷۸} -ibid, P.148

یکی دیگر از عناصر مقوم دین ایستا ارواح اندیشه گر می باشد. برگسون اعتقاد به ارواح اندیشه گر را ریشه در دیدگاه جانمندانگاران می داند. کسانی که تلاش می کردند که به امور بی جان جان بخشند. برگسون ارتباط وثیقی میان اعتقاد به ارواح اندیشه گر و جادو وضع کرده و بیان می کند که اعتقاد به ارواح اندیشه گر در واقع پاسخ مناسبی بوده است برای اینکه انسان بتواند بهتر زندگی کند و خود را در این جهان عظیم جای دهد. برگسون رابطه ای علی و معلولی میان ایزدان و ارواح اندیشه گر وضع نموده است و منشأ اعتقاد به ایزدان را همان ارواح اندیشه گر می داند. اعتقاد به « ارواح اندیشه گر » خصلت اساسی دین ایستا است. ذهن انسانی پیش از آنکه به مقام پرستش و تحسین ایزدان برسد باید واجد اعتقاد به ارواح اندیشه گر باشد. به نظر برگسون مایه بسیاری از ادیان چین و هند و ژاپن همین اعتقاد به ارواح اندیشه گر است. ارواح اندیشه گر کلیت های مبهمی هستند که در امور بی جان همچون چشمه ها، رودها، جنگل ها، کوه ها و... مسکن گزیده اند.^{۷۹}

ویژگی که این ارواح اندیشه گر دارند عموماً نفعی برای انسان به همراه دارند به همین خاطر انسان تلاش می کند تا به امور بی جان جان ببخشد. برگسون معتقد است که برای دست یافتن به دین پویا و توانمند به دین ایستا نیازمند هستیم. چرا که در دین ایستا ارواح اندیشه گر به محلی وابسته اند و در آنجا جلوه گری و عرض وجود می کنند. این ارواح اندیشه گر هر یک متولی یک بخش از نیازهای آدمی هستند و واسطه و میانجی خیرخواهی برای بشر هستند این ارواح به ایزدان نزدیک هستند و خاصه الوهیت را در خود دارند. و چون برای خیر آدمی وضع شده اند لذا مورد تحسین و نیایش هم قرار می گرفتند به همین خاطر برگسون معتقد است که در همه ادیان چنین ارواحی حاکمیت داشته است: « بدین ترتیب از راههای گوناگون ولی همگرا، ارواح به طرف یک شخصیت کامل راه می سپارند اما این ارواح اندیشه گر در صورت و شکل ابتدایی و اصلی خود پاسخگوی نیازی کاملاً طبیعی اند و بنابراین اگر در دل کلیه ادیان قدیمی ایمان بدین ارواح را باز یابیم نباید تعجب کنیم»^{۸۰}

برگسون ریشه اعتقاد به ارواح اندیشه گر را که ناشی از جادو می باشد در طرح این سوال و نظریه می داند که عالم آیا واقعاً برای بشر و بخاطر او ساخته و پرداخته شده است یا نه؟ انسان به عالم دو نوع نگاه می تواند داشته باشد. یکی اینکه آنرا بخاطر خودش بداند و دیگر آنکه آدمی خود را ذره ای « بسان خشخاشی بر روی دریای پر عظمت جهان»^{۸۱} ببیند از اینرو، برگسون با پذیرش این دیدگاه که انسان ذره ای بیش در این جهان نیست تصور مفاهیمی چون «مانا» و ایمان داشتن به عنایات و الطاف ارواح اندیشه گر را پاسخی می داند برای اینکه انسان بتواند بهتر زندگی کند و خود را در این جهان عظیم جای دهد.

برگسون بیان می کند هیچگونه قانونی بر تولد و نمو ایزدان حاکمیت ندارد و این طبقه بندی و شرح وظایفی که برای ایزدان در فرهنگ های مختلف وضع شده است مبتنی بر وظیفه و کارکرد افسانه پردازی است. برگسون همین قوه افسانه پردازی را مبدأ و منشأ دین می داند.^{۸۲} وجود این قوه افسانه پردازی را حاصل و نتیجه شرایط هستی نوع انسان می داند. همان ایجاب و الزام بنیادی که منجر به پیدایش قوه افسانه پردازی می گردد. برگسون این قوه را بعنوان یکی از حالات قوه متخیله انسان نمی داند و آن را قوه ای مستقل تلقی می کند^{۸۳} این قوه تا حدودی نزد همگان یافت می شود و نزد اطفال سخت پرشور و زنده

⁷⁹ -ibid,P.152

⁸⁰ -ibid,P.153

⁸¹ -ibid,P.151

⁸² -ibid,P.167

⁸³ -ibid,P.166

است. قوه ای است که انسان به هنگام تماشای تئاتر گریه می کند با بازیگران نمایش همدلی و هم‌رهی می کند چنین قوه ای نیاز به تبیین زیست شناسانه دارد تا روان شناسانه. برگسون معتقد است که این قوه افسانه پردازی در قلمروهای متعدد همچون رمان نویسی و درام سازی ساری و جاری است اما قلمرو واقعی این قوه همان دین است و در هیچ جای دیگری بهتر از دین نمی تواند مخترعات خود را به کرسی بنشاند؛ زیرا اولاً دین آنقدر قلمرویش وسیع هست که پیوستگی و انسجام در آن تقویت کننده پیوستگی و انسجام هر یک از افراد است، به این معنا که ایمان فردی به راحتی به یک ایمان جمعی تبدیل می شود و خود را در حوزه های هنری مختلفی چون شعر، موسیقی، مجسمه سازی و... نشان می دهد و دیگر آنکه نخستین موضوع و هدف قوه افسانه پردازی که فطری فرد است استوار سازی جامعه است. در اینجا فرد و جامعه متقابلاً متضمن یکدیگرند. افراد با گرد هم آمدن خود جامعه را می سازند و جامعه نیز یکی از جنبه های مربوط به فرد را تعیین می بخشد و تحدید می نماید.^{۸۴}

در چنین رابطه ای ایمان و اعتقاد فردی در مورد دین از تضمینی برخوردار می شود که جامعه به وی اعطا می نماید به همین جهت قوه افسانه پردازی در قلمرو دینی نمود بیشتری پیدا می کند. این قوه افسانه پردازی عنصر اساسی دین ایستا تلقی می شود.

مهمترین وظیفه دین ایستمند تدوین و تنظیم قواعدی است که بتواند قوه اندیشه آدمی را بکار اندازد و بواسطه طبیعت اجتماعی که بشر از آن برخوردار است اموری را در جهت نفع دیگران فراهم آورد. برگسون حفظ حیات اجتماعی را یکی از مهمترین وظایف دینی مطلوب طبیعت معرفی نموده است و می گوید:

« دین ایستمند عکس العمل دفاعی طبیعت، در برابر چیزی است که به هنگام عمل عقل جامعه تحقق می پوشد و ممکن است فرد را فرسوده سازد و یا جامعه را به تباهی بکشانند.»^{۸۵}

همچنین برگسون هدف اصلی دین ایستا را حفظ و محکم تر کردن پیوند میان تکالیف اجتماعی خاص می داند که اعضای یک جامعه را با هم نگه داشته است و معتقد است که اخلاق و دین هیچگونه مناسبتی با یکدیگر ندارند.^{۸۶} و زمانیکه دین از حالت طبیعی خود یعنی ایستا خارج شود تکالیف اجتماعی عام و خاص را با هم و در آن واحد و یکجا به انجام می رساند و این همان دین پوینده می باشد. بنابراین اگر با نگاه برون دینی با دیدی کل نگر به دین نگاه کنیم به تعداد اشکال خرافات دین ایستمند وجود دارد و کلیه عناصری که در دین ایستمند وجود دارند و بعنوان مقاومتی علیه مقاومت ها وضع شده اند، جملگی بصورت امری بسیط و ساده در می آیند و قابل توجیه و پذیرش هستند. اما اگر با نگاه درون دینی و با دیدی جزئی نگر به آن بپردازیم دین ایستمند را دینی پیچیده و پر از آشوب ملاحظه می کنیم..

دین ایستا از این جهت مشخصات ذیل را دارا می باشد:

آن برای اعضای یک گروه مشترک است

⁸⁴ -ibid,P.168

⁸⁵ -ibid,P.175

⁸⁶ -ibid,P.176

آنها را با یکدیگر در مراسم مذهبی و جشن ها آشنا می کند

آن گروهها را از یکدیگر تشخیص و متمایز می سازد.

آن موفقیت مشارکت عمومی را تضمین می کند.

آن تعهدی در مقابل خطرات عمومی است.^{۸۷}

۳-۱- دین پویا و عرفان

برگسون در فصل سوم کتاب به ماهیت عرفان و رابطه آن با دین پویا پرداخته و بیان می کند آنچه را که ما به عنوان دین پویا و توانمند می خوانیم چیزی جز عرفان مسیحی نمی باشد. هدف اصلی عرفان تعالی بخشیدن به حیات انسان است و این هدف جز به کمک عقل حاصل نمی شود:

« تعالی جستن به یاری عقل و کمک انحصاری عقل، نمی تواند صورت پذیرد. عقل بیشتر در جهت معکوس گام برمی دارد و مقصد و مقصودی مخصوص دارد... عقل تنها قادر به درک امکانات است، اما نمی تواند با واقعیت تماس بگیرد.»^{۸۸}

از یک سو طبیعت منشاء دین ایستاست. تکامل تدریجی طبیعت عقلانیت را ایجاد می کند، اما عقلانیت عدم تعادل فردی را به همراه دارد. این عدم تعادل یکسری نیازهای طبیعی را ایجاد می کند که وابسته به همان عمل اسطوره سازی است تا فرد از طریق آن به یک تعادل دست پیدا کند. از سوی دیگر، نوع خاصی از حالت روانشناسی وجود دارد که غیرعادی است و این همان عرفان است که منشاء دین پویاست. تجربه عرفانی عدم تعادل را به همراه دارد و دست یافتن به یک حالت تعادل از طریق همین تجربه عرفانی منشاء دین پویا است. این تعادل متعالی همراه با عمل است. برگسون معتقد است که راه رسیدن به دین پویانده گذر از دین ایستا و اشکال متعدد آن می باشد و بیان می کند که نوع انسان در هر یک از مراحل تطوری خویش با کمک عقل با هر یک از عناصر مقوم دین ایستا مواجه است تا بتواند به یک مرحله عقلانی دست پیدا کند که در آن دین بطور خالص و نهایی حاصل شود. این دین خالص همان دین پویانده و توانمند است که مافوق عقل نیز می باشد.^{۸۹} برگسون قائل است که هم دین ایستا و هم دین پویا در دو سرحد نهایی خویش منحصرأ دین های اساسی و خالص اند.^{۹۰} اما نباید این نکته را نادیده گرفت که مولفه های دین ایستا همچون جادو، ارواح اندیشه گر، اساطیر و... در متن دین پویانده و توانمند زنده و باقی می ماند. آنچه که در این انتقال از دین ایستا به دین پویانده مورد توجه و اهمیت قرار دارد این است که نحوه انتقال از ارواح اندیشه گر به جایگاه ایزدان چگونه است؟ برگسون این انتقال را بطور نامحسوس می داند و معتقد است که ایزدان چون نمونه های کامل هستند و اعتقاد داشتن به ارواح اندیشه گر انسان را به این ایزدان نزدیکتر می کند نوعی چند خدایی شکل می گیرد. برگسون نگاه ابزاری انسانها به ایزدان را مورد نقد قرار داده و اعتقاد به وجود آنها را منشأ پیدایش نظریه چندخدایی

⁸⁷ - Valente Moulard - Leonad, *Bergson-Deleuz encounters*, p.18

⁸⁸ - The Two Sources of Morality and Religion, P.180

⁸⁹ -ibid, P.158

⁹⁰ -ibid.

دانسته است. این گرایش به چندخدایی همراه با نوعی الوهیت است که با صفت تغییر پذیری همراه هستند. به این معنا که ایزدان حتی تغییر پذیرند و با صفات جدیدی که از راه جذب ایزدان مختلف بدست می آورند خود را غنی تر می سازند.^{۹۱}

برگسون تلاش می کند تا مفاهیم جنجالی خود را بکار برد برای پیشرفت های فرهنگی که تا اندازه ای نیز مساله ساز می باشد. بعنوان مثال، برگسون این فرضیه را بیان می کند که در زمان های بسیار قدیم انسان ها خود بخود تمایل داشتند تا نیروهای طبیعی نیرومند را شکل انسانی به آن ها دهند. بعنوان مثال در مورد سیل، طوفان، زلزله ها و غیره، بعنوان راهی تا احساس کنند که جهان غیرشخصی و هوس باز نمی باشد (خیلی شبیه به بچه ای که وقتی کسی او را عصبانی می کند بجای اینکه با کسی که او را عصبانی می کند برخورد کند به میز یا صندلی محکم می کوبد). با توجه به دیدگاه برگسون و یافته های هایش می توان گفت این مطالب تا حدودی توسعه ابتدایی و شخصی از نیروهای طبیعی می باشد که حتی در دوره های بعدی این ایده در آیین مختلف در مورد خدایان مختلف صورت گرفته است که در آن ها خدایان این نیروهای غیر شخصی نام برده شده همانند سیل و طوفان و ... را در دست داشته و کنترل می کنند. برگسون بحث می کند که در طی دوران، خدایان در فرهنگ های باستان به شخصیت های پیچیده تری تبدیل شدند، سپس، به طور تدریجی، همانطور که تمدن های بشری پیشرفت نمود، این خدایان مجزا با هم ترکیب شده و به شکل یک خدا و در یک کلام یکتاپرستی مبدل شدند. او بیان می کند که این فرایند از توسعه آیین ها ادامه یافت تا روزی که عناصر مذهبی از نیروهای بیرونی و نمود خارجی به نمود داخلی تغییر پیدا می کند و بجای ماهیت ساکن و ایستایی دارای ماهیتی پویا می شوند. برگسون تاکید می کند که این انتقال از یک مذهب اجتماعی ایستا به یک حالت دینامیکی، یک لحظه ی حیاتی در تاریخ بود. برگسون با اشاره به ایزدان متعدد در تمدن های مصر و بابل و یونان این موضوع را تبیین می کند. برای مثال در مصر، ایزد آفتاب یعنی «را» (Ra(or)Re) که در ابتدا معبود اعلی است و الوهیت های دیگر را به خود جذب می کند و آنها را هم رنگ خویش می سازد و یا بدانها پیوند می خورد و با ایزد مهم تبس (Thebes) یعنی عامون (Amon) در می آمیزد و ایزد عامون را ساخته می شود. مردوخ ایزد بابل، شیوه های رفتار بعل (Bel) ایزد بزرگ نیپور (Nippour) را به خود مخصوص می سازد، ... هیچ یک از این تطورها غنی تر از تطور ایزد حاکم یونان، یعنی زئوس (Zeus) نیست. این ایزد بی شک در آغاز ماجرا در قلعه کوهها مورد پرستش است و ابر و باران و رعد را در اختیار دارد، و سپس به اصطلاح به وظیفه مربوط به امور جوی خود، امتیازات و اختیارات اجتماعی را که مرتباً پیچیده تر می شوند می افزاید و سرانجام بصورت ایزدی در می آید که بر تمامی گروهها، از خانواده تا دولت ریاست می کند» (P.160). برگسون معتقد است که این زئوس صفات متعددی را نیز دارد که از جمله می توان به گزینوس (Xenios) که مراقب بر تکالیف مهمان نوازی، هورکیوس (Horkios) حاضر و ناظر در تشریفات سوگند، هیکه زیوس (Hikesios) حامی نمازگزاران خاضع و ژنتلیوس (Genethlios) مدعو در تشریفات ازدواج اشاره نمود.

برگسون همچنین اشاره می کند که این تحول و تطور آهسته و طبیعی صورت می گیرد و دائماً پرستش ایزدان در کار است حتی ایزدان می توانند به میل آدمیزادگان و بر طبق اوضاع و احوال زاده شوند، تبدیل پذیرند و بمیرند^{۹۲} برگسون نقش زیادی به آدمیزادگان در شکل گیری و تکوین ایزدان قائل است و معتقد است از آنجائیکه انسانها ایزدان را به منظور بهره برداری به

⁹¹ -ibid, P.160

⁹² -ibid, P.161

کرسی می نشانند طبیعی است که نوعی تقسیم کار برای آنان قائل شوند. نمونه این تقسیم کار را می توان در میان ایزدان دین رومی یافت: «در این دین ساتورن (Saturne) ایزد بذرافشانی، فلور (flore) ایزد شکوفه درختان میوه و پومون (Pomone) ایزد رسیدن میوه هاست، ژانوس (janus) محافظ دروازه ها و وستا (Vesta) نگهبان کانون خانواده هاست».^{۹۳}

شبهه به همین بحث دورکیم از تقسیم کار در جوامع سخن گفته که در آنها چند خدایی جای خود را به یک خدایی می دهد. دورکیم در کتاب «درباره ی تقسیم کار اجتماعی» مهمترین عامل انسجام جامعه جدید را «تقسیم کار» می داند.^{۹۴} و در پاسخ به علت قوام بخش انسجام جامعه ی مبتنی بر تقسیم کار، به این نتیجه می رسد که «لازمه انسجام ارگانیک، فردگرایی اخلاقی است».^{۹۵} در نزد دورکیم این اخلاق «به موضوع نوعی مذهب و اعتقاد مذهبی تبدیل می شود» که از آن به عنوان «کیش فرد» یاد می کند. وی در اثر برجسته خویش، معتقد است که در جامعه مبتنی بر همبستگی ارگانیکی هر چند وجدان جمعی به طور کامل از بین نرفته است؛ اما جامعه در مسیر تحول خویش کیش فرد را در مقابل وجدان جمعی، و به عنوان روح حاکم بر تقسیم کار طرح می کند. دورکیم می نویسد: «ما اکنون برای ستایش از حیثیت و مقام شخص، کیشی داریم که مانند هر کیش دیگر نهادهای روبنایی خویش را دارد. پس، کیش فردی، به اصطلاح، دیگر یک ایمان مشترک است». وی ادامه می دهد: «کیش جدید اگرچه به عنوان کیشی عام در جامعه، امری مشترک است اما موضوع آن اساساً فردی است. گرچه همه اراده ها را به سوی هدفی واحد بر می گرداند، اما این هدف امری اجتماعی نیست. پس ایمان جدید وضعیتی کاملاً استثنایی در وجدان جمعی دارد. گرچه همه نیرومندی اش را از جامعه می گیرد، ولی ما را به جامعه نمی پیوندد؛ ما را به خودمان بر می گرداند».^{۹۶}

برگسون از اینکه در دین رومی کلیه وظایف متعدد و مرتبط با هم را به یک ایزد محول می گرداند نتیجه می گیرد که هر یک از آنان یک «الهه ای هستند که تا حدودی از استقلال برخوردارند و در میان آنان درجات و مراتب مختلف وجود دارد. این اختلاف مراتب مبتنی بر این فرض است که ایزدان به تقسیم و اداره جهان می پردازند. چنین بینشی نسبت به ایزدان در میان یونانیان، هندوها و بابلی ها نیز وجود دارد».^{۹۷}

برگسون بیان می کند که تعالی یافتن انسان از طریق دین ایستمند حاصل نمی شود. زیرا دین ایستمند انسان را به حفظ حیات و در نتیجه به پیوند میان فرد و جامعه سوق می دهد.

انسان در طیران حیاتی تمایل دارد به اصل محرک و فعال حیات وابستگی نشان دهد و حتی حاضر است جان خویش را برای رسیدن به آن تقدیم جامعه کند. اما لازمه این وابستگی قطع علاقه و گسستن از اشیاء بطور خاص می باشد.^{۹۸} برگسون از

⁹³ -ibid,P.161-162

⁹⁴ - دورکیم، درباره ی تقسیم کار اجتماعی، ص ۱۷۱

⁹⁵ - گیدنز، آنتونی (۱۳۶۳)، دورکیم، ترجمه: یوسف اباذری، شرکت سهامی انتشار، تهران، ص ۹۰

⁹⁶ - همان، ص ۱۵۴

⁹⁷ - The Two Sources of Morality and Religion ,P.162-163

⁹⁸ -ibid,P.181

چنین گسستن و پیوستنی تعبیر به دین می کند و آنرا از عرفان متمایز می سازد. زیرا در عرفان برگسون معتقد است که اولاً کوشش های عرفانی در جهت تعالی جستن و آرامش خاطر و صفای باطن را تدارک دیدن می باشد و ثانیاً عرفان محض ماهیتی نادر و گوهری کمیاب است و غالباً در حالت رقت و رنگ پریدگی لحاظ می شود.^{۹۹}

برگسون معتقد است که عرفان واقعی نادر است و چون عارفان در پی دست یافتن و واصل شدن به نقطه ای هستند که عملاً بدان دست نمی یابند همواره تلاش های آنها در جهت رفع موانع طبیعی است. آنچه که عارف را به دنبال خود می کشد همان جذبه ای است که خداوند آن را برای عارف نمایان می سازد. با اینکه دین پوینده نیز چنین خاصیتی دارد اما برگسون ابا دارد از اینکه برای این دو طریق وصل شدن یک نام و عنوان بگذارد. به نظر برگسون تقابلی که میان دین ایستمند و دین پوینده وجود دارد تقابلی خفیف است و قرار نیست که دین پوینده جانشین دین ایستا گردد بلکه تلاش دارد تا در دل آن جای گیرد.^{۱۰۰} بنابراین در عین حال که این دو دین در مقابل یکدیگر قرار دارند اما به نوعی با یکدیگر در هم می آمیزند و معیار تشخیص و تمایز آنها همان عناصری است که در هر یک بکار رفته است.

۳-۲-۱- نقش اسرار در عرفان یونانی

برگسون ویژگی عرفان را برخورداری از اسرار می داند و معتقد است که عرفان سرزمین های مختلف ریشه در اسرار بت پرستی دارد. اسرار در هر دینی به ستایش و تثبیت جایگاه ایزدان دین می پردازد. کار اسرار فقط تقویت روحیه دینی در نزد آشنایان به آن دین می باشد.^{۱۰۱} برگسون با اشاره به عرفان یونانی معتقد است که این عرفان واجد اسرار مهمی است که به کمک آنها توانسته جاودان باقی بماند. از جمله این اسرار می توان به دمه تر (Demeter) ایزد اسرار الثوسی (منسوب به الثوسیس (Eleusis) دیونیوس (Dionysos) ایزد و اسرار اورفه ای (منسوب به اورفئوس (Orpheus) اشاره کرد. این اسرار خود برگرفته از اسرار مصری ایزیس (Isis) و اوزیریس (Osiris) هستند که در شکل گیری و تطور عرفان یونانی نقش بسزایی داشته اند. برگسون از این بحث نتیجه می گیرد که آنچه که موجب توسعه و بسط فلسفه یونان شده نیرویی مافوق عقل بوده است: « بنابراین می توانیم نتیجه بگیریم نیرویی مافوق عقل باعث بسط و توسعه عقلانی این فلسفه است و باز همین نیرو راهنمای بسط و توسعه مذکور فراسوی مرز عقل می باشد»^{۱۰۲}

برگسون توسعه عرفان یونانی را مرحله به مرحله و تدریجی لحاظ کرده است و سرانجام آنرا در عرفان اسکندرانی دیده است آنچه که او در مورد عرفان می گوید عبارت است از: « تماس و در نتیجه، تقارن و همراهی جزئی با کوشش آفریننده ای است که توسط حیات نمایان می شود. این کوشش چنانچه خود الله یا خداوند نباشد از اوست. عارف بزرگ از حدودی که مادیت نوع، برای این نوع معین می سازد گذر می کند و عمل الهی و خدایی را دنبال می نماید.»^{۱۰۳}

⁹⁹ -ibid.

¹⁰⁰ -ibid,P.184

¹⁰¹ -ibid,P.185

¹⁰² -ibid,P.187

¹⁰³ -ibid,P.188

برگسون معتقد است با اینکه عرفان یونانی در فلوطین به اوج خود می‌رسد اما فلوطین به خردگرایی یونانی وفادار می‌ماند و آنرا در این جمله که «عمل تضعیف‌قوای تامل است» خلاصه می‌کند و خردگرایی یونانی را با حالتی عرفانی در هم می‌آمیزد از اینرو عرفان یونانی عرفانی ناب تلقی نمی‌شود.^{۱۰۴}

۳-۲-۲- عرفان شرقی

برگسون سراغ عرفانی شرقی می‌رود. در عرفان شرقی دین و فلسفه متقابل همدیگر قرار می‌گیرند در هند مردمان به دینی شبیه به دین یونان قدیم عمل می‌کنند آنان به ایزدان و ارواح اندیشه‌گر معتقدند. قربانی کردن واجد اهمیت ویژه‌ای است مناسک و تشریفات آنها در قالب کیش‌های برهمنی، جین و مذهب بودا پابرجا می‌ماند. در مذهب بودا ایزدان همچون آدمیان از یک نوع تلقی می‌شوند و هر دو تابع یک تقدیر هستند. در آیین بودا «سوما» (soma) و یوگا (yoga) حالاتی هستند که اگر چه عرفانی نیستند اما مقدمه‌ای برای حالات عرفانی محسوب می‌شوند^{۱۰۵} و جه اشتراکی که مذاهب برهمنی و بودایی و جین دارند این است که جملگی تنها به اعتبار درجات و مراتب مختلف توجه به عقلانیت با یکدیگر فرق دارند و هر سه فرمان‌گریختن و رها شدن از حیاتی که تحملش سخت و طاقت‌فرساست سر می‌دهند در این میان تنها مذهب بودا به نظر برگسون از جهتی عرفانی‌تر است زیرا در مسائل و عقاید مربوط به آن آنچه که هست بیشتر تجربه‌هایی شبیه به خلسه است تا عقاید نظری و همچنین جان می‌تواند در همراهی با طیران خلاق خود را به تعالی متمایل سازد هر چند که به همه کمالات نتواند دست پیدا کند. با این وجود برگسون معتقد است که مذهب بودا یک عرفان کامل نیست^{۱۰۶} زیرا اولاً در این مذهب اگر چه محبت و احسان را توصیه می‌کند ولی فاقد حرارت و شور لازم و بایسته است. «عرفان کامل عمل و خلق و عشق است.»^{۱۰۷} ثانیاً مذهب بودا «ایثار کامل و اسرارآمیز» را نادیده می‌گیرد و ثالثاً مذهب بودا به تاثیر و فاعلیت عمل انسانی ایمان ندارد و بدان اعتماد نمی‌ورزد. و حال آنکه به نظر برگسون تنها همین اعتماد و اطمینان است که می‌تواند عارف را توانا سازد و هر اراده‌ای را به کرسی نشاند.

۳-۲-۳- عرفان ناب

برگسون تاثیر عرفان مسیحیت بر هند را سطحی ولی کافی می‌داند و معتقد است اگر چه در هند نامهایی چون راماکریشنا (Ramakrishna) و «ویوه کاناندا» (Vivekanada) ظهور کرده‌اند اما اینها کاملاً تحت تاثیر مسیحیت و بعد از ظهور عرفان مسیحی بوجود آمده‌اند. به همین خاطر نه در یونان و نه در هند قدیم عرفان کامل وجود ندارد. (P.194) برگسون عرفان عرفای بزرگ مسیحی را عرفان کامل می‌داند^{۱۰۸} و معتقد است که مسیحیت بر تمامی تمدن غربی نفوذ دارد و حتی صنعتی شدن غرب را نیز بطور غیر مستقیم ناشی از همین عرفان می‌داند.^{۱۰۹}

¹⁰⁴ -The Two Sources of Morality and Religion, P.189

¹⁰⁵ -ibid, P.190

¹⁰⁶ -ibid, P.192

¹⁰⁷ -ibid.

¹⁰⁸ -ibid, P.194

برگسون برای تحلیل این عرفان کامل ابتدا به نمونه های تاریخی عارفان بزرگی چون سنت پل (Saint paul)، سنت ترز (Sainte Therese) سنت کاترین دوسین (sainte Catherine) ژان دارک (Jeanne Darc) و... اشاره نموده و از افکار عرفانی که اولین اندر هیل^{۱۱۰} در کتاب خودش بنام عرفان آورده است کمک می گیرد. برگسون بیان می کند که حالات عرفانی غیر از حالات بیمارگونه ای است که بیماران روانی به آن دچار هستند فردی که دچار جنون باشد ممکن است خود را امپراطور فرض کند. عارفان نیز دچار خلسه و ربایش و مشاهده و شیفتگی غیرعادی می شوند. اما اینها را نباید یکی تلقی کرد. حالات عرفانی در پی یک هدف و مقصد نهایی هستند و آن مقام یکی ساختن و ممانعت و عینیت اراده بشری و اراده الهی است. در حالات عرفانی آنچه که مایه حرکت عارف است و جان او را به تعالی سوق می دهد جریان و جذبه ای است که از جانب معبود صورت می گیرد. جان این نیروی جنبشی و حرکت دهنده خویش را مشاهده نمی کند اما حضور غیر قابل وصف و تعریف او را احساس می کند و بهجت و شادی عظیمی او را فرا می گیرد. در این جریان خلسه وار عارف مجذوب می گردد و میان او و معبود دیگر سرورازی در کار نیست.

همه دشواری ها از میان می روند و تیرگی ها و ظلمات از میان می روند و اشراق تابنده می گردد چنین حالتی در وهله اول کوتاه و محدود است اما این اتحاد می تواند در صورت جامعیت تمامیت قطعی گردد و فقط در این حالت است که میان اندیشه فاصله ای نمی ماند.^{۱۱۱} برگسون بیان می کند در این اتحاد نوعی اضطراب و دلهره برای جان حاصل می شود و همین حالت جوش و خروش و غوغایی که در عین آرامش و خموشی وجود دارد را خصیصه عرفان کامل می نامد.^{۱۱۲} بنابراین در حالت عرفان کامل طیران حیاتی درصدد فراتر رفتن است و عارف متوجه دیدار و بینش وجه الهی است.

جان در حالت خلسه گرفتار شب تاریکی است و بیم غرق شدن بواسطه موج و گرفتار شدن در گرداب ها حالتی گیج کننده به او دست داده است و او بهجتی بی حد و مرز می یابد و خداوند را در همه حالات حاضر و ناظر احساس می کند و ایمان دارد که خدا را در مشاهدات رمزی خویش ادراک می نماید. چنین عارفی گرفتار کبر و غرور نمی شود و خضوع و فروتنی اش بیشتر می شود تا آنجا که خود را ذوب در او می یابد و میان خود و او انفاک و جدایی لحاظ نمی کند. چنین عارفی در دریای فراوانی و سرشاری حیات غرقه است و در مقام احساس نیاز به تعلیم مردمان می کند:

« این عارفان بسان خورشید جهان افروز که نور خود را در همه جا منتشر می سازد، از نشر حقیقت امتناع ندارند اما فقط با گفتار و زبان به تبلیغ و انتشار این حقیقت نمی پردازند ... این عارفان از خلال خداوند و توسط خداوند تمامی بشریت را با عشق الهی دوست می دارند»^{۱۱۳}

¹⁰⁹ -ibid,P.193

¹¹⁰ -Evelyn underhill: *Mysticism*, London, 1911,et the mystic way, London,1913

¹¹¹ - The Two Sources of Morality and Religion,P.196-197

¹¹² -ibid,P.197

¹¹³ -ibid,P.199

برگسون معتقد است که اگر چه فیلسوفان جوهر معقول را تنها چیزی می دانند که در میان ابناء بشر به یکسان توزیع شده است اما عارفان معتقدند که «عشق به خداوند» آن یگانه اصلی است که در همگان به ودیعت نهاده شده است. فیلسوفان گمان می کنند که دوست داشتن بشریت به تبع دوست داشتن خانواده و میهن از روی طبع صورت می گیرد. و یا اینکه از راه عقل می توان به آن رسید اما برگسون می گوید عارفان معتقدند عشق به بشریت از امر محسوس یا از امر معقول نشات نمی گیرد. ماهیت و جوهره این عشق مابعدالطبیعی است: «این چنین عشقی ریشه حساسیت و عقل و هم ریشه بقیه امور و اشیاء است. این عشق با عشقی که خداوند به آثار خود دارد همدوش و قرین است ... ماهیت و جوهره این عشق بیشتر از آنکه اخلاقی باشد، مابعدالطبیعی است. این عشق بر سر آن است که با یاری خداوند آفرینش نوع انسان را به مرحله کمال برساند.»^{۱۱۴}

برگسون خط سیر این عشق را خط سیر طیران حیاتی می داند و این عشق را در آدمیزادگان ممتازی می داند که می توانند نوع خود را خلاق سازند. این طیران عشق مشوق عارفان است تا بشریت را به پیشگاه خداوند برکشند و به مرحله کمالی خلق الهی واصل گردند. اما در نظر ایشان چنین طیرانی جز با استعانت خداوند به سرانجام نمی تواند رسید.^{۱۱۵}

۴-۳-۳ نسبت میان دین و عرفان

برگسون در رابطه میان دین و عرفان بیان می کند که عرفان دارای یک محتوای اصیل و بدیع است که مستقیماً از سرچشمه دین بدست می آید و مستقل از تعالیم الهیات و کلیساست. اما معتقد است که تنها تجربه عرفانی می تواند راهبر ما به نظریه طیران حیاتی باشد.^{۱۱۶} برگسون مخاطب عارفان را دیندارانی می داند که برخوردار از جنبه عقلانی هستند و تعلیمات دینی آنان را از سنخ مسائل عقلانی می داند که قابل دسترسی برای همگان خواهند بود.^{۱۱۷}

برگسون معتقد است که مسیحیت و عرفان بطرزی نامتناهی بر یکدیگر اثر می گذارند و یکدیگر را مشروط می نمایند. از اینرو معتقد است که الهیات عارف با الهیات متألهان مطابقت دارد.^{۱۱۸} هم عرفان عارف از دین بهره مند می شوند و هم دین از عرفان عارف غنا می یابد. مساله عارف دگرگونی بشریت از ریشه و پایه است. و هدف دیندار در پایان کار وجود یافتن بشریتی ربانی و الهی است. دین مسیحیت هم از طرف فیلسوفان یونان نکات بسیاری را دارد و هم از دین قدیم (دین ایستا) بسیاری از مناسک و تشریفات را در خود دارد آنچه که ماهیت و اساس دین جدید را شکل می دهد نشر و انتشار عرفان است به همین جهت عارفان بزرگ و اصیل باید خود را مقلد مسیح اناجیل بدانند.^{۱۱۹}

¹¹⁴ -ibid, P.200

¹¹⁵ -ibid, P.202

¹¹⁶ -ibid, P.215

¹¹⁷ -ibid, p.203

¹¹⁸ -ibid, p.205

¹¹⁹ -ibid.

برگسون در مقام مقایسه مسیح را ادامه دهنده راه انبیاء بنی اسرائیل می داند و مسیحیت را تبدلی عمیق از یهودیت می داند که قادر است جهانی باشد و جانشین دین یهودیت شود که دینی صرفاً ملی است.^{۱۲۰} دلیل او این است که عرفان یهودیت فاقد طیران حیاتی است و نمی تواند به تامل محض منتهی گردد. او می گوید: «یهوه» یک قاضی کاملاً سختگیر است. میان بنی اسرائیل و خداوندشان نیز به اندازه کافی صمیمیت وجود ندارد، و در نتیجه یهودیت عرفانی نمی باشد که ما به دنبال آن هستیم.^{۱۲۱}

۴-۱- جایگاه مفهوم خدا در فلسفه دین برگسون

برگسون خط سیر عرفان مسیحی را در معرفی و شناخت وجود خداوند قرار می دهد و بیان می کند که دین اعم از آنکه ایستمند باشد یا پوینده همواره قبل از هر چیزی در قید و بند وجودی است که می تواند با ما رابطه برقرار کند. خدای ادیان با خدای فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو تفاوت دارد. خدای عارفان دست یافتنی است و عارفان بسیاری هم هستند که می توانند طی طریق کنند و جانهای دیگر را نیز به همراه خود بکشانند. اما خدای افلاطون و ارسطو و بطور کلی خدای فیلسوفان خدایی است که در معرض انواع تغییرها قرار دارد و شناخت های متفاوتی از آن ارائه می گردد. در افلاطون مثال اعلی غیر از خداوند است و «دمیورژ» (Demiurge) که سازمان بخش عالم ولی متمایز از مثال خیر است تنها واجد یک بخش از هستی است و ارسطو نیز که محرک لا یتحرک را مطرح می کند و از اسطوره ها صرفنظر می کند عقلی را با الهییت مربوط می سازد که به زحمت می توان آنرا یک وجود عاقل دانست.^{۱۲۲}

همچنین «خداوند ارسطو خداوندی است که با قبول بعضی از دخل و تصرفات و تغییرات مورد قبول قسمت اعظم جانشینان وی قرار می گیرد.»^{۱۲۳} برگسون تاکید می کند که مابعدالطبیعه عموماً در قید و بند خدای ارسطویی است اما دین اعم از ایستمند یا پوینده، خداوندی را عرضه آگاهی فیلسوف و فلسفه می نماید که حاصل تفکر و دریافت مسائلی دیگر است.^{۱۲۴}

خدای برگسون خدای حق است. خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب است. خدای زندگان است نه خدای مردگان؛ زیرا ذات او حی است. اودیمومت است و دیمومت حیات است.^{۱۲۵} برگسون تمامی براهین سنتی - برهان نظم، برهان محرک اول ارسطو و برهان علل غایی را برای اثبات وجود خداوند ناقص می داند و مفهوم دیمومت را با خداوند همسان قرار می دهد.^{۱۲۶}

¹²⁰ (ibid).

¹²¹ (ibid).

¹²² -ibid, p.208

¹²³ -ibid, p.207

¹²⁴ -ibid, P.208

^{۱۲۰} - مراد وهبه، المذهب فی فلسفه برجسون، ص ۱۳۹

^{۱۲۶} - همان، ص ۹۷

برگسون جریان خلقت را با مفهوم «فیض» توضیح داده است. اما جریان فیض در نگاه او کاملاً با فیض مد نظر افلوپین متفاوت است. در نزد افلوپین فیض مبتنی بر ضرورت است که در سلسله نزولی وجود از احد به سمت هیولی صورت می گیرد و هر مرتبه نسبت به مرتبه مادون خود صورت است و نسبت به مافوق خود ماده می باشد. اما فیض در نزد برگسون حرکت و تحقق صورتی در صورت دیگر است. در این جریان خداوند می خواهد شناخته شود و انسان غایت تطور است. انسان تنها موجودی است که می تواند اتحاد وجودی با خداوند از جنبه علم و درایت داشته باشد.^{۱۲۷} خدای برگسون همان «دئیسم» است که فارغ از هرگونه صفت و تشبیهی یک مفهوم به کلی محض عقلی است و شامل کل واقعیت مفهوم می باشد. خدایی که همانند انسان متصف به صفاتی از قبیل خرد و حکمت و اراده است و موجودی برین است.

برگسون با این بیان از شهود عرفانی بحث خود را خاتمه می دهد و بخش پایانی کتاب خود که بعنوان ملاحظات پایانی می باشد به بحث از ماشین و رابطه آن با عرفان پرداخته است. اینکه در دنیای صنعتی چگونه می توان از عرفان سخن گفت و اینکه آیا امکان بازگشت به یک زندگی ساده در این عصر وجود دارد یا نه؟ و مسائلی از این قبیل، پژوهش برگسون در حوزه عرفان مدرن را شکل می دهد.

۵-۱ جایگاه عرفان در دنیای مدرن

عرفان، عبارت است از «شناخت شهودی و باطنی خدای متعال، اسماء، صفات و افعال او»؛ به همین دلیل، شناخت عرفانی با شناخت عقلی متفاوت است. شناخت عرفانی، از سنخ مفاهیم و الفاظ و صورت‌های ذهنی نیست؛ بلکه از سنخ یافتن و دریافتن است. البته چنین دریافتی به آسانی برای هر کسی به دست نمی آید.

بنابراین، عرفان حقیقی عرفانی است که از دینی حقیقی و واقعی برآمده باشد. عرفان حقیقی نه تنها هدفی حقیقی و واقعی را دنبال می کند؛ بلکه در آموزه های سیر و سلوکی خود نیز کاملاً تابع شریعت و دین حقیقی است. عرفان حقیقی عرفانی است که تنها راه وصول به معشوق و منبع حقیقی هستی، خدای متعال را جلب رضایت او و اطاعت او می داند؛ بنابراین برای طی طریق وصول به معشوق، گوش به زنگ سخنان او است؛ گوش به زنگ فهم خواسته معشوق است، تا به همان صورتی که او می خواهد، رفتار کند؛ زیرا معنا ندارد برای رسیدن به معشوق، به رفتارهای خلاف خواست و اراده او روی آوریم. بنابراین، عرفان حقیقی، عبارت است از عرفانی که هم غایت آن و هم روش وصول به آن غایت، برآمده از دین حقیقی و واقعی باشد. فلسفه دین برگسون تحت تاثیر مسیحیت بود. او عرفان را نوعی دین پویا می دانست. کلیسای کاتولیک آثار او را از سال ۱۹۱۴ به اتهام رواج آتیه ایسم ممنوع نمود. تئوری اودر باره شرکت انسان در جهان متحول خلاق، به فلسفه و ادبیات در قرن گذشته نیرویی جدید داد. وی از این طریق تاثیر مهمی روی هنرمندان و نویسندگانی مانند مارسل پروست و برنارد شاو گذاشت. از جمله فیلسوفان تحت تاثیر او ویلیام جیمز، وایتهد و سورل هستند.

برگسون در فصل پایانی کتاب خود در پی آن است که ارتباط میان عرفان و عصر ماشین را تبیین نماید. در عصری که حکومت ها برای بقاء خود از هر ابزاری حتی جنگ استفاده می نمایند و جوامع متمدن به جای آنکه به همراه پیشرفت های

^{۱۲۷} همان، ص ۹۹

ماشینی خود به کمال و تعالی دست پیدا کنند درگیر جنگ و خونریزی می شوند. برگسون بار دیگر در این فصل به وضعیت جامعه باز و بسته می پردازد و بیان می کند که در جامعه بسته افراد صرفاً در پی حفظ اعضای جامعه خویش هستند و به کسانی که عضو جامعه آنها نیستند بی اعتنا هستند همواره آماده حمله یا مستعد دفاع از خویشند. نوع رفتاری که در این جوامع حاکم است رفتاری جنگاورانه می باشد.^{۱۲۸}

دینی که در این جامعه حاکم است دین ایستا است و اخلاق حاکم بر این جامعه نیز مبتنی بر فشار و الزام است. این اخلاق در متن آداب و افکار و معانی و نهادها تثبیت می شود. در مقابل این، جامعه باز قرار دارد که اصولاً دربرگیرنده تمامی بشریت است. این جامعه در فرایند آفرینش های پی در پی، هر بار قسمتی از خود خویش را به کرسی تحقق می نشاند. آنچه که در آن حاکمیت دارد دین پویانده و اخلاق پویانده می باشد. این اخلاق پویانده و توانمند همان نیروی حیاتی است که دلبسته به حیات بطور کلی است. تکلیفی که در این اخلاق رایج است مافوق عقل است و از روی شوق و طلب می باشد.^{۱۲۹}

انسان چون عاقل است و دارای قدرت انتخاب می باشد در تلاش برای دست یافتن به چنین اخلاقی و جامعه ای کوتاهی نمی کند. اما موانعی وجود دارد که انسان نمی تواند در حالت طبیعی خود به چنین اخلاقی پایبند باشد. انسان موجودی اجتماعی است و در اجتماع با قوانین و عرف سر و کار دارد. آنچه که انسان را مکلف می سازد همین فشارها و الزام هاست. اما انسان دارای امیال و اشتیاق ها نیز هست. خواهان تعالی یافتن است این میل مربوط به تطور حیات آدمی می باشد که می خواهد به اصل حیات دست پیدا کند. زنده جاودان باشد. برای دست یافتن به اصل حیات انسان باید با طبیعت به مبارزه برخیزد. اما انسان نمی تواند به طبیعت زور بگوید، اما می تواند آنرا منحرف گرداند و به نفع خود از آن استفاده کند. بهترین راه غلبه بر طبیعت شناخت آن است. در طبیعت ما با مفهوم غریزه سر و کار داریم. چیزی که در مقابل عقل قرار دارد. غریزه سیمای جوامع بسته را نشان می دهد. شاکله این جوامع از قبل توسط طبیعت بسته شده است و طبیعت در جهت مواظبت از آنها گام برمی دارد. از سوی دیگر طبیعت به عقل ما نیز آزادی عمل داده است تا به جستجوی شاکله گروه های غریزی بپردازیم. کسانی چون اسپنسر و داروین فرایند این شاکله سازی طبیعت را به انحاء مختلف بررسی نموده اند. اما برگسون شناخت آنها را ناکافی می داند.^{۱۳۰}

مهمترین ویژگی هایی که جوامع طبیعی از نظر برگسون دارند این است که اولاً «طبیعت علی الاصول خواستار جامعه های کوچک است»^{۱۳۱} اما بگونه ای عمل می کند که زمینه برای توسعه یافتن آنها فراهم باشد. به همین منظور جوامع برای توسعه یافتن راهی جز جنگ در پیش روی ندارند. همچنین جنگ منشأ شکل گیری امپراطورهای بزرگ می شود. بگونه ای که بتواند بر مردمان زیردست مغلوب خود با دادن استقلالی ظاهری برای مدتی طولانی دوام داشته باشد.

¹²⁸ -ibid,p.229

¹²⁹ -ibid,p.232

¹³⁰ -ibid,p.235

¹³¹ - ibid,p.238

به نظر برگسون امپراطوری‌ها به پیروی از غریزه همواره در پی یکرنگ سازی حکومت‌های کوچک بوده‌اند. این اصل همسان سازی نهایتاً جای خود را به یک اصل واحدی می‌دهد و آن اصل «میهن دوستی» است و تنها اصلی است که مانع از هم پاشیدگی و تجزیه افراد می‌شود. به نظر برگسون این اصل میهن دوستی ریشه در عرفان دارد. هر چند که میهن دوستی غیر از وابستگی به گروه و شهر است اما اصلی است که در رأس قرار دارد و در مرتبه پایین تر وابستگی به شهر و پایین ترین مرتبه خویشاوند دوستی است.

این اصل میهن دوستی الهام لخش صلح و صفا میان ملت‌هاست و به تعبیر برگسون «همانند عسلی است که به یاری گلها فراهم می‌آیند»^{۱۳۲}

برگسون در بررسی ساختار جامعه ابتدا به کوچکترین عضو اجتماعی جامعه یعنی خانواده اشاره می‌کند و می‌گوید خانواده در درجه اول دارای ساختار تک سالاری (مونارشی) و یا الیگارش‌ی است. خانواده دارای یک رئیس است و افرادی تحت فرمان او قرار دارند. برگسون نمی‌خواهد جوامع بشری را همانند جوامع حشرات و حیوانات به لحاظ ساختاری یکسان تلقی کند او از این کار سخت ابا دارد و به خدا پناه می‌برد و معتقد است که با اینکه آدمیزاد عاقل و آزاد است اما در حیات اجتماعی چنین ساختاری دارد. تفاوتی که جوامع بشری با جوامع حشرات دارد و نیچه به نظر برگسون این تفاوت را نادیده گرفته بود این است که در طبیعت تقسیم موجود است به دو گروه رئیس و مرئوس طبیعی و مادرزادی است اما در جوامع بشری انسانها به دو گروه رئیسان مادرزاد و مرئوسان مادرزاد تقسیم نمی‌شوند. برگسون خصیصه فرماندهی و ریاست را قوی تر از خصیصه دومی می‌داند و معتقد است که بشر برای رسیدن به آن حتی ممکن است دوستان و نزدیکان خود را نیز از پای درآورد. از اینرو او می‌گوید: «در حال حاضر اگر قتل اولین دلیل سیاست نباشد، بصورت آخرین دلیل پابرجاست و بی شک این امر مهیب و دهشتناک است»^{۱۳۳}

برگسون از ساختار رایج در خانواده به ساختار سیاسی در جوامع پل می‌زند و بیان می‌کند که بشر در عصر مدرن خواهان وضع دموکراسی در جوامع است و اگر چه دموکراسی در گذشته نیز وجود داشته اما چون اساس آن بر بردگی استوار شده بود لذا دموکراسی آنها را دروغین و قلابی می‌نامد. برگسون دموکراسی را شایسته جوامع باز می‌داند که در آن حقوق غیر قابل نقض و مصون از تعرض را به انسان اعطا می‌نماید. در چنین ساختاری است که افراد و دیگران را نظیر خود محترم می‌دارند و حقوقشان را رعایت می‌کنند. برگسون شهروند مورد نظر کانت را که در آن «قانونگذار و رعیت» یا واضع و موضوع قانون است. و مجموعه شهروندان که حاکم و فرمانروایند، بعنوان مصداقی برای چنین دموکراسی معرفی می‌کند.^{۱۳۴}

برگسون با تحلیل شعار جمهوری فرانسه (آزادی و برابری و برادری) جوهر و ذات دموکراسی را ناشی از تعالیم انجیل می‌داند و محرک آن را نیز عشق معرفی می‌کند. او با این بیان می‌خواهد اعلام کند که جوهر سیاست و اخلاق در دین نهادینه شده است. او با بررسی مفاد اعلامیه حقوق بشر بیان می‌کند که ذات و جوهره دموکراسی در دست یافتن به کمال مطلوب قرار داده

¹³² -ibid,p.239

¹³³ -ibid,p.241

¹³⁴ -ibid,p.243

شده است اما از آنجائیکه طبیعت خواستار جنگ نیست این خود بشر است که با توانایی هایی که طبیعت به او بخشیده است در جهت برقراری حکومت دموکراسی گام بردارد. برگسون مبدا و منشأ جنگ را همان «مالکیت فردی» یا «جمعی» می داند که در همه بشریت یافت می شود از اینرو جنگ را نیز طبیعی قلمداد می کند.^{۱۳۵}

برگسون جنگ ها را نیز به دو گروه جنگ های اتفاقی و جنگ های قطعی و واقعی تقسیم می کند و بیان می کند که جنگ های اتفاقی همان زدوخوردهایی است که بیشتر در میان کودکان شایع است اما جنگ های واقعی همچون جنگ های جهانی اول و دوم هستند که موضوع اصلی آنها نیز مالکیت بوده است. امروزه دیگر کمتر ما بخاطر بی احترامی و هتک حرمت ها و شأن افراد ما شاهد جنگ هستیم، جنگ ها محصول سلاجهایی است که توسط تمدن ساخته می شوند و نبردها به خاطر این است که گرسنه نباشند و نمانند. این غریزه جنگ در انسانها بیشتر بخاطر حفظ سطحی از زندگی است که ارزش زیستن داشته باشد. بنابراین جنگ مطلوب خواهد بود.^{۱۳۶}

برگسون مدافع جنگ نیست بلکه مدافع الغاء و امحاء جنگ است.^{۱۳۷} او اساس تشکیل جامعه ملل را در همین اصل می داند و می گوید وظیفه این جامعه ملل بسیار سنگین است زیرا نمی توان غریزه جنگ را بواسطه اکتشافات علمی از بین برد. این غریزه همواره پنهان است اما قائم بالذات نیست بلکه به علل عقلانی هم وابسته است بخصوص صنعتی شدن که عامل مهمی در جنگ های آینده محسوب می شوند.^{۱۳۸} برگسون از افزایش جمعیت، فقدان کار، محرومیت از مواد سوختی و کمبود یا نبود مواد اولیه بعنوان دیگر عوامل پیدایش جنگ یاد می کند. و وظیفه اساسی سازمان ملل را در از بین بردن این علل می داند

برگسون مجموعه این علل را در مقایسه با صنعتی شدن و میل انسان به تجمل و کالاهای لوکس ناچیز می داند و می گوید راه حل آن این است که بشریت خواهان تغییر باشد.^{۱۳۹} او اگر چه هیچ راه حلی برای جنگ ارائه نمی دهد اما از طریق یکسری تصوراتی که ارائه داده است بیان می کند که انسان می تواند به سمت دموکراسی و عدالت پیش رود.^{۱۴۰}

برگسون خواهان تغییر و تحول در گرایش های بشری است و از آن بعنوان هدف اساسی کتاب خود یاد می کند. برگسون معتقد به تقدیر تاریخی نیست و می گوید: «ما معتقد به تقدیر تاریخی نیستیم چنانچه اراده ها به اندازه کافی جدیت به خرج دهند و به موقع دست به کار شوند، هیچ مانعی وجود ندارد که نتواند آن را در هم بشکنند و در نتیجه قانون تاریخی غیر قابل اجتنابی مسندنشین نمی باشد.»^{۱۴۱}

¹³⁵ -ibid,p.245

¹³⁶ -ibid,p.247

¹³⁷ -ibid,p.248

¹³⁸ -ibid,p.249

¹³⁹ -ibid,p.252

¹⁴⁰ -Keck Frederic, *The Virtual, the Symbolic, and the Actual in Bergsonian philosophy and Durkheimian Sociology*, John Hopkins University Press, MLN, vol.120, No.5, 2005, pp.1133-1145, p.1144

¹⁴¹ - The Two Sources of Morality and Religion, p.253

بر همین اساس تصور در گرایش های آدمی را برگسون بصورت تدریجی و آن هم به کمک عقل امکان پذیر می داند و می گوید چه بسا دو گرایش مخالف یکدیگر باشند و باید آنها را به بسیط ترین صورت گرایش درآورد و جانب گرایشی را گرفت که عقل خواهان آن است.

برگسون در انتقادی که به صنعتی شدن دارد بیان می کند که بشر با همان ولعی که برای پیچیده کردن زندگی خود عمل کرده است باید به ساده کردن زندگی خویش اقدام کند و این کار تنها از جانب انسان ساخته است نه صنعت، زیرا انسان آغازگر روحیه اختراع در طول تاریخ بوده است. برگسون آسایش و رفاه مادی، تجمل و لوکس را به عنوان دل مشغولی های عمده بشریت می داند و معتقد است که از قرن پانزدهم به این طرف بشر به توسعه زندگی مادی تمایل بیشتری داشته است. این ولع سیری ناپذیر باید اصلاح شود و با اصلاح آنها شکل یک خیرخواه بزرگ برای بشر خواهد بود.^{۱۴۲} برگسون بازگشت به یک زندگی ساده را امری مقرون به حقیقت می داند و معتقد است که خود علم می تواند به خوبی این راه را به ما نشان دهد.^{۱۴۳}

برگسون در بحث پایانی خود سراغ نسبت میان ماشین و عرفان رفته است. به نظر او خاستگاه ماشینیسیم در نیازهای بشر بوده است و اختراع ماشین یکی از موهبت های طبیعی بشر است.

توسعه ماشینیسیم به آرامی صورت گرفته است اما همواره اختراعات آن در جهت منافع بشر نبوده است: «صنعت تنها به ذائقه عمومی «مد» توجه دارد و انگیزه او از تولید تنها فروش بوده است»^{۱۴۴} برگسون ماشینیسیم را مورد انتقاد قرار می دهد و دو ایراد ایراد اساسی به آن وارد می کند یکی آنکه آن کارگر را به ماشین تبدیل کرده است و دوم اینکه به یکنواختی تولیدات منجر شده است و این به احساس هنری و زیبایی شناختی او لطمه زده است. برگسون می گوید اگر فرصت استراحت بیشتری به کارگر داده شود او می تواند عقلش را در حوزه ای که خود اختیار می کند بکار گیرد. برگسون به تحلیل وضعیت پیش آمده برای بشریت می پردازد و بیان می کند که نهضت اصلاح دینی، رنسانس و نخستین نشانه های اختراع سه واکنش مرتبط با یکدیگر هستند که واکنشی علیه آرمان مسیحیت تلقی می شوند.^{۱۴۵} زهد آن آرمان مسیحی است که همچنان موجود است و بشر از آن غافل مانده است. عرفان به زهد دعوت می کند و این دو همواره به گروهی اندک اختصاص داشته است. احسان جوهر و ماهیت زهد مسیحیت است اما در عصری که گرسنگی غلبه دارد چگونه می توان انتظار داشت بشر از فرش به عرش بالا رود. به نظر برگسون هم عرفان ماشین را به بالا می برد و هم ماشین عرفان را به بالا فرا می خواند:

«تنها نباید گفت عرفان فراخواننده ماشین است، بلکه باید افزود بدنی که بزرگ شده، منتظر جانی اضافی است و ماشین نیز عرفان را به بالا می برد.»^{۱۴۶}

¹⁴² -ibid,p.258

¹⁴³ -ibid,p.259

¹⁴⁴ -ibid,p.265

¹⁴⁵ -ibid,p.267

¹⁴⁶ -ibid,p.268

در صورتیکه ماشین بتواند جهت حقیقی خود را پیدا کند و خدماتش متناسب با قدرتش صورت گیرد و بشریت بتواند بواسطه آن توفیق ایستادگی و نظاره کردن بر آسمان را باز یابد می تواند عرفان را یاری نماید.

برگسون برای دست یافتن به عرفان توجه ما را به "اراده و خواست قدرت" نیچه جلب می کند و بیان می کند که غرض از این اراده، اراده حکومت و تسلط بر آدمیان نیست، بلکه فرماندهی در اشیاء است تا از این طریق انسان توان تسلط یافتن و حکومت کردن بر دیگر آدمیان را پیدا نکند.^{۱۴۷}

برگسون امید به ظهور چنین نابغه ای یا همان ابرمرد را لازم می داند اما معتقد است که هستی در جنبش و حرکت بسر می برد و نباید بیش از حد اندیشه را به ظهور یک جان ممتاز مشغول ساخت: «باید دست به عمل زد و به هنگام عدم حضور این جان نیز به جستجوی امور موثر دیگر برآمد. چنین اموری وجود دارند و می توانند توجه ما را از لهُو و لعب های سرگرم کننده منحرف سازند و نظر ما را از سرابهایی که در اطراف آنها مشغول زد و خوردیم، منحرف سازند.»^{۱۴۸}

با این بینش، برگسون شهود عرفانی را امری پراکنده و وسیع در عالم معرفی می کند و بیان می کند که آدمی همواره برای دست یافتن به حالت ابتهاج و سرور از هیچ کوششی دریغ نمی کند و آینده او در گرو تصمیماتی است که خود می گیرد. اینکه می خواهد بشر صرفاً زندگی کند یا اینکه نه می خواهد تلاش کند تا به شأن و جایگاه خلیفه الهی خود جامه عمل بپوشاند. این است آرزوی بزرگ و نهایی بشر.^{۱۴۹}

۶-۱- تجربه عرفانی

برگسون از تجربه عرفانی عارفان بزرگ بعنوان درکی متعالی از وجود خداوند نام می برد که همگان توان چنین تجربه ای را دارند. این تجربه عرفانی اگر چه شخصی است با تجربه علمی قابل مقایسه نیست و نمی توان با ابزارهای مادی به سنجش آن پرداخت. برگسون معتقد است که تجربه عرفانی به خودی خود نمی تواند برای فیلسوف یقین آور باشد مگر آنکه خود فیلسوف از طریق دیگری و از راه تجربه محسوس و یا به کمک استدلالی مبتنی بر این تجربه بتواند هستی تجربه ای ممتاز را قریب به یقین تلقی کند و از طریق آن با یک اصل متعالی ارتباط برقرار نماید. برگسون معتقد است که تجربه عرفانی امری یقین آور است زیرا بسیاری از مسائل دینی هستند که تنها از طریق تجربه ای مشخص و ممتاز حاصل می شوند و همچنین تجربه عرفانی در صورتی که فی نفسه مورد مطالعه قرار گیرد رهنمودها و نتایجی را به همراه دارد که در قلمروی دیگر و با روش های دیگر بدست می آیند.^{۱۵۰}

¹⁴⁷ -ibid,p.269

¹⁴⁸ -ibid,p.270

¹⁴⁹ -ibid,p.275

¹⁵⁰ -ibid,P.213

برگسون همچنین این تجربه عرفانی را نوعی شهود عرفانی می نامد و بیان می کند که «شهود عرفانی، مشارکتی است در ماهیت و گوهر الهی»^{۱۵۱} این شهود عرفانی مقصد و مقصود موجوداتی که به بزم هستی و وجود فراخوانده می شود را در دوست داشتن و محبوب واقع شدن قرار می دهد. آن انرژی خلاقیتی که هم او به ما نیازمند است و هم ما به او نیازمندیم به نظر برگسون خداوند است. تجربه عرفانی عبارت است از یک نوع برخورد مستقیم میان روح عارف و خیز خواست حیاتی که به عنوان عشق کلی تجربه می گردد. همان چیزی که به عنوان تجربه متعالی صورتبندی می شود.^{۱۵۲} او می گوید: «اما خداوند جز به خاطر دوست داشتن ما به چه مناسبت دیگر به ما نیازمند است؟ وقتی فیلسوف نیز به تجربه عرفانی دل ببندد به همین نتیجه می رسد. به نظر این فیلسوف خلق عملی است که خداوند بدان دست می زند تا گروهی از آفرینندگان را خلق نماید و موجوداتی لایق عشق خویش را به جانشینی و خلافت انتخاب کند.»^{۱۵۳}

ذات خداوند چیزی جز عشق نیست. کل عرفان در همین مطلب نهفته است و بیان می شود که عشق الهی بخشی یا لطیفه ای از خداوند نیست، بلکه حقیقتاً خود اوست. در این بیان برگسون از رابطه خلق و عشق سخن می گوید که مختص ذات خداوند است و بقاء جان پس از مرگ نیز دلیلی بر این رابطه است. از آنجا که بشر به حیات نظری مساعد دارد و بدان نوعی تعلق خاطر دارد و همچنین بهجتی خالص و بی آرایش در آنسوی لذت و الم وجود دارد که عارف برای دست یافتن به آن هرگونه درد و رنجی را تحمل می کند می توان نتیجه گرفت که جاودانگی و سرمدیت در انتظار جان عارف پس از مرگ می باشد. درک این موضوع با همین شهود عرفانی امکان پذیر است.^{۱۵۴} تجربه عرفانی برگسون تجربه حافظه است. تجربه ای متافیزیکی است تا اخلاقی؛ و در آن انتقال یافتن از یک نوع انسانیت نوعی به انسانیت متعالی است. تجربه ای است که امکان آن برای همگان میسر است و نوعی یادآوری و تذکار است.^{۱۵۵} عرفان برگسون، عزلت‌گزین و غیراجتماعی نیست بلکه پر از عشق و شور است. با این عشق باید شریعت و انسانیت و جامعه خدایی ایجاد کرد. برگسون پیرو اراده‌گرایی و معرفت بی‌واسطه مبتنی بر شهود است. او معتقد است: «در تاریخ هیچ مانعی نیست که با اراده از میان نرود. می‌گوید: «سرمایه‌داری، صنعت و ماشینیزم تحمل را زیاد و فاصله کار و سرمایه را بیشتر کرده است. اگر بشر بخواهد... بالاتر بیاید و بخواهد از ماده مجرد شود، باید پا روی آن دنیا و ماده] بگذارد. انتقاد او به سرمایه‌داری بیشتر اخلاقی است.

یکی از دغدغه‌های برگسون آزادی اراده و عمل انسان است. البته این آزادی اراده و عمل، با آزادی اجتماعی و دموکراسی مدرن متفاوت است. او می‌نویسد: «موجود زنده مرکز عمل است و نماینده مقدار معینی امکان است که وارد جهان می‌شود، یعنی کمیت معینی از عمل ممکن.»^{۱۵۶} بر همین اساس او دو «خود» مجزا را در وجود انسان تعریف می‌کند. یکی از آنها از استمرار

¹⁵¹ -ibid, P.227

¹⁵² - Valentine Leonard, *Bergson - Deleuze Encounters*, p.100

¹⁵³ - The Two Sources of Morality and Religion, P.218

¹⁵⁴ -ibid, P.267

¹⁵⁵ -The challenge of Bergsonism, p.86

^{۱۵۶} - راسل، تاریخ فلسفه، ص ۱۰۹۰

محض و شهود وی سرچشمه گرفته و اصالت و آزادی با این «خود» است درحالی که «خود» دیگر باز نمود اجتماعی آن است. اعمالی که از خود اجتماعی سر می‌زند معمولاً بر اثر جبر محیط و اجتماع است و نمی‌توان نام آزادی را بر آن نهاد، اما اعمالی که از خود واقعی (درونی و شهودی) سرچشمه می‌گیرند آزادانه هستند. متأسفانه اکثر اعمال انسان‌ها از روی جبر جامعه و محیط و عقلانیت اجتماعی است و لذا انسان‌ها از آزادی خود بسیار دور هستند.

نظریات برگسون با عرفان اومانیستی و عرفان ایرانی-اسلامی بسیار نزدیک است. «برای گسستن از دین ایستا و پیوستن به دین پویا به قهرمانان و چهره‌های فرهمند (چون مسیح یا محمد) نیاز داریم که برای آزادسازی ما از پیوندهای جماعت، قدرتی عاطفی بر ما اعمال کنند»^{۱۵۷} ژرژ سورل نیز پیرو برگسون، تاریخ را تکرار پیوسته «اسطوره‌ها» و دارای اهمیت اخلاقی شایسته احترامی همچین موتور حرکت تاریخ می‌داند.

۷-۱- نوآوری های برگسون در حوزه فلسفه دین و اخلاق

۱- برگسون منشأ اخلاق را عقل نمی‌داند و این واکنشی است علیه کانت. برگسون هم منشأ اخلاق بسته را که فشار اجتماعی است مادون عقل می‌داند و هم منشأ اخلاق باز و پویا را که عشق است و رای عقل می‌داند.

۲- پیوند میان عشق و تحول در سراسر حیات بشری حضور و ظهور دارد. در عرصه اخلاق و دین هم بشر دائماً در عشقی خلاقانه پیش می‌رود.

۳- برگسون جوهره و ریشه اخلاق را امری زیست‌شناسانه و بیولوژیکی می‌داند.

۴- اخلاق و دین هر دو در جهت کمال بسر می‌برند و هیچگاه هیچ قانون دینی قرار نیست بطور مطلق تلقی شود؛ در جامعه باز این تحول اخلاق و دین به معنای نسبییت در اخلاق و دین تلقی نمی‌شود.

۵- وجه اشتراک اخلاق و دین در همان عشق به انسانیت نهفته است که از عشق غریزی بالاتر و برتر بوده و حتی از عشق انفرادی افراد به اعضای خانواده شان به جامعه شان و ملیتشان نیز بالاتر می‌باشد.

۶- مقصد نهایی اخلاق و دین یک چیز است و آن تکامل یافتن انسان هاست.

۷- انسان گرایی عرفانی مکتبی است که از دل فلسفه اخلاق و دین برگسون حاصل می‌شود.

۸- به همان سان که رابطه میان موجودات بصورت اشتدادی و تشکیکی است؛ در بحث اخلاق و دین نیز نوعی رابطه تشکیکی حکمفرماست.

۹- برگسون با بیان جامعه باز و اخلاق باز بارها به خدا نزدیک شد و دیدگاهش را در باب جامعه باز آزاد گذاشت.

^{۱۵۷} - ماتیوز اریک (۱۳۷۸)، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه محسن حکیمی، تهران، ققنوس، ص ۵۵

۱۰- جهانی شدن بعنوان رؤیای سازماندهی کردن همه انسان های در حال حاضر تحت یک حاکمیت، از راه اخلاق و دین تأمین می شود.

۱۱- یگانه انگاری برگسون در حوزه اخلاق و دین با تمسک جستن به مفهوم عرفان و شهود عرفانی تحقق می یابد.

۱۲- دست یافتن به اخلاق جهانی در سایه پدیدار دموکراسی حاصل می شود.

۱۳¹⁵⁸- جهان شهر اخلاقی برگسون از طریق جهان شهر سیاسی حاصل نمی شود.

۱۴- عرفان جوهره دین پویا و به یک معنا اخلاق باز است.

۱۵- خدای تئیسیم خدایی است که در فلسفه دین برگسون به اثبات می رسد و واجد ویژگی های خدای ادیان الهی است.

۱۶- همانگونه که دلوز بیان نموده است ماده و یاد راز برگسونیسم را در خود دارد و با طرح مفهوم بقا و ماندگاری ما را با مفهوم مونیسم مواجه می کند.

منابع

۱. الیاده، میرچا، دین پژوهی. (۱۳۷۵)، ترجمه بهالدین خرمشاهی جلد اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. الستون، ویلیام. پی. (۱۳۷۴). تبیین های روانشناختی از دین ترجمه غلامحسین توکلی، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال دوم شماره پنجم.
۳. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۴) تاریخ فلسفه جلد ۹، عبدالحسین آذرنگ، و سید محمود یوسف ثانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. ماتیوز، اریک. (۱۳۷۸)، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه محسن حکیمی، تهران، ققنوس
۵. همیلتون، ملکم. (۱۳۷۷) جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
6. Bergson Henri, The two sources of morality and Religion, T. By, R. Ashley Audra, and cloudesiey Brerton, Macmillan and cloudesiey Brerton, Macmillan and co., limited st. martin's street, London. 1935
7. Evelyn underhill: *Mysticism*, London, et the mystic way, London, 1911.
8. Germino Dante, *Henri Bergson: Activist Mysticism and the Open Society*, The Political Science Reviewer, University of Verginia, 1913.
9. Lawlor, Leonard. *The Challenge of Bergsonism - Phenomenology, Ontology, Ethics*. Continuum. 2003. by (Paperback – 2003
10. Valentne Moulard - Leonad, *Bergson-Deleuz encounters*, State University of New York Press, 2008.

¹⁵⁸ -Germino Dante, *Henri Bergson: Activist Mysticism and the Open Society*, The Political Science Reviewer, University of Verginia, p.33

11. Valente Moulard - Leonad, Bergson-Deleuz encounters, State University of New York Press, 2008.
12. William James, *The Varieties of Religious Experience*, London: Longmans, Green and Co.1980.