

بررسی تطبیقی مبانی فلسفی شیخ اشراق و برگسون و دلالت‌های تربیتی آن

دکتر محمدرضا شرفی جم*

سمانه خلیلی**

چکیده

سهروردی و برگسون در زمره فیلسوفانی هستند که به عرفان و شهود اهمیت وافری داده‌اند. در این پژوهش سعی شده است با بررسی مبانی فلسفی این دو فیلسوف بزرگ، دلالت‌های تربیتی آنها استخراج گردد. بررسی مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی و معرفت‌شناسی برگسون و سهروردی نشان می‌دهد که مفاهیم اساسی در فلسفه برگسون زمان، تکامل، شهود و تغییر می‌باشند. اما در فلسفه سهروردی، نور از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. هر دو بر اراده فردی و شهود تأکید می‌ورزند. همچنین دیدگاه برگسون و سهروردی نسبت به انسان و خداوند متفاوت است. در این موضوع، سهروردی، بحث قوای گوناگون را مطرح می‌سازد و برگسون به رابطه مغز و ذهن اشاره می‌کند. خدای برگسون، پیوسته در حال تغییر و تکامل است و خدای سهروردی متعالی و منزله از هر گونه تغییر است. در بحث معرفت‌شناختی، هر دو علی‌رغم تأکید فراوانی که بر شهود دارند، تفکر و تعقل را برای شناخت لازم می‌دانند. در بحث دلالت‌های تربیتی چنین استنباط شده است که هدف غایی تربیت، از نظر سهروردی رسیدن به کمال مطلق و از دیدگاه برگسون پرورش انسانی، عقلانی - شهودی است. اصول تربیتی حاصل از آرای برگسون شامل: اصل تغییر، اصل تکامل، اصل آزادی و اصل تدریج است. اصول تربیتی حاصل از اندیشه‌های شیخ اشراق غفلت‌گریزی، کرامت نفس، صبر و خودشناسی است. از میان روش‌های تربیتی برگرفته از آرای سهروردی و برگسون، می‌توان به اهمیت عرفان، شهود، تفکر و تعقل، که هر دو بر آن تأکید داشته‌اند، اشاره کرد.

واژه‌های کلیدی: اشراق، شهود، تعلیم و تربیت، تفکر، برگسون، سهروردی

* عضو هیئت علمی دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران، گروه فلسفه تعلیم و تربیت

Email: msharafi@ut.ac.ir

Email: sakhalili@ut.ac.ir

** دانشجوی دکترای فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۱/۲۲ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۰۹/۲۳

مقدمه

رابطه بین عقل و شهود، از دیرباز مورد توجه متفکران بوده است. اینکه سهم هر کدام در تربیت در چه جایگاهی قرار دارد خود محل بحث و اختلاف نظر است. عده‌ای جایگاه عقل را با اهمیت جلوه داده و از شهود غافل می‌شوند. گروهی نیز، شهود را مورد توجه قرار می‌دهند و عقل را تابع آن می‌دانند. آنچه مسلم است بهره‌گیری صحیح از این دو منبع ارزشمند، در کنار دیگر مسائل، مانند نوع نگرش به خدا، جهان، انسان، ارزش‌ها و شیوه‌های کسب معرفت، در امر تعلیم و تربیت و برقراری تعادل بین آنها، می‌تواند تأثیرات شگرفی به بار آورد. از میان اندیشمندان این عرصه، شیخ اشراق و برگسون رابطه بین شهود و عقل را مد نظر قرار داده و اهمیت هر یک را در جایگاه خود بیان می‌کنند.

شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش امیرک سهروردی، معروف به «شیخ اشراق» در سال ۵۴۹ هجری قمری در روستای سهرورد در نزدیکی زنجان دیده به جهان گشود. به دلیل مصاحبت با صوفیان، به ریاضت و مجاهدت روی آورد و در نتیجه ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها به مقام کشف و شهود رسید (تورانی، ۱۳۸۰، ص ۳۸). او در زمره قله‌های رفیع تفکر فلسفی به حساب می‌آید و از فیلسوفانی است که به درستی می‌توان نام «مؤسس» را بر آنها نهاد (امید، ۱۳۸۰، ص ۴۲).

سهروردی و فخرالدین رازی، دو شاگرد ممتاز و برجسته مجدالدین جیلی بودند (تدین، ۱۳۷۷، ص ۲۵). شیخ اشراق از مراغه به اصفهان رفت و تحصیلات خود را نزد ظهیرالدین قاری ادامه داد. از آن پس، مدتی در جستجوی مربی کاملی که وی را از سرچشمه حکمت، سیراب سازد، به عراق و شامات سفر کرد. و سرانجام به درخواست حاکم حلب، فرزند صلاح‌الدین ایوبی، در حلب ماند. سرانجام در سال ۵۸۷ هجری قمری به دست همین حاکم و به سفارش پدرش صلاح‌الدین، که او نیز تحت فشار علمای آن دیار بود به زندان افتاد و در اثر گرسنگی از پای درآمد و یا او را خفه کردند (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۲۹ و ۵۳۰). از این روی به شیخ شهید یا شیخ مقتول مشهور شد. دلیل این قتل، شاید جرأت و جسارت و عدم رعایت جانب احتیاط از سوی او در بیان مسائل فلسفی و عرفانی بود.

سهروردی که به واسطه روش جدید خود در فلسفه به شیخ اشراق معروف شد، ۳۸ سال عمر کرد و آثار زیادی از خود به جای نهاد که براساس نظر شهروزی شارح آثار وی، به ۴۹ اثر می‌رسد (کرین، ۱۳۸۲، ص ۲۶).

آثار سهروردی را می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد: «رساله بزرگ تعلیمی»، «رسالات تعلیمی کوتاه»، «حکایات ساده و رمزگونه»، «تفسیرهای متون فلسفه و قرآن کریم» و «نیایش‌ها و مناجات‌ها» (نصر و لیمن، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۷۱). مهم‌ترین کتاب او حکمة الاشراق است، که آن را طی چند ماه نوشته است. سهروردی می‌گوید: «ناگهان از طریق روح القدس به او القا شده است و تنها کسانی می‌توانند به فهم آن دست یابند که از روح القدس کسب نور کرده باشند» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۸).

هنری برگسون^۱ در ۱۸ اکتبر سال ۱۸۵۹ میلادی در پاریس به دنیا آمد. پدر او لهستانی و مادرش انگلیسی، و هر دو یهودی بودند. برگسون، از فیلسوفان مطرح فرانسه در نیمه اول قرن بیستم بود. او در حیطه‌های فلسفی، هنری، جامعه‌شناسی و... صاحب نظر است. محور اندیشه‌های او «تئوری زمان»^۲ است که آن را به عنوان واقعیتی غایی می‌داند. او دیدگاه‌های مکانیکی و طبیعت‌گرایانه به فرآیند سیلان را نمی‌پذیرد و بر عقل‌گرایی و ماده‌گرایی انتقادهایی وارد می‌آورد. همچنین تکامل را آن‌گونه که داروین مطرح می‌سازد، رد می‌کند. از دیگر مفاهیم بارز در اندیشه‌های برگسون مفهوم «شهود»^۳ است، که تنها راه درک زمان را، به واسطه «روش شهودی» می‌داند.

ابتدا به تحصیل در رشته ریاضی پرداخت. ولی بعداً، به علوم انسانی و روان‌شناسی رو آورد. از آثار برگسون می‌توان به زمان و اراده آزاد^۴ (۱۸۸۹)، ماده و حافظه^۵ (۱۸۹۶)، خنده^۶ (۱۹۰۱)، سرآغازی بر متافیزیک^۷ (۱۹۰۳)، تحول خلاق^۸ (۱۹۰۷) و دو سرچشمه اخلاق و دین^۹ (۱۹۳۲)، اشاره کرد. اندیشه‌های برگسون را نمی‌توان در زمره ساختار و سبک فلسفی خاصی قرار داد. شیوه فلسفی او، روشی خاص خودش است. برگسون در سال ۱۹۴۱ میلادی در ۸۱ سالگی دیده از جهان فروبست.

در این مقاله کوشش شده است، با بررسی نظام فلسفی این دو فیلسوف، در قالب هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، علاوه بر وضوح‌بخشی، به نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه‌های فلسفی‌شان، چگونگی تأثیرگذاری اندیشه‌های ارزشمند آنها در تعلیم و تربیت در قالب هدف غایی، اصول و روش‌های تعلیم و تربیت، مورد توجه قرار گیرد.

1. Henri Bergson

3. intuition

5. *Matter and Memory*7. *Introduction to Metaphysics*9. *The Two Sources of Morality and Religion*

2. theory of time

4. *Time and Free Will*6. *Laughter*8. *Creative Evolution*

۱. بررسی مبانی فلسفی شیخ اشراق

حکمت اشراق، چنان که معروف است، از سرچشمه‌ها و منابع گوناگونی حاصل شده است. از سویی ریشه در حکمت «فهلوانی» و «خسروانی» دارد و در برخی از مسائل و مطالب تمثیلی و نوشته‌های مرموز، الهام گرفته از داستان‌های اساطیری ایران است (همان، ص ۲۵). از سوی دیگر، از روش فلسفی مشائی، به‌ویژه روش برهانی «آنالوطیقای دوم» استفاده می‌کند و سخت می‌کوشد که بینش و حدس فلسفی افلاطونی را نظام‌پردازی کند و آن را در قالبی فلسفی درآورد. همچنین، با تأویل و تفسیر فلسفی آیات، بسیاری از نکات ظریف قرآنی را توضیح می‌دهد (همان، ص ۲۶) و در نهایت شناخت از کل با زبانی خاص یعنی «لسان‌الاشراق» که می‌توان آن را زبان ساخته‌شده فلسفی نامید، به تعلیم می‌پردازد. که به «تعلیم اول اشراقی» موسوم است و در همین مقام است که خود فلسفه اشراقی به «غایت» نظام‌پردازی فلسفه می‌پردازد.

چنانچه شیخ در مقدمه کتاب خود بیان کرده است، وی از لحاظ مذهب، از ثنویت محبوس و الحاد فانی بیزاری می‌جوید و خود را مبرا می‌داند و می‌گوید: «منظور از نور و ظلمت، همان ثنوتی که به مجوسیان کافر و مانیان ملحد نسبت می‌دهند، نیست و رمزی است از چیزی دیگر» (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۳۱).

کلمات عربی اشراق^۱ به معنی نوربخشی و مشرق، به معنی خاور هر دو از نظر واژه‌شناسی از کلمه شرق به معنی طلوع خورشید، مشتق شده‌اند و همچنین مشرقیه و اشراقیه در عربی، به یک صورت نوشته می‌شود. سهروردی در سراسر آثار خود از اصطلاحات قاعده اشراقیه، ضوابط اشراقیه، دقیقه اشراقیه و مانند آنها استفاده می‌کند، تا مسائل ویژه‌ای را در منطق، معرفت‌شناسی، طبیعیات و مابعدالطبیعه معین سازد (نصر و لیمن، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۷۶). این تعریف رمزی شرق و ارتباط آن با نور، که در زبان عربی به صورت یک کلمه واحد استعمال می‌شود، غالباً منشأ مشکلاتی در تفسیر این حکمت شده است. می‌توان با تأکید بر تعالیم باطنی ابن‌سینا، اشراق را به معنی نوربخشی و شرق، هر دو تفسیر کرد. سهروردی می‌نویسد: «ابن‌سینا بر آن بوده است که بر فلسفه شرق احاطه یابد ولی منابع ضروری را در دسترس نداشته است» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۱۹۵). به هر حال حکمت اشراق هم از نظر ماوراءالطبیعی و هم از نظر تاریخی به معنی تفکر غیر نطقی قدیم است که بیشتر ذوقی است تا بحثی (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۳۵).

۱. در نزد متصوفان مسیحی این نوع معرفت (Gustus) نامیده می‌شود (الفاخوری، ج ۱، ص ۲۵۶، ۱۳۵۸).

۱-۱. مبانی هستی‌شناختی

در رساله قصه غریبه الغریبه، سهروردی به دنبال کشف اسرار سه رساله ابن سینا است (شهرزوری، ۱۳۴۴)، ترجمه فروزان‌فر) و جهان را چون غاری می‌داند که از طریق آن سالک باید به دنبال حقیقت سفر کند، سفری که آغازش از دنیای ماده و تاریکی است، که سالک گرفتار آن شده است و انجامش، شرق انوار است که وطن اولیه بوده است و نشان آن، نوربخشی و درک روحانی است.

از عبارات سهروردی در داستان مذکور، می‌توان دریافت که چگونه حکمت اشراق، شناخت روحانی را به کار می‌گیرد و از اندیشه بحثی (استدلالی) فراتر می‌رود. جهان در نظر سالک، شفاف می‌گردد و در هستی او نفوذ پیدا می‌کند. درجات شناخت از مرتبه حسیض روح انسان در بند، شروع می‌شود و به اوج روح آزاد می‌رسد و از همه مرزها درمی‌گذرد. این درجات به‌طور افقی مرادف با سفر از غرب ماده به شرق انوار است و به‌طور عمودی مرادف با صعود از زمین است به مرزهای جهان مری و از آنجا، از طریق تجلیات بی‌شکل، به ذات الهی واصل می‌شود (شریف، ۱۳۶۲، ص ۵۳۷-۵۳۹).

سهروردی طبیعت را مانند زندانی می‌داند که باید از آن رها و آزاد شد و می‌نویسد:

پس من در این داستان بودم که حال من بگردید، و از هوا اندر مغاکی میان گروهی ناگرونده بیفتادم و در دیار مغرب زندانی بماندم و مرا چندان لذت بماند که یارای توصیف آن ندارم. پس بانگ برآوردم و زاری کردم و بر جدایی دریغ خوردم و این راحت خوابی خوش بود که زود بگذشت. خدای ما را از اسارت طبیعت و بند هیولی رها سازد (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۱۸۳).

همچنین سهروردی، در باب وجود، متعرض فلاسفه مشائی شده و بیان می‌کند که وجود نمی‌تواند در خارج از ذهن تحقق داشته باشد. ذهنی که وجود را از اشیا انتزاع می‌کند. مثلاً وجود آهن، درست عین قالب آن است، نه حقیقتی جداگانه (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۴). سهروردی معتقد به هستی‌شناسی سنتی بود. وی تفکر سلسله‌مراتب وجود را حفظ کرد، ولی چارچوب هستی‌شناسی ابن سینا را از «وجود» به «نور» تبدیل کرد. به نظر او مرتبه وجودی همه موجودات، بسته به درجه قرب آنها به نور اعلی و درجه نور بودن آنهاست. او عنصر آگاهی را در مرتبه وجودی مورد توجه قرار می‌دهد و معتقد است، آگاهی فرد از طبیعت خود است که مرتبه وجودی او را ارتقا می‌بخشد (امین رضوی، ۱۳۷۷، ترجمه کیوانی، ص ۶۳). به این دلیل، برای شناخت هستی، باید مفهوم نور، حقیقت نور، مراتب نور، انوار قاهره و عالم مثال را شناخت.

۲-۱. مفهوم نور و مراتب آن

شیخ اشراق نور را بی‌نیاز از تعریف می‌داند؛ زیرا هیچ چیز در عالم، آشکارتر از نور نیست. چون او ظاهرکننده همه چیز است، پس چیزی ظاهرتر از او نیست، که بتواند او را تعریف و ظاهر سازد. وی می‌نویسد: «اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد، باید خود آن ظاهر و آشکار باشد و در عالم چیزی اظهر و آشکارتر از نور نیست. پس چیزی از نور نسبت به تعریف بی‌نیازتر نیست» (امید، ۱۳۸۰، ص ۸۳).

از نظر سهروردی مفهوم نور، مفهومی مشکک است. یعنی بر تمام مصادیق خود به یکسان صدق نمی‌کند؛ بلکه برحسب نقص و کمال، صادق است. اشیا برحسب نور، دارای انواعی هستند. همه حقایق، ترکیبی از نور و ظلمتند.

شیخ اشراق در *الالواح العمدیه* می‌نویسد: «نور به مجرد و عارضی و نور لغیره و نور لفسه و اینکه نور مجرد، زنده است، قابل تقسیم است و این اساس حکمت اشراقی می‌باشد» (سهروردی، ۱۳۵۶، ص ۱۲ و ۱۳).

از نظر سهروردی، حقیقت همه انوار یکی است و تفاوت آنها در شدت و ضعف، کمال و نقصان است. سلسله نورها به نور مجردی منتهی می‌شود که نورالانوار است که نور واحد است و هیچ جهتی ظلمانی، در آن نیست. وی این نور صادر اول را «نور مستفاد»، «نور اقرب» و یا «نور اعظم» می‌نامد، که البته نام ایرانی پهلوی آن را «بهمن» می‌داند (تورانی، ۱۳۸۰، ص ۳۹). وی بین عالم انوار قاهره و عالم ماده به عالم «مثال» قائل است. زیرا عالم مجردات یا انوار قاهره با عالم ماده، سنخیتی ندارد، لذا عالمی باید باشد که هم با عالم مجردات سنخیت داشته باشد و هم با عالم ماده (همان، ص ۴۱).

۳-۱. ویژگی‌های عالم مثال

عالم مثال، دارای ویژگی‌هایی است که با هر دو عالم، سنخیت دارد و می‌تواند واسطه میان این دو عالم باشد. عالم مثال، بین عالم انوار قاهره و عالم جسمانی است و عالمی مستقل است. همچنین عالمی نیمه مجرد است (برخی ویژگی‌های عالم ماده، و برخی از ویژگی‌های عالم مجرد را دارد) و مکان ندارد. موجودات آن بسیط هستند و کرامات و کارهای خارق‌العاده به دلیل عالم مثال است. جن و شیطان از عالم مثالند. منبع وحی و الهام انبیا و سرچشمه رؤیاها و کشف و شهود سالکان است. علت موجد عالم مثال، برخی عقول عرضی یا انوار سافله هستند و عالم جسمانی از آن سرچشمه می‌گیرد (امید، ۱۳۸۰، ص ۹۴ و ۹۵).

۴-۱. مبانی انسان‌شناختی

سهروردی، که از نظام سلسله‌مراتب هستی‌شناسی اسلامی تبعیت می‌کند، با توجه به همین دیدگاه، جایگاه نفس و بدن را توضیح می‌دهد. او که نفس را با نور، یکی می‌داند، می‌گوید: نفس دارای حقیقت هستی‌شناختی بالاتری است و بدن، چون در سطحی پایین‌تر است، شوقی طبیعی برای وصل او دارد. سهروردی می‌گوید همه موجودات، خودبه‌خود بیشتر شوق به سوی نور دارند تا گرایش به مقام نازل‌تر ظلمت (امین رضوی، ۱۳۷۷، ترجمه کیوانی، ص ۱۰۶).

در فلسفه اشراق، انسان موجودی است قدسی، صاحب علم و اراده و فناپذیر. او از عالم علوی به این عالم سفلی، سفر کرده و به زندان گرفتار آمده است و چون از منزلگاه آسمانی خویش جدا گردیده، پیوسته در این جهان غریب و افسرده است. اگر انسان، جایگاه اصلی خویش را فراموش نکند و در سایه‌رهایی از وابستگی‌ها و رفع حجاب‌ها، پیوسته در پی رسیدن به مقام بالای خویش باشد، نفس او به نور حق منور می‌شود (بهشتی و دیگران، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۸۶).

سهروردی، برای نفس در فلسفه خود جایگاهی والا قائل است. به گونه‌ای که نفس، در آغاز فلسفه او مطرح است. در حالی که در فلسفه مشائی جایگاه نفس، در بخش طبیعیات است، وی شرط لازم و کافی نور مجرد بودن را ادراک ذات می‌داند و نفس را به عنوان نمونه‌ای از یک نور مجرد، مورد تحلیل قرار می‌دهد (عادل، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸).

نفس انسان در اصل با نور ترکیب یافته است، بنابراین با دیدن روشنایی خوشحال می‌شود و از تاریکی بیمناک است. نفس ناطقه، جوهری است مجرد و نوری از انوار الهی، که از جسم و اوصاف آن از جمله انقسام‌پذیری، زمان، مکان و قابلیت اشاره حسی پیراسته است. نفس دارای قوای مدرکه و محرکه است، که با روح حیوانی ارتباط وثیق دارد، به گونه‌ای که بروز اختلال در روح حیوانی، بر قوای ادراک و ظاهر و باطن اثر می‌گذارد. نفس ناطقه اگرچه از طریق روح حیوانی با بدن مرتبط است و آن را تدبیر می‌کند، از فساد بدن متأثر نمی‌گردد و زوال نمی‌پذیرد (بهشتی و دیگران، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۸۷).

شیخ اشراق در شمارش قوای مختلف نفوس گوناگون، تا حدود زیادی تحت تأثیر علم النفس ابن سینا است. درحقیقت، می‌توان گفت که سهروردی با اندکی تغییر، همان طبقه‌بندی سلف مشهور خود (ابن سینا) را به کار برده است. این تغییر اندک، در مورد نقش

متفاوت عقل یا نور در هر یک از قوای گوناگون است. طبقه بندی قوای گوناگون نفس توسط سهروردی به شرح زیر است:

نفس گیاهی که شامل: غذایی (غذادهنده)، نامیه (نموکننده)، جاذبه (جذب کننده)، ماسکه (نگهدارنده)، دافعه (دفع کننده) و مولده (تولیدکننده) است.

نفس حیوانی که شامل: قوه محرکه، قوه نزوعیه، قوه شهوت و قوه غضب است. علاوه بر قوای مذکور انسان دارای پنج حس خارجی و پنج حس باطنی است. این حواس همانند پلی در خدمت دنیای مادی و عالم عقلانی و مکمل انتظام دنیای کوچک [بدن] است (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۴۸).

سهروردی در بخش آخر حکمة الاشراق، به بحث معاد یا اتحاد روحانی و مشخص نمودن راه دقیق بازگشت روح به مسکن اصلی خود می پردازد. راهی که از طریق آن، تزکیه عقل انجام می پذیرد. هر نفس در هر درجه از کمال که باشد جویای نورالانوار و لذت نورپذیری از آن است و سعادت نهایی نفس رسیدن به انوار [دنیای] فرشتگان است. پس از مرگ، نفس کسانی که به درجاتی از پاکی رسیده اند، به سوی جهان «اریاب انواع» که در ورای آسمانها قابل رؤیت است، رهسپار می شوند و آنان که نفوسشان به وسیله ظلمت، شر و جهل تیره شده (اصحاب شقاوت) به سوی دنیای مقلوب یعنی دنیای تاریک شیاطین و جن روان می شوند. اما عارفان یا متألهان که قبلاً به درجه تقدس در این جهان رسیده اند، نفوسشان به سوی جهانی فوق فرشتگان عزیزت می کند (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۴۹).

۵-۱. مبانی معرفت شناختی

فلسفه اشراق، مبانی معرفت را در اصل، استوار بر بینش، کشف و شهود و در اصطلاح بر پایه حدس فلسفی می داند. پس مهم ترین مسئله در شناسایی چیستی اصل و هم روش فلسفی اشراقی، مسئله شناخت می باشد. در علم المعرفه اشراقی، شناخت بر مبنای اضافه اشراقی، بین موضوع مدرک و شیء مدرک حاصل می شود. در ساختمان فلسفی حکمة الاشراق، احکام حدس با شناخت یکی هستند. حدس، خود در رابطه با مشاهده از یک سو و با اشراق از سوی دیگر، حاصل می شود. پس در شناخت شناسی اشراقی، حدس، مشاهده و اشراق را باید شرح داد (امین رضوی، ترجمه مهدی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴).

الف) حدس

سهروردی در بیشتر کتاب‌هایش، احکام الحدس و حکم الحدس را استنتاجاتی صحیح می‌داند. و ماحصل حدس فلسفی، یقینی دانسته می‌شود و به آن، همان مرتبه برهان داده می‌شود.

ب) مشاهده و اشراق

این دو با هم، اصلی را تشکیل می‌دهند که از نظر فلسفه ساختمان پذیرفته شده اشراقی، در تمامی مراتب وجودی، مانند «قانون» صادق می‌باشد. این اصل در مرتبه وجود انسانی، در عالم محسوس همچون ابصار حاکم است. بر مبنای این اصل، چشم یا بصر اگر سالم باشد، شیء یا مبصر را هر گاه که روشن یا به اصطلاح «مستنیر» باشد، چنان که هست می‌بیند. «نظریه ابصار سهروردی» از دیدگاه علم طبیعی صرفاً مورد تحقیق قرار نمی‌گیرد، بلکه سهروردی این مسئله را در بحث کلی معرفت، قرار می‌دهد و قوانین حاکم بر آن را در اصل همان قوانین مشاهده می‌کند. یعنی مشاهده به حس ظاهر و مشاهده به حس باطن، بر مبنای یک اصل کلی فلسفی تحقق می‌یابند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۱ و ۳۲).

شیخ اشراق در آغاز کتاب حکمة الاشراق معارف انسان را به فطری و غیر فطری تقسیم می‌کند و تصریح می‌کند که معارف غیر فطری انسان، سرانجام باید به معارف فطری منتهی شود، در غیر این صورت هیچ معرفت و علم قطعی برای انسان حاصل نخواهد شد. انواع شناخت‌ها را از نظر شیخ اشراق، می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی کرد: ۱. شناخت فطری؛ ۲. شناخت حسی؛ ۳. شناخت خیالی؛ ۴. شناخت عقلی؛ ۵. شناخت شهودی.

۱-۶. مبانی ارزش شناختی

چنانچه ارزش‌ها را در دو حیطة اخلاقی و زیباشناختی بررسی کنیم، دیدگاه‌های اخلاقی سهروردی مبین رویکرد ارزشی او محسوب می‌شود. از نظر وی هدف اخلاق، عبارت است از بریدن از عالم ظلمت و چاه ظلمانی و رسیدن به عالم نور، اتصال به نورالانوار و خلیفة الله شدن در زمین و راه رسیدن به این مقام، تخلق به صفات نیک اخلاقی و دوری از صفات بد و ناپسند است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۱۹).

ارزش‌های اخلاقی از دیدگاه او عبارت است از:

الف) ارزش‌های الهی: ارزش‌هایی که در ارتباط با خدا، باید رعایت شود. مانند پیروی از اوامر و ترک نواهی الهی.

ب) ارزش‌های فردی: آنچه در رشد فردی آدمی مؤثر است. مانند محاسبه نفس، ریاضت، صبر و استقامت.

ج) ارزش‌های اجتماعی: مواردی در ارتباط آدمی با دیگران باید مراعات شود. نظیر پرهیز از ظلم (همان، ص ۱۰۲).

سهروردی کمال، که مطلوب ذاتی انسان است را اصالتاً به نفس ناطقه مربوط می‌داند. حتی به عقیده او، کمال و لذت حسی و جسمانی نیز پایه روحی و نفسانی دارد. البته کمال دارای مراتبی است و افراد انسانی برحسب درجه کمالی که به آن دست یافته‌اند، مراتب مختلفی دارند. با این حال، کمال نهایی در دنیا حاصل نمی‌شود و فقط پس از رهایی از ظلمت‌های جهان و طبیعت و وصول به جهان آخرت تحقق می‌یابد.

کمال در نظر شیخ اشراق، رهایی از ظلمت‌ها و قطع تعلقات از غیر خداست. که وی از آن با عنوان فنا یاد می‌کند. انسان فانی در این مرحله، دست از هر دو جهان شسته و دلش لبریز از عشق خداست و جز خدا نمی‌بیند و نمی‌خواهد. چنین انسانی به معدن نور و حقیقت راه یافته و از اشراقات و علوم نامتناهی الهی و بالاترین لذت‌ها بهره‌مند گردیده است.

سهروردی به صورت پراکنده راه وصول به کمال را در آثار خویش ذکر کرده است. به‌طور خلاصه می‌توان امور ذیل را ممد انسان در رسیدن به کمال دانست:

الف) عرفان به غربت خود (در جهان): اولین گام در سیر صعودی انسان، آگاهی از غربت و تنهایی خویش است. اگر انسان دریافت که وطن اصلی او عالم ربوبی است، در پی چاره برمی‌آید.

ب) رهایی از علایق: راه نیل به کمال، زدودن شهوات و تعلقات مادی است، تا زمانی که وی به حال و جاه و دنیا دلخوش باشد و به مادیات مشغول، روی کمال را نخواهد دید.

ج) رعایت شرع: انسان طالب کمال، باید به دستورات الهی گردن نهد و از قرآن پیروی کند.

د) فکر: طالب کمال، باید پیوسته درباره عالم ملکوت و اسرار وجود نظام عالم و آسمان و زمین بیندیشد، فکری که به امور روحانی و معارف حقیقی روی آورد، لطیف می‌شود و بارقه‌های الهی و اشراقات آسمانی، به آن نازل می‌شود.

ه) عشق: رسیدن به حسن و کمال جز به عشق ممکن نشود و عشق است که طالب را به مطلوب می‌رساند. محبت چون به غایت می‌رسد آن را عشق خوانند. پس تا اصل محبت

پدید نیاید، عشق حاصل نشود و محبت و عداوت نیز فرع بر معرفت است. پس برای رسیدن به عالم عشق، که بالاترین عالم است، باید از دو پله نردبان عشق، یعنی معرفت و محبت گذر کرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۵۲).

۲. بررسی مبانی فلسفی برگسون

در این قسمت، با بهره جستن از آرای برگسون، به بررسی ساختار فلسفی اندیشه‌های او که مشتمل بر هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناسی است، می‌پردازیم.

۱-۲. مبانی هستی‌شناختی

در بخش هستی‌شناختی، دیدگاه برگسون درباره جهان و خدا مورد بررسی قرار می‌گیرد. درحقیقت، درک فلسفه برگسون، منوط به درک دیدگاه او نسبت به جهان و خداوند است.

۱-۱-۲. جهان

جهان از نظر برگسون، یک مکانیسم عظیم نیست. بلکه ارگانیسمی زنده است که تحت تأثیر سائق حیات قرار دارد. جهان برگسون، مخروطی‌شکل است و مطلق در رأس آن جای دارد (راسل، ۱۳۶۵، ترجمه دریابندری، ج ۲، ص ۱۰۸۴). جهان، جریان زمانی خلاق و رو به تکامل است. این خلاقیت همچون فرآیند آفرینش هنری است. در جهان مورد نظر برگسون، ماده و نیروی حیات پیوسته در کشمکش هستند. آنچه در فلسفه برگسون اهمیت دارد، نیروی حیات است. پیش‌روندگی این نیروست که همه چیز را غیر قابل پیش‌بینی می‌کند.

برگسون خود نامی خاص به فلسفه‌اش اختصاص داده و آن را «فلسفه تغییر»^۱ نامیده است. جهان و هر آنچه در آن است در حال تغییر مداوم قرار دارد. برای وضوح‌بخشی به این امر، مثال روز تابستانی را می‌زند که بر چمنزار دراز کشیده‌ایم و اطراف خود را نظاره می‌کنیم. همه چیز در آرامش به سر می‌برد. ثباتی کامل به چشم می‌خورد. هیچ تغییری حس نمی‌شود. اما چمنزار در حال رشد است. برگ‌های درختان رشد می‌کنند یا از بین می‌روند. خود ما هم لحظه‌لحظه پیرتر می‌شویم. بنابراین جهان مجموعه‌ای از تغییرات است که غیر قابل تقسیم هستند (به نقل از: گان، ۲۰۰۴).

1. philosophy of change

برگسون، هم با رئالیسم و هم با ایده‌آلیسم مخالف است. به عقیده او تصویر^۱ و رای آن چیزی است که ایده‌آلیسم باز نمود^۲ می‌نامد و کمتر از چیزی است که رئالیسم شیء^۳ می‌نامد. تصویر به‌طور مستمر با دیگر تصاویری که به عنوان کل هستند، در ارتباط می‌باشد. در همین نقطه است که بدن، خودش را به عنوان شیء جدید در جهان جایگزین می‌کند. برگسون می‌گوید:

تا زمانی که یک تصویر وجود دارد که به مقابله با تمام تصاویر دیگری که من می‌شناسم می‌پردازد، آن تصویر تنها به وسیله ادراک بیرونی حاصل نشده است، بلکه تحت تأثیر علائق درونی هم قرار داشته است. این تصویر بدن من است. بدنم از درون به عنوان علاقه شناخته می‌شود و از بیرون به عنوان شیء. آنچه از بیرون در نظر گرفته می‌شود سوای آنچه در درون است، نمی‌باشد (به نقل از: لالر، ۲۰۰۳).

جهان از نظر او دارای دو جنبه متمایز است: ماده و زندگی. ماده در مکان قابل تصور است، ولی زندگی جنبش، جریان، گذر مداوم و خود زمان است. او درباره تفاوت بنیادین ماده و زندگی می‌گوید:

زندگانی همراه با گرد آمدن و افزایش عنصرهای خود پیش نمی‌رود، بلکه پیشرفت آن با جدا شدن‌ها و بخش شدن‌هاست. زندگانی نه تنها از سطح چگونگی‌های فیزیکی و شیمیایی فراتر است بلکه از سطح همه شناسایی‌های علمی و دریافت‌های هوشی نیز آن‌سوتر است (به نقل از: نقیب‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۲۲۷).

زمان و حیات در فلسفه برگسون، در هم تنیده شده‌اند. برگسون زمان را به عنوان امری کمی و مکانیکی نمی‌پذیرد. او پس از مطالعه در آثار اسپنسر دریافت که زمان نجومی، در توجیه تحول موجودات ناتوان است. زمان حقیقی، که برگسون آن را «دیرند» نامید، در حیات طبیعی جریان دارد. به همین دلیل از تفکر ریاضی فیزیک که زمان نجومی، از ارکان آن است، فاصله گرفت و تأمل عمیق در سیلان ذهنی خویش، یعنی شهود را برگزید (برگسون، ۱۳۶۸، ترجمه قلی بیانی، ص ۷).

روی برگرداندن برگسون از زمان کمی و مکانیکی، خود گواه دیگری بر قوت شهود و درک مسائل غیر مادی از طریق آن است. به نظر می‌رسد درک دیدگاه‌های او درباره زمان، بدون درک شهود و بهره جستن از آن، غیر ممکن است.

1. image
2. representation
3. thing

دینانی و پیرمرادی (۱۳۷۹)، به این نکته اشاره می‌کنند که تعبیر برگسون، از زمان حقیقی، توالی خاصی از حالات وجدان بود و اصولاً امری نیست که مستقل از انسان و ناظر خودآگاه معنا داشته باشد. برگسون با ارائه تحلیلی از معنای عدد و فضا، به این نتیجه می‌رسد که زمان حقیقی، هیچ نسبتی با عدد قابل شمارش و فضای قابل انقسام ندارد. روش مورد استفاده او درون‌بینی یا شهود بود. او با دریافت بی‌واسطه وجدان درمی‌یابد که دیرند ناب عبارت است از توالی دگرگونی‌های کیفی، درهم ذوب‌شده، بدون حد و مرز دقیق، بدون هیچ میلی به بیرون شدن و بی‌هیچ ارتباط و نسبتی با اعداد است. او علت عدم درک این زمان را مأنوس و غوطه‌ور بودن در فضا می‌داند. در واقع آن چیزی را که می‌شماریم و اندازه می‌گیریم، لحظات زمان نیست. بلکه تعداد همزمانی‌هاست.

۲-۱-۲. خدا

دیدگاه برگسون درباره خدا، همچون دیگر آرای فلسفی او نیازمند بررسی و تأمل است. از نظر او شناخت و درک خداوند، ریشه در درک زمان، تغییر، آزادی، تکامل و شهود دارد. اهمیت این مفاهیم تا اندازه‌ای است که برگسون درک خداوند را بدون درک آنها امکان‌پذیر نمی‌داند.

خدایی که برگسون از آن یاد می‌کند در قالب‌های مذهبی و سنتی نمی‌گنجد. همچنین، از اعتقادهای خاص دینی ناشی نمی‌شود. برگسون، به عنوان عارف^۱ مد نظر است، به این علت که شهود را مطرح می‌کند. اما برگسون خود اظهار می‌کند که شهود ماوراءالطبیعی او ارتباطی با عرفان مقدس یا مشتاقانه مذهبی ندارد. او خود آشکارا مطرح می‌کند که: «شهود مورد نظر من اعتراضی است در برابر عرفان، به این علت که سعی دارد پل بین متافیزیک و دانش که از زمان کانت شکسته شده است را از نو بسازد». (به نقل از: گان، ۲۰۰۴، بخش ۵).

برگسون در کتاب دو سرچشمه اخلاق و دین، به بحث درباره انواع عرفان می‌پردازد. او عرفان یونانی، شرقی و مسیحی را از نظر می‌گذراند و آنها را نقد می‌کند. او معتقد است عرفان هم، باید شرایط خاص خود را داشته باشد و تنها به آداب و اصول خاص محدود نشود. «عرفان کامل، عمل و خلق و عشق است» (برگسون، ۱۹۶۷، ترجمه حبیبی، ص ۲۴۶).

از سوی دیگر، در حالی که در اعتقادات مذهبی، خداوند به عنوان مطلق و واحد مد نظر است و وجود آن جزء ضروریات می‌باشد، اما در فلسفه برگسون، خداوند به عنوان

1. mystics

«بی‌انتها»^۱ یا «کامل»^۲ مورد توجه نیست. بلکه خدای برگسون، خدایی است که آزادانه و خلاقانه عمل می‌کند و در زمان معنا می‌یابد. او از جهان مستقل نیست، بلکه کانون زندگی و روح است. آن‌گونه نیست که در مسیحیت مطرح شده و افراد نگاهی جاودانه به خدا دارند. بلکه خدا اعمالی خلاقانه و خالص دارد. در جریان است و بی‌تحرک نیست. جریانی از صدور است و به عنوان مرکزی که دیگر چیزها از آن صادر می‌شود، نمی‌باشد. خدای برگسون به نوعی «انسان‌گونه»^۳ است اما از نوع برتر آن (به نقل از: گان، بخش ۵).

برگسون اعتقاد دارد پی بردن به وجود خداوند، امری بدیهی است و او خود را آشکارا می‌نماید. اما درک او نیازمند روحی برتر و متعالی است. از این‌روست که می‌گوید: «خداوند، کسی است که خودش را به‌وضوح آشکار می‌سازد، کسی است که با حضور خود روح‌های برتر را روشن و گرم می‌سازد» (برگسون، ۱۹۳۵، ص ۲۱۴).

۲-۲. مبانی انسان‌شناختی

در نظر برگسون، انسان متشکل از دو جزء می‌باشد، یکی جسم^۴ و دیگری روح^۵ (گان، ۲۰۰۴). تجارب معمول، انسان را به عنوان جسم محصور در فضا و زمان می‌داند، که به‌طور مکانیکی به تأثیرات خارجی واکنش نشان می‌دهد و همچنین از نظر روحی، رها و غیر قابل محدودیت است. آگاهی عملکرد جسم نیست. مکانیزم مغز شرطی است برای عملکرد روان‌شناسانه اما فاعل آگاهی نیست. او معتقد است مغز را با ذهن نباید اشتباه گرفت. بگذارید با یک تشبیه لفظی، فرق این دو را نشان دهیم. مغز مانند میخ لباس و فکر چون لباسی است که بر آن آویخته باشند. اگر میخ لباس را بردارید، باز لباس وجود دارد. شعور و وجدان آدمی بدون تردید با مغز او مرتبط است، اما حاصل این سخن این نیست که شعور و وجدان بدون مغز وجود ندارد (توماس، ۱۳۶۲، ترجمه بدره‌ای، ص ۹۲). مغز جایی است که روح، تحت تأثیر جسم است. اما تخریب مغز، به این معنا نیست که آگاهی تخریب شده است. بلکه به این دلیل است که آگاهی جاودانی و ابدی است. آگاهی با این وجود دقیقاً با بدن همکاری می‌کند و از طریق بدن است که تغییرات جهان را معرفی می‌کند. انسان که در واقعیت در دو جزء زندگی می‌کند، از دو نوع شناخت و

1. timeless
2. perfect
3. anthropomorphic
4. body
5. soul

حافظه برخوردار است. به کمک شناخت عقلی، کارگری است که جهان را تغییر شکل می‌دهد و به وسیله دانش شهودی، او یک فرد هوشمند است. حافظه مکانیکی، مکانیزم‌های حرکت را در مغز دائمی می‌کند. حافظه به عنوان یادآوری خالص با آگاهی شناسایی می‌شود. به وسیله این، طبیعت بشر آزاد است. اما در عمل، او فاعلی است که تحت فشار شرایط مادی و عاداتی که در نتیجه ارتباط بین انسانی ایجاد می‌شوند، در او آگاهی ثانویه‌ای می‌آفریند. خود سطحی که بر ورای خود عمیق قرار می‌گیرد و آزادی آن را محدود می‌کند.

برگسون در کتاب ماده و حافظه (۱۸۹۶)، به این نکته اشاره می‌کند که «ما هیچ چیز در مورد تئوری‌های ماده و تئوری‌های جهان خارجی و هیچ چیز به عنوان واقعیت یا اندیشه‌ورزی در مورد جهان خارجی نمی‌دانیم» (ص ۱). با این وجود، چنین ادامه می‌دهد: در حالی که من در حضور تصاویر قرار دارم. وقتی که دریچه حس‌های من به روی آنها گشوده می‌شود و حس‌هایم در تعامل با یکدیگر قرار می‌گیرند، حسی مبهمی در مورد جهان برایم به وجود می‌آید. از میان این حس‌ها، یکی متمایز از سایرین است و من آن را نه از طریق ادراکات بیرونی بلکه از درون و به واسطه تأثیرات درک می‌کنم. این امر، بدن من است.

در کتاب سرآغازی بر متافیزیک (۱۹۰۳)، چنین اظهار می‌کند:

وقتی من توجهم را به تفکر درباره خودم جلب می‌کنم، چنین درک می‌کنم که به عنوان پوسته‌ای سخت بر سطح تمام ادراک‌هایی که از جهان خارج داخل آن می‌شوند، می‌باشد. این ادراک‌ها به وضوح از هم متمایز هستند و کنار هم قرار گرفته‌اند. آنها تمایل دارند بر اساس موضوع‌ها خود را دسته‌بندی کنند. سپس به خاطرات توجه کردم که به این ادراک‌ها چسبیده‌اند و آنها را تفسیر می‌کنند. خاطرات از اعماق وجود من جدا می‌شوند و به وسیله ادراک‌ها به سطح می‌آیند. آنها در سطح ذهن من استراحت می‌کنند بدون اینکه کاملاً خود من باشند. اما اگر من خودم را از چیزهای پیرامونم به سمت مرکز بکشانم، به چیز متفاوت دیگری می‌رسم (ص ۸).

این چیز متفاوت گونه‌ای از آگاهی است. نوعی دانش درباره خود. دانشی که شهودی و خالص است. دانش یا شناخت، در ورطه زمان صورت می‌گیرد. زمانی که مادی نیست و به وسیله تصاویر قابل ترسیم نیست. بلکه شهودی و غیر مادی است و همواره این خود، در آن تکامل می‌یابد.

۳-۲. مبانی ارزش‌شناختی

برگسون در ارتباط با مسائل اخلاقی و ارزشی، مدخل ورود خود را بحث در مورد آزادی و فردیت قرار می‌دهد. سپس به رابطه دوسویه بین فرد و اجتماع اشاره می‌کند و در نهایت بحث اصلی را که عبارت از دو نوع معنویت و مذهب است، مطرح می‌کند. او معتقد است هر فردی با وجود اینکه به‌تنهایی دارای اهمیت است، اما آنچه به او معنا می‌بخشد شبکه‌های ارتباطی و اجتماعی است. در داخل اجتماع است که فرد خود را به پیشرفت نزدیک می‌سازد. اگرچه اجتماع فرمان‌ها و عاداتی را برای بی‌اثر کردن آزادی افراد ایجاد می‌کند و در مقابل این آزادی، از خود دفاع می‌کند، اما اعتقاد برگسون بر این است که تعاملی دائم بین فرد و اجتماع وجود دارد و هم فرد در جامعه تأثیرگذار است و هم جامعه در فرد. هیچ انسانی قادر نخواهد بود دور از اجتماع به زندگی خود ادامه دهد.

به همین دلیل است که اشاره می‌کند: «همبستگی اجتماعی تنها از لحظه‌ای وجود دارد که در هر کدام از ما، یک من «آگاه اجتماعی» بر من «آگاه فردی» افزوده می‌شود. پرورش و فرهیخته ساختن من آگاه اجتماعی، گوهر و پایه و مایه تکلیف ما در قبال جامعه است» (برگسون، ۱۹۶۷، ترجمه حبیبی، ص ۱۰).

همچنین برگسون به وجدان، اهمیت زیادی می‌دهد و معتقد است احساسات اخلاقی از این منبع سرچشمه می‌گیرند. به همین دلیل است که فرد ارزش‌ها را تشخیص می‌دهد. هر قدر انسان به ندای وجدان بیشتر گوش فرادهد، بیشتر به ارزش‌ها پایند است. برگسون با در نظر گرفتن رابطه بین فرد و اجتماع از یک‌سو و رابطه معنویت و ارزش‌های اخلاقی از سوی دیگر، به دو نوع معنویت و مذهب اشاره می‌کند: مذهب پویا و مذهب ایستمند. برگسون مذهب پویا را به عنوان بالاترین و شریف‌ترین حیات معنوی آشکار می‌کند. در مقام مقایسه این دو، چنین بیان می‌کند:

در دینی که پوینده و توانمند می‌نامیم، نیایش با گزاره شفاهی و لفظی خود تفاوت دارد. در این دین نیایش و دعا درحقیقت برشدن و معراج جان است و احتمالاً معنای آن از حد و مرز گفتار نیز درمی‌گذرد (همان، ص ۲۱۶).

دین ایستمند، عکس‌العمل دفاعی طبیعت، در برابر چیزی است که به هنگام عمل عقل جامعه تحقق می‌پوشد و ممکن است فرد را فرسوده سازد و یا جامعه را به تباهی بکشاند (همان، ص ۲۲۰).

۴-۲. مبانی معرفت‌شناختی

معرفت‌شناسی روشنگر راهی است که می‌توان به وسیله آن به حقیقت دست یافت. آنچه از فلسفه برگسون و دیدگاه‌های او برمی‌آید، بیانگر نگاهی خاص به این وادی است. در بررسی اندیشه‌های برگسون، به دو عنصر اساسی هوش^۱ و شهود^۲ برمی‌خوریم. درک رابطه بین این دو عنصر و تبیین جایگاه آنها، نگاه او به حقیقت را آشکار می‌کند.

برگسون هوش و شهود را می‌پذیرد و هر دوی آنها را در کسب معرفت، محق می‌داند. اما بین این دو مرزی قائل می‌شود و حیطة شناختی آنها را از هم تفکیک می‌کند. در مورد هوش و عملکرد آن چنین می‌نویسد:

علم مثبت، حقا حاصل کار هوش محض است. هوش به‌ویژه در حضور ماده بی‌جان احساس راحتی دارد. از این ماده بیش از پیش برای اختراعات مکانیک استفاده می‌کند و هرچه ماده را بیشتر مکانیکی تصور کند به همان اندازه اختراعات مکانیکی برای وی آسان‌تر می‌گردند. هوش در خود، به صورت منطق طبیعی یک هندسه‌گرایی پنهان دارد که به تدریج که در اعماق ماده بی‌جان نفوذ می‌کند، پیداتر می‌شود. هوش روی این ماده همساز است و به این علت است که فیزیک و متافیزیک در مورد بی‌جان چنین به هم نزدیک هستند (برگسون، ۱۳۷۱، ترجمه قلی بیانی، ص ۲۵۳).

همان‌طور که از این تعریف برمی‌آید، او هوش را مانند اسبی می‌داند که در میدان مادیات و قوانین مکانیکی یارای تازیدن دارد. درحقیقت از نظر او هوش در مادیات رسوخ می‌کند و نمی‌تواند ورای آن پیش رود.

برگسون معتقد است که اشکال دانش نمی‌توانند ما را در شناخت آنچه درون چیزهاست یاری رسانند، و تنها قادر هستند، صورت‌های فرومایه‌ای از واقعیت، نظیر طبیعت و مواد بی‌جان را به ما بشناسانند (آبرومیت، ۲۰۰۶).

در همین نقطه است که مفهومی دیگر در فلسفه برگسون به چشم می‌خورد که بر نظام فلسفی او سیطره انداخته است. این مفهوم، حیات یا همان روح زندگی است. حیات در تقابل با جهان مادی قرار دارد. درست همان نقطه‌ای است که هوش دیگر قادر به رسوخ نیست. برگسون (۱۳۷۱)، معتقد است هوش وقتی به سراغ حیات می‌رود، با جاندار هم مانند بی‌جان رفتار می‌کند. از قوانین و عاداتی را که در مواجهه با

1. intelligence
2. intuition
3. Abromeit

مواد بی جان به کار می برد در اینجا هم استفاده می کند. در نتیجه گرفتار نوعی عمل زدگی می شود و تا حدی پیش می رود که موجودات در عمل ظاهر می شوند و برایش قابل درک است.

بنابراین هوش در سایه علم صرف، توانایی شناخت نخواهد داشت. لازم است این تقیصه به وسیله امری ورای هوش و اشکال مختلف دانش از بین رود. امری که قادر باشد حیات و موجود زنده را آن طور که شایسته است، مورد توجه قرار دهد. این امر، همان شهود یا عقل خلاق است که مدبر و راهنمای نیروی خلاق خویش است. بنابراین هر انسانی، ناخدای کشتی روح خود است (توماس، ۱۳۶۲، ترجمه بدره ای، ص ۹۳). به همین دلیل است که برگسون به شهود و فلسفه متوسل می شود. او معتقد است:

تکلیف فلسفه این است که در اینجا فعالانه دخالت کند، جاندار را بی اندیشه پوشیده فایده عملی، واریسی کند در حالی که خود را از صور و عادات خاص به هوش رها کرده باشد. هدف فلسفه ملاحظه و استدلال یعنی شهود است. حال و منش آن در برابر جاندار نمی تواند همان باشد که از آن علم که هدفی جز عمل ندارد، و چون نمی تواند جز به واسطه ماده لخت عمل کند، بقیه واقعیت را در ذیل این وجهه منحصر به فرد ملحوظ می دارد (همان، ص ۲۵۳ و ۲۵۴).

به این ترتیب، برگسون کوشش می کند بین هوش و شهود، تفاوت قائل شود و عملکردها و حیظه های اختصاصی هر یک را آشکار کند. از اندیشه های او چنین برمی آید که هوش ماده بی حرکت را مورد مشاهده قرار می دهد و شهود حیات را جستجو می کند. هوش در ارتباط با فضا است چرا که ماده بی حرکت در فضا قرار دارد. در حالی که شهود در ارتباط با زمان و زندگی، وظیفه خود را انجام می دهد.

برگسون بر این باور است که هوش، نیازمند شهود است و شهود را می توان به عنوان یک روش، برای شناخت به حساب آورد. درست به همین دلیل است که چنین عنوان می کند: «تمام فعالیت های هوشمندانه با شهود آغاز می شوند و شهود به نحوی ما را به معنویت نزدیک می سازد» (به نقل از: لامر، ۲۰۰۳).

همان گونه که برگسون، بین هوش و شهود رابطه ای دوسویه می بیند که یکی به جهان خارج و دیگری به جهان داخل نظر دارد، ارتباط اجزای جهان را در قالب کل در نظر می گیرد و آنها را به صورت منفرد و پاره پاره نمی پذیرد.

۳. دلالت‌های تربیتی با نظر به مبانی فلسفی شیخ اشراق

منظور از دلالت‌های تربیتی، هدف غایی تعلیم و تربیت، روش‌های تربیتی و ارزش‌هایی که می‌بایست از طریق آموزش و پرورش منتقل شوند، است. این دلالت‌ها با بهره‌جستن از مبناهای فلسفی استخراج می‌شوند.

در بخش هستی‌شناختی، که شامل نگاه به انسان، خدا و جهان است، مطالعه واقعیت غایی، شامل نظریه‌پردازی درباره وجود است (گوتگ، ۱۳۸۶، ص ۶). درحقیقت هستی‌شناختی، تعیین‌کننده هدف غایی آموزش و پرورش و نگاه به غایت وجودی انسان است. معرفت‌شناختی یا نظریه‌دانش و شناخت که با مفاهیم کلی و بنیادین شناخت، سروکار دارد، با روش‌های تدریس و یادگیری مرتبط است (همان، ص ۸). ارزش‌شناسی که بخش مهمی در تعلیم و تربیت به شمار می‌رود، متضمن ارزش‌های مطلوب جامعه، محتوای برنامه، روش تدریس و کیفیت تعاملی که بین معلم و متعلم برقرار می‌شود، است (کاردان، ۱۳۸۰).

از سوی دیگر، توجه به این نکته دارای اهمیت است که دلالت‌های تربیتی از نوع گزاره‌های هنجارین و تجویزی است که شامل دستورالعمل‌هایی است مبنی بر اینکه معلمان، مربیان و دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت در خصوص تعیین اهداف، محتوا و روش‌های تعلیم و تربیت، چه کارهایی باید انجام دهند و چه کارهایی نباید انجام دهند (در این خصوص مراجعه شود به: کتاب درآمدی بر فلسفه آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷).

در این بخش، با توجه به آنچه در بررسی مبانی فلسفی شیخ اشراق، مورد بحث قرار گرفت، به دلالت‌های تربیتی حاصل از آن اشاره می‌شود.

هدف غایی

هدف غایی تعلیم و تربیت، که برگرفته از مبانی هستی‌شناسی است در دیدگاه سهروردی «قرب به کمال مطلق» (نورالانوار) است که مطلوب ذاتی انسان است و به تعبیر دیگر، رسیدن به مقام خلیفه الهی است. کمال، دارای مراتبی است و هر فرد برحسب درجه کمالی که دارد، از مرتبه خاصی برخوردار است. کمال، رهایی از ظلمات و تعلقات کامل از غیر خداست که مرتبه فنا است. سهروردی در جای دیگر بر جستجوی بشر برای نیل به چشمه زندگانی اصرار دارد و می‌گوید که هر کس بدان دست یابد، رنج بر وی سهل بود

(سهروردی، ۱۳۲۲، ص ۱۵). در راستای رسیدن به این هدف غایی، اهداف جزئی نیز مد نظر می‌باشند که به موازات یکدیگر در دستیابی، به هدف غایی یاری‌گر هستند.

اهداف جزئی تعلیم و تربیت

۱. کسب علم و تقویت اندیشه: شیخ اشراق، در *الالواح العمدیه* (بند ۷۹-۸) و در کلمة التصوف (بند ۳۹ و ۵۷) و در *اللمحات* (بند ۴۸) می‌نویسد: «کمال نفس آدمی به لحاظ اینکه جوهر مجرد است، این است که نسبت به حقایق از واجب تا جهان مادی، معرفت پیدا کند» (سهروردی، ۱۳۵۶، ص ۲۶).

۲. صفای باطن: سهروردی در کتاب روزی با جماعت صوفیان به حالات و مقامات مختلف طریقت اشاره دارد و اینکه خاصان چگونه می‌توانند به پاکی دل و صفای نظر برسند. در این کتاب، رابطه میان صفای قلب و درجه‌ای که شخص می‌تواند کسب کند، بررسی شده است (امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۵۱).

۳. شهود: شیخ اشراق در *حکمة الاشراق* می‌نویسد: «برای این گروه از اولیاء الله و اهل کشف و شهود، بالمشاهدة والعیان ثابت شده است و خود بدیده‌اند آن انوار را در عالم نو» (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۲۷۳).

۴. عبودیت: سهروردی در *رسالة الطیر* می‌نویسد: «لازم است که روح سفری به سوی نورالانوار در پیش گیرد و فضل الهی که به واسطه چنین تجربه‌ای حاصل می‌شود سالک را کمک می‌کند تا واپسین رشته‌های علایق دنیوی را ببرد» (به نقل از: امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۴۶).

دلالت‌های حاصل از مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی

در هستی‌شناسی سهروردی، تفکیک بین دنیای مادی و دنیای نور مورد توجه قرار گرفته است و اشراق، مبنای حرکت از دنیای مادی به دنیای نور است. با توجه به اینکه معرفت به جهان مادی نیازمند استدلال و علم است و مقدمه‌ای بر معرفت به جهان نور و درک و اشراق آن جهان است. بر این اساس اصول و روش‌های زیر قابل دریافت است:

۱. اصل ایجاد بصیرت نسبت به جهان آفاقی مبتنی بر حکمت: سهروردی، معرفت آدمی را به جهان انفسی، از نوع علم حضوری می‌داند و در خصوص معرفت به جهان آفاقی معتقد است که «وقتی نفس پاک شود، انوار الهی شخص را فرومی‌گیرد و به جهان روشن خویش

شوق ورزد و چون جز تعلقات بدنی، حجابی بین ارزش انسانی و حرکات افلاک نیست، اگر این علایق ضعیف شوند، نفوس انسانی با نفوس فلکی ارتباط می‌یابد» (سهروردی، ۱۳۵۶، ص ۲۷).

روش‌های تربیتی

- ۱-۱. تفکر و حدس (امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۶).
- ۱-۲. آموختن حکمت (سهروردی، ۱۳۵۶، ص ۲۶).
- ۳-۱. رعایت شرع: شیخ اشراق، عناصر اساسی تعالیم اشراقی و آداب ورود به طریقت را برای درک اسرار قرآنی لازم می‌داند (امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۴۷).
۲. اصل ایجاد بصیرت نسبت به جهان انفسی مبتنی بر عشق: شیخ اشراق معتقد است در صورتی که آدمی در آیات جبروت اندیشه کند و به جهان روشن خویش، شوق ورزد و با عشق نورانی، خود را تلطیف کند و به بخشش و نیکی و بزرگواری و دادگری متصف شود. از حبان برین یاری می‌شود (سهروردی، ۱۳۵۶، ص ۲۰).

روش‌های تربیتی

- ۱-۲. مشاهده و اشراق: این روش به این معنی است که مشاهده حس ظاهر و مشاهده به حس باطن در دستیابی به حقیقت، مکمل یکدیگر بوده و منجر به معرفت انفسی می‌شوند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۱ و ۳۲).
- ۲-۲. ریاضت (امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۶).
- ۳-۲. ذکر (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۴۰۴). سهروردی معتقد است، ذکر نام‌های خداوند، موجب تحول درونی است و روح انسانی را آماده پذیرش نور حق می‌کند (امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۹).
- ۴-۲. تضرع و ابتهال (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۴۰۲).
- ۵-۲. محبت (سهروردی، ۱۳۵۶، ص ۲۰؛ امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۲).

دلالت‌های تربیتی حاصل از مبنای انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی

در دیدگاه سهروردی، انسان موجودی است صاحب علم و اراده و به سمت نور گرایش دارد و نفس انسان مرتبه‌ای از نور مجرد است. همچنین در بحث ارزش‌شناسی، به منظور

رسیدن به کمالات انسانی، نیازمند قطع تعلقات و پی بردن به نفس خویش است. بر این اساس اصول و روش‌های زیر قابل استنتاج می‌باشند:

اصل ۱. غفلت‌گریزی: شیخ اشراق، در رساله الطیر با گزارش پرندگانی که آزادانه پرواز می‌کردند، اما به دام صیادان افتادند، سفر روحانی انسان را ترسیم می‌کند. پرواز آزادانه، نمادی از وضعیتی است که انسان در ازل، قبل از خلقت زندگی می‌کرده و با آمدن به قلمرو مادی به دام افتاده و می‌تواند با نیروی اراده، خود را تا حدی از این وضعیت نجات دهد (امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۴۵ و ۴۶).

روش: رهایی از علایق (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۴۰۲؛ امین رضوی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۳).

اصل ۲. خویش‌شناسی: سهروردی، نخستین بحث خود را در مورد علم حضوری این‌گونه شروع می‌کند: «من منزل چیز را می‌شناسم، آیا خود را نیز می‌شناسم؟ اگر می‌شناسم چگونه شد که خود را شناختم» (همان، ص ۱۶۵ و ۱۶۶).

روش: عرفان به غربت خود (سهروردی، ۱۳۳۴، ترجمه فروزان‌فر، ص ۱۸۳).

اصل ۳. کرامت نفس: سهروردی در بیان سیر و سلوک آدمی و رسیدن وی به انوار مجرد می‌نویسد: «تلف من نفسک روح و نفس خود را لطیف و باریک‌بین گردان تا از اسرار نهانی این امور آگاه شوی» (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۳) و عامل لطیف کردن نفس آدمی، در احساس کرامت نفس وی نهفته است. زیرا در کلام امام علی (ع) نیز آمده است که «من کرمتم علیه نفس هانت علیه شهواته» (غرر الحکم و درر الحکم).

روش: امساک (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۳۹۰).

اصل ۴. صبر: صبر در نگاه سهروردی با نیروی اراده (همت) آمیخته است. وی می‌گوید: «زره علایق، تنها با تیغ بلارک^۱ یعنی نیروی اراده از هم دریده شود، شخص باید به نیروی اراده، چشمه زندگی را طلب کند، چشمه‌ای که همان جاویدان خرد یا حکمت خالده است» (به نقل از: امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۹). وی در جای دیگر چنین می‌نویسد: «صبر و بردباری از عزم راسخ در امور خیزد» (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۴۰۱).

روش: خویش‌داری.

۴. دلالت‌های تربیتی با نظر بر مبانی فلسفی برگسون

هدف غایی: پرورش انسانی عقلانی - شهودی: با استناد به آرای برگسون که مورد بحث قرار گرفت، هدف غایی از دیدگاه برگسون، این است که انسان قادر باشد هم از نیروی تعقل

۱. تیغ فولادی پرجوهر.

خود بهره‌مند شود و هم با اتکا به قوه شهود خود، به درک پاره‌ای از حقایق نائل شود و در نتیجه در مسیر تکامل خود به سمت کمال پیش رود.

۴-۱. دلالت‌های تربیتی حاصل از هستی‌شناسی

یکی از مفاهیم کلیدی فلسفه برگسون، تغییر و تحول پیوسته است. جهان و هر آنچه در آن است، همواره در معرض تغییر و تحول است و در مسیری خلاق رو به کمال پیش می‌رود. مسیر تغییر به گونه‌ای است که با مفهوم زمان، گره خورده است. تغییر و زمان هر دو فراتر از عناصر کمی می‌باشند و خود مفهومی مستقل از اعداد و ارقام دارند. اصول منتج از این مبنا عبارت‌اند از:

اصل ۱. تغییر و پویایی: تعلیم و تربیت می‌بایست پویا باشد. پی بردن به این اصل، در تعلیم و تربیت منجر به این امر خواهد شد که متربی، همواره به تغییر شرایط امیدوار باشد و با تلاش و کوشش به سمت وضعیت بهتر گام بردارد. همچنین در برخورد با شرایط سخت و مشکلات، تسلیم نشود و در سایه فرآیند تغییر و گذشت زمان، کوشش در اصلاح امور داشته باشد. چنین اصلی، روحیه تلاش و مبارزه‌طلبی متربی را تقویت می‌نماید.

روش: جستجوگری و پژوهش: با در نظر گرفتن اصل تغییر و پویایی، متربی پیوسته در جستجوی حقیقت و کشف موقعیت‌های جدید است و سکون را نمی‌پذیرد. در نتیجه آموزش تبدیل به فرآیندی فعال می‌شود.

اصل ۲. کمال‌جویی: این اصل که مکمل اصل پویایی است، حکایت از تغییرات هدفمند به منظور دستیابی به تعالی و رشد دارد. با نظر بر آنچه پیش از این ذکر شد، برگسون معتقد است جهان، انسان و حتی خدا، در مسیر تغییر و تحول خود به سمت کمال پیش می‌روند.

روش آینده‌نگری و هدفمندی: این روش موجب خواهد شد متربی به زمان حال محدود نشود و پیوسته آینده را در نظر داشته باشد.

اصل ۳. خلاقیت: از دیگر اصولی که برگسون بر آن تأکید دارد، خلاقیت و اندیشه‌های نو است. او معتقد است جهان، جریان زمانی خلاق است و این خلاقیت همچون آفرینش هنری است. تجلی اوج این خلاقیت را در خداوند می‌داند (گان، بخش ۵).

روش نوآوری و خلق موقعیت‌های جدید: در این روش متربی می‌آموزد که به خلق اندیشه‌های نو پردازد و از تکرار و دنباله‌روی پرهیزد. خلاقیت، فرآیند تعلیم و تربیت را از

حالت ایستا خارج می‌کند و پویایی و شادابی به آن می‌بخشد. به این صورت که جریان تعلیم و تربیت، قوانین از پیش تعیین شده و ثابت نمی‌باشد، بلکه هر لحظه می‌توان خلق کرد و آفرید. در این حالت معلم به جای انتقال‌دهنده اطلاعات، نقش راهنما دارد و دانش‌آموز خود، محور تلاش و کوشش برای حل مسائل قرار می‌گیرد.

۲-۴. دلالت‌های تربیتی حاصل از مبانی معرفت‌شناسی

در حیطه معرفت‌شناسی تأکید بر دو ویژگی اساسی، یعنی هوشمندی انسان و آگاهی درونی اوست. درحقیقت راه معرفت از دیدگاه برگسون، توسط هوش و علم‌آموزی آغاز می‌شود و با شهود که در مراتب بالاتر قرار دارد، پی گرفته می‌شود. بر این اساس اصول و روش‌های زیر قابل طرح است:

اصل ۱. تدریج: در فلسفه برگسون، مسیر حرکت از جزء به کل و از مادیات به انتزاعیات است. به این صورت که فرد ابتدا به شناخت خود و وجود «من» پی می‌برد و رفته‌رفته به شناخت جهان و خدا و... نائل می‌شود. بنابراین، فرد می‌آموزد همه چیز را در مجموعه‌ای معنادار و مرتبط با هم در نظر بگیرد.

روش ۱. تعقل: یکی از ابزار شناخت از نظر برگسون، هوش و نیروی تعقل است. او معتقد است راه معرفت، با کمک هوش آغاز می‌گردد. او حیطه اصلی هوش را، جهان طبیعی و مکانیکی می‌داند (برگسون، ۱۳۷۱).

بنابراین به نظر می‌رسد تعقل، سنگ‌بنای اولیه برای ساختن پایه‌های تعلیم و تربیت باشد. استفاده از نیروی عقل به تدریج می‌آموزد بی‌طرفانه و بدون تعصب به قضاوت بپردازد. روش تعقل در تعلیم علوم طبیعی، ریاضیات و دروس پایه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

روش ۲. شهود: با وجود اینکه برگسون، برای تعقل جایگاه ویژه‌ای قائل است، اما قلمروی سلطنت آن را محدود می‌داند. از دیدگاه او عقل، برای بالندگی و فراتر رفتن از دامنه مادیات و امور مکانیکی، نیازمند شهود است. شهود با روح حیات و زندگی پیوند خورده است و با معنویت خویشاوند نزدیک است.

استفاده از شهود در تعلیم و تربیت، بسیاری از گره‌های ناگشوده را باز خواهد کرد. چون عقل در اثبات و تأیید پاره‌ای موارد ناتوان است. این امر به‌خصوص در بخش تربیت مذهبی و معنوی، وضوح بیشتری دارد. به عنوان مثال باورهای قلبی، ایمان، حالات خاص

روحی که فراتر از مادیات است را می‌توان به مدد براهین عقلی درک و تنها به کمک شهود می‌توان حس کرد.

۳-۴. دلالت‌های تربیتی حاصل از مبانی ارزش‌شناسی

اصل ۱. آزادی انسان: این اصل ناظر به آگاهی فردی و قدرت انتخاب است. برگسون (۱۹۶۷) حتی در مذهب و آموزه‌های دینی هم که اشاره به دین ایستمند و دین پویا دارد، بر آگاهی فرد تأکید دارد. او تعالیمی که آمیخته با اجبار و تبعیت کورکورانه باشد، را نمی‌پذیرد. در نتیجه تربی خود را فردی صاحب‌نظر و متفکر می‌داند، که خود انتخابگر راه صحیح زندگی و تربیت خود است. در چنین حالتی تربیت، به خصوص در امور مذهبی، حالتی ریشه‌ای و عمیق می‌گیرد و از باورهای سطحی فاصله می‌گیرد.

روش ۱. انتخابگری و گزینش: تربی با ممد جستن از روش انتخابگری و گزینش جستجوگری، مطالعه می‌کند و در باورهای اعتقادی خویش به یقین می‌رسد. بدون آنکه مجبور باشد، خود آزادانه تجسس می‌کند و برمی‌گزیند.

اصل ۲. فراتر رفتن از خود: همان‌طور که اشاره شد در بحث ارزش‌شناسی، برگسون (۱۹۶۷) علاوه بر من آگاه فردی بر من آگاه اجتماعی هم اشاره دارد و نقش وجدان را در مسائل اخلاقی، قابل توجه می‌داند. بنابراین هر فرد باید قادر باشد از خود فراتر رفته و در سطوح بالاتر ارزشی گام بردارد. در این راستا روش‌های زیر یاری‌گر هستند:

روش ۱. عرفان: تربیت عرفانی یکی از راه‌های مورد توجه برگسون، در تعلیم و تربیت معنوی است. اما عرفان مورد نظر برگسون روشی خاص است و «آکنده از عمل، خلق و عشق است» (برگسون، ۱۹۶۷).

توجه به رابطه عمل، خلق و عشق در تربیت معنوی، این نکته را به تربی یادآوری می‌کند که تنها اعتقاد به پاره‌ای باورها و طی نمودن مراحل خاص، کافی نیست. بلکه عمل و اعتقاد او باید با هم همخوانی داشته باشد. در این روش، تربی اعتقادات خود را در وادی عمل به نمایش می‌گذارد و در راه کمال گام برمی‌دارد و از خویشتن و تمایلات شخصی فراتر می‌رود.

روش ۲. تربیت فردی و اجتماعی: تعادل بین تربیت فردی و تربیت اجتماعی او، دارای اهمیت بسیار است. اگر تربی تنها از بعد فردی رشد یابد، در فعالیت‌های اجتماعی و وظایف انسانی خود ناموفق خواهد بود. به همین ترتیب اگر تنها مهارت‌های اجتماعی خود را مورد توجه قرار دهد، بدون اینکه به کمال فردی و رشد شخصیتی رسیده باشد،

ناکام خواهد ماند. بنابراین همراهی این دو عامل در کنار یکدیگر است که سعادت فردی و اجتماعی را به همراه خواهد آورد.

نتیجه‌گیری: بررسی تطبیقی مبانی فلسفی سهروردی و برگسون

در این بخش با نگاهی تطبیقی به فلسفه سهروردی و برگسون، به شباهت‌ها و تفاوت‌های نظام فلسفی این دو اندیشمند، اشاره می‌شود.

هستی‌شناختی: در فلسفه سهروردی نور نقش اساسی دارد، اما در فلسفه برگسون زمان و تغییر، جایگاه ویژه‌ای دارد. آنچه برگسون درباره خداوند بیان می‌دارد، با آموزه‌های اسلامی ما که خداوند را موجودی کامل که از ازل وجود داشته و تا ابد باقی است، متفاوت است. چرا که از نظر او، خدا مانند دیگر موجودات، به حرکت تکاملی خود در زمان ادامه می‌دهد. در حالی که در آموزه‌های اسلام، تغییر در خداوند راه ندارد.

وجه مشترک باور سهروردی و برگسون از خداوند، اعتقاد به همسویی اراده آدمی و اراده الهی در تحول بخشیدن به شخصیت وی است. با این ملاحظه که اراده آدمی در ظل اراده الهی است. برگسون صریحاً می‌گوید: «ما با آفریدگار، آفریننده تحول خویش هستیم».

تلقی سهروردی از نفس و جایگاه آن در دنیا، بسان موجودی ماورائی که در زندان دنیا گرفتار آمده است (عباسی داکانی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۰). با آموزه‌های اسلام تفاوت دارد. در قرآن و نهج البلاغه انسان به مانند کسی است که در دنیا داد و ستد نموده و از بهره‌های آن برخوردار شده و با خدا معامله می‌کند و در نتیجه سود می‌برد و یا این رویکرد که دنیا، مزرعه آخرت است (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۲۵۴) و بر این اساس باید در تمامی عمر کوشید و حاصل آن را مجاهدت‌های انسان متجلی می‌بیند و لذا از تلقی دنیا، به عنوان زندان در آموزه‌های قرآن نشانی نمی‌بینیم. بلکه بر بهره‌مندی مشروط و متوازن از دنیا و آخرت تأکید شده است. از سوی دیگر نگاه برگسون به جهان، نگاهی پرشور است و در سراسر هستی تغییر و تحول و حرکت به سمت کمال را نشان می‌دهد. بنابراین همچون سهروردی، بسان زندان به آن نمی‌نگرد.

آزادی و اراده انسان عنصری است که هر دو بر آن تأکید داشته‌اند. به عقیده آنها، انسان در انتخاب مسیر زندگی و کارهای خویش آزاد است. در نتیجه این نکته، غایت تربیت از دیدگاه سهروردی و برگسون نیز تا حدودی با هم متفاوت است. در حالی که سهروردی غایت تربیت را قرب الهی می‌داند، برگسون پرورش انسانی عقلانی - شهودی را مورد توجه قرار می‌دهد.

معرفت‌شناختی: در این بخش، قرابت بیشتری بین اندیشه‌های سهروردی و برگسون به چشم می‌خورد. هر دو بر اهمیت تفکر از یک‌سو و شهود از سوی دیگر تأکید دارند. همچنین مسیر معرفت با علم حصولی آغاز می‌شود و با شهود و علم حضوری ادامه می‌یابد. غایت شهود از دیدگاه سهروردی، پی بردن به ذات اقدس الهی است، در حالی که غایت شهود در دیدگاه برگسون، درک بی‌واسطه حقیقت است که صرفاً پی بردن به وجود خداوند نیست.

شبهات دیگر سهروردی و برگسون در بحث معرفت‌شناختی، تأکید هر دو بر عرفان است. التزام بین اعتقاد و عمل، در هر دو مورد توجه است. عرفان مورد نظر سهروردی آغشته به ریاضت و مذهب است، اما برگسون ریاضت را به نقد می‌کند. در نتیجه در حیطه روش‌های تعلیم و تربیت، هر دو روش تعقل، عرفان و شهود را مورد توجه قرار می‌دهند. اما سهروردی عنصر ریاضت را هم دخیل می‌داند.

ارزش‌شناسی: در بحث ارزش‌شناسی، هر دو بر ارزش‌های فردی و اجتماعی تأکید دارند. در دیدگاه سهروردی ارزش‌های الهی نیز مورد نظر است و جنبه اخروی زندگی و ارزش‌های پس از مرگ جایگاه والایی را به خود اختصاص داده‌اند. در حالی که در دیدگاه‌های برگسون، ارزش‌های اخلاقی در این دنیا مورد توجه هستند. به همان نسبت در تعلیم و تربیت، هر دو بر ارزش‌های اخلاقی تأکید دارند، اما جنس ارزش‌های اخلاقی از دیدگاه سهروردی، بیشتر مذهبی و اخروی است.

در نهایت اینکه بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلسفی این دو فیلسوف بزرگ، نکته‌های ارزشمندی در امر تعلیم و تربیت آشکار می‌سازد. این نکته‌ها، در امر تربیت دینی و مذهبی می‌تواند مورد تأمل و استفاده قرار گیرد. به نظر می‌رسد دیدگاه‌های سهروردی و برگسون مکمل خوبی برای یکدیگر باشند، به این صورت که یکدیگر را تعدیل می‌کنند. هنگامی که سهروردی بحث از ریاضت و زندگی اخروی دارد و از جنبه‌های حیات دنیوی تا حدی غافل شده است، برگسون بر حیات مادی و جنبه‌های صحیح آن اشاره کرده است. به همان نسبت، غفلت برگسون از حیات پس از مرگ و هدف والای خلقت، توسط اندیشه‌های سهروردی قابل اصلاح است. نکته آخر اینکه سهروردی با بهره‌گیری از ذوق عرفانی در معیت ادراک معقولات و مفاهیم کلی (بهشتی و همکاران، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۸۹) و نیز استناد به آیات قرآنی (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۵۲)، باب معرفت جدیدی را در عالم اسلام گشود که از ابتکارات وی محسوب می‌شود. وحدت میان برهان، عرفان و قرآن با تعالیم وی آغاز شد و به ملاصدرا منتهی شد و او این راه را کامل کرد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین و محمدجواد پیر مرادی (۱۳۷۹)، «مفهوم زمان در فلسفه برگسون»، مدرس، دوره ۴، ش ۴، زمستان ۱۳۷۹.
- امید، مسعود (۱۳۸۰)، «تأملاتی در معرفت‌شناسی مقایسه‌ای شیخ اشراق و علامه طباطبایی»، کیهان فرهنگی، ش ۱۷۸.
- امین رضوی، مهدی (۱۳۷۷)، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
- باقری، خسرو (۱۳۸۷)، درآمدی بر فلسفه آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- برگسون، هانری (۱۳۶۸)، پژوهش در نهاد زمان، ترجمه علی‌قلی بیانی، تهران: شرکت انتشار.
- _____ (۱۳۷۱)، تحول خلاق، ترجمه علی‌قلی بیانی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۹۶۷)، دو سرچشمه اخلاق و دین، ترجمه حسن حبیبی، تهران: شرکت انتشار.
- بهشتی، محمد و دیگران (۱۳۷۹)، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، زیر نظر علیرضا اعرافی، ج ۱، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سازمان سمت.
- تدین، عطاءالله (۱۳۷۷)، شیخ اشراق، مدیحه‌سرای نور، چ ۱، تهران: تهران.
- تورانی، اعلاء (۱۳۸۰)، «مراتب هستی و نورالانوار در کلبت اشراق»، کیهان فرهنگی، تهران، ش ۱۷۸.
- توماس، هنری (۱۳۶۲)، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مؤسسه کیهان.
- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۸۲)، نور در حکمت اشراق سهروردی (مجموعه مقالات)، نامه سهروردی، به کوشش علی‌اصغر محمدخانی و حسین سیدعرب، چ ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- راسل، برتراند (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ترجمه نجف دریابندری، تهران: نشر پرواز.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۳۲)، عقل سرخ، تهران: انجمن دوستداران کتاب.

_____ (۱۳۴۴)، زنده بیدار (قصه غریبه الغریبه)، ترجمه بدیع الزمان فروزان‌فر،
بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

_____ (۱۳۵۵)، حکمة الاشراق، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: دانشگاه
تهران.

_____ (۱۳۵۶)، سه رساله (الالواح العمادیه، حکمة التصوف، اللمحات)،
تصحیح و مقدمه نجفعلی حبیبی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲، تصحیح هنری کربن،
چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

شریف، میان محمد (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ترجمه رضا ناظمی، تهران: مرکز
نشر دانشگاهی.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق و مقدمه
از حسین ضیایی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

عباسی داکانی، پرویز (۱۳۸۰)، شرح قصه غربت غربی سهروردی، چ ۱، تهران: تندیس.
الفاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد
آیتی، تهران: کتاب زبان.

کاردان، علی محمد (۱۳۸۰)، علوم تربیتی ماهیت و قلمرو آن، تهران: سمت.
کربن، هانری (۱۳۸۲)، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، گزارش احمد فرید و
عبدالحمید گلشن، چ ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

گوتک، جرال دال (۱۳۸۶)، مکاتب فلسفی و آرای تربیتی، ترجمه محمدجعفر پاک‌سرشت،
تهران: سمت.

نصر، سیدحسن و اولیور لیمن (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، جمعی از مترجمان،
تهران: حکمت.

نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۸۰)، درآمدی به فلسفه، تهران: طهوری.

Abromeit, John (2006), "The Vicissitudes of the Politics of "Life": Max Horkheimer
and Herbert Marcuse's Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar
Germany", Conference Paper for "Living Weimar: Between System and Self"
Sponsored by the Department of Germanic Studies University of Indiana,
Bloomington, September, pp.22-23.

Bergson, H (1896), *Matter and Memory*, London: George Allen & Unwin.

----- (1903), *An Introduction to Metaphysics*, London: McMillan.

----- (1935), *The Two Sources of Morality and Religion*, Garden City, NY:

Henry Holt and Co. Inc.

Gunn, Alexander (2004), *Bergson and his Philosophy*, ebook by Juliet Sutherland and Charles Franks.

Lawlor, Leonard (2003), *Bergson's Challenge to Phenomenology, Ontology and Ethics*, London.