

تحلیل انتقادی فلسفه عمل از دیدگاه هیوم با تأکید بر آرای فلاسفه مسلمان

میشم شادپور*

علی شیروانی هرندی**

چکیده

فلسفه عمل شاخه‌ای نو از فلسفه است که عمل آدمی را مورد پژوهش فلسفی قرار می‌دهد و به پرسش‌هایی از قبیل چیستی فعل و فاعل می‌پردازد و مقومات و شروط لازم برای تحقق فعل و فاعل را می‌کاود؛ همچنین از اختیار و آزادی عمل پرسش می‌کند و نسبت آن با اصل علیت را مورد توجه قرار می‌دهد. در این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی دیدگاه هیوم درباره مسائل فلسفه عمل می‌پردازیم. این مقاله از دو جهت، قابل توجه و کم‌سابقه است: نخست اینکه تقریری از مسائل فلسفه عمل را عرضه می‌کند و دیگر اینکه دیدگاه هیوم درباره این مسائل را بررسی می‌کند. در این نوشتار روشن می‌شود که هیوم همان تلقی سنتی از فعل را قابل قبول می‌داند؛ ولی درباره فاعلیت آدمی تبیین متمایزی عرضه می‌کند و اگرچه فعل آدمی را مضمول اصل علیت می‌داند، از آزادی به معنای خودانگیختگی فعل از فاعل دفاع می‌کند. لازم است ذکر گردد که فلاسفه مسلمان نیز از ایده فاعلیت مختار دفاع می‌کنند بی‌آنکه در دام تفسیرهای سایزکتیو و ذهنی از آنها فرو افتند.
واژگان کلیدی: فلسفه عمل، هیوم فعل، فاعل، اختیار، ضرورت علی.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول).

shadpoor6348@gmail.com

shirvani@hawzeh.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

تاریخ تأیید: ۹۶/۶/۱۱

تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۳۰

مقدمه

فلسفه عمل (Philosophy of action) یکی از شاخه‌های فلسفه مضاف به حساب می‌آید که در صدد تبیین عمل (Action)، خصوصاً عمل آدمی است. برخی مترجمان، این شاخه فلسفی را به «فلسفه کنش» ترجمه کرده‌اند؛ اما نظر به اینکه این شاخه فلسفی شامل مطلق کنش و واکنش است، ترجیحاً آن را به «فلسفه عمل» ترجمه کرده‌ایم. فلسفه عمل به واسطه تفاوت موضوع، متمایز از فلسفه حقوق، فلسفه اخلاق و فلسفه تاریخ است (Lacey, 2005, pp.973-975). فلسفه عمل بر آن است که تبیینی از عمل ارائه دهد که در آن ویژگی‌های ممتاز عمل آدمی مورد توجه‌اند. یکی از پرسش‌های اساسی و آغازین در فلسفه عمل این است که «چگونه اعمال از حوادث (Events) متمایز می‌شوند؟» برای اینکه یک عمل وجود داشته باشد، یک شخص باید چه خصوصیتی داشته باشد و باید چه کاری انجام دهد تا او را نسبت به آن عمل، فاعل به حساب آوریم و آن کار را نیز مصداق عمل بدانیم؟ به دلیل فقدان چه ویژگی‌هایی است که - مثلاً - صرف تنفس کردن آدمی را عمل نمی‌گویند و آدمی را فاعل آن به حساب نمی‌آورند؟ (Hornsby, 2005, p.3). اساساً «فلسفه عمل» از همین نقطه آغاز می‌شود. این کار با تحلیل مفهوم عمل آغاز می‌شود؛ یعنی اینکه آیا این مفهوم، مفهومی خودمتناقض و در نتیجه ممتنع‌الوجود است. اگر چنین باشد، فاعلیت انسان - که با خود مسئولیت اخلاقی به همراه می‌آورد - نیز معنای خود را از دست می‌دهد. اما اگر چنین نیست، باید از مؤلفه‌های مفهوم عمل پرسید و از اینکه مصادیق این مفهوم در چه شرایطی متحقق می‌گردند (Moya, 1990, p.2).

مسئله دیگر، وجود فاعلی مستقل از عمل است. آیا آدمی یک خود متصل و بهم‌پیوسته است یا ترکیبی از پدیده‌های مادی یا ادراکی است؟ در این صورت اخیر آیا می‌توان آدمی را فاعلی به حساب آورد که فعلی را انجام می‌دهد؟ این پرسش‌ها را نیز باید در فلسفه عمل پی گرفت.

از دیگر مسائل فلسفه عمل، اعتقاد به آزادی آدمی در زندگی است: ما در زندگی

متعارف خود، همواره خود را فاعلی (Agent) می‌یابیم که با اختیار خود، اعمالی را انجام می‌دهیم که این عمل یک حادثه متعین و جبری و ازپیش‌تعیین‌شده نیست، بلکه رخدادی است که من به مثابه یک فاعل مختار، آن را انجام داده‌ام؛ ازاین‌رو در زندگی متعارف خود، اعتقاد به فاعلیت مختار، اعتقادی مقبول و موجه است؛ اما آیا این اعتقاد به لحاظ فلسفی نیز قابل قبول است؟ به لحاظ فلسفی نمی‌توان به اعتقادی متعارف، بسنده نمود، بلکه باید آن را تعلیق نمود و به پرسش گرفت.

در ادامه همین مباحث فلسفه عمل را در آثار هیوم دنبال می‌کنیم؛ یعنی اینکه:

(۱) آیا هیوم عمل را فقط حرکت بدنی می‌داند یا فقط پدیده‌ای ذهنی همچون اراده و تلاش. به نظر هیوم آیا عمل لزوماً مسبوق به اراده است؟ آیا میان اراده و عمل، رابطه علی برقرار است؟ به نظر هیوم این رابطه معنادار می‌باشد؟ در فلسفه هیوم اراده معلول چه چیزی است؟ همه این پرسش‌ها را در مبحثی با عنوان «مقومات عمل» دنبال می‌کنیم.

(۲) مبحث مهم دیگری که در فلسفه عمل، به‌ویژه در فلسفه هیوم باید مورد نظر قرار گیرد، این است که آیا اساساً فلسفه هیوم می‌تواند تلقی معناداری از فاعل داشته باشد؟ آیا هیوم برای خود آدمی، هویت و وجودی متصل در نظر می‌گیرد یا اینکه اعتقاد به وجودی متصل و دارای این‌همانی را یک جعل و وهم می‌شمرد؟ در صورت اخیر، آیا می‌توان در فلسفه هیوم از ایده فاعل دفاع نمود؟ اگر نمی‌توان چنین کرد، آیا ایده فعل بدون فاعل، ایده قابل قبولی است؟ این مباحث را در بخشی با عنوان «حقیقت فاعل» دنبال می‌کنیم.

(۳) در ادامه، از بررسی دو بحث مهم چیستی فعل و فاعل در فلسفه هیوم به مبحث سوم رهنمون می‌شویم؛ یعنی مسئله آزادی و اختیار. اگر بپذیریم که آدمی فاعلی است که فعل منسوب به اوست، این پرسش شکل می‌گیرد که آدمی به مثابه فاعل، در انجام فعل، دارای آزادی و اختیار بوده است یا نه؟ درواقع معضل اساسی این است که اگر رابطه علی میان فعل و فاعل باشد، فعل، معلول فاعل و منسوب به اوست؛ اما در این

صورت، فعل معلول شمرده می‌شود و در نتیجه ضرورت یافته است. فعل معلول اراده است و اراده معلول اعتقاد و تمایل و هر یک از اینها نیز معلول علل دیگر. در این صورت جایی برای آزادی باقی نمی‌ماند؛ اما این مشکل سوی دیگری هم دارد: اگر فعل، معلول فاعل نباشد، اساساً میان آنها رابطه‌ای باقی نمی‌ماند تا گفته شود که این فعل، معلول اراده این فاعل است؛ بنابراین در مبحث سوم باید به مسئله «فاعل مختار» پرداخت و ملاحظه نمود که هیوم چه دیدگاهی در این باره دارد. نهایتاً در بخش چهارم، آرای هیوم را با تأکید بر آرای فلاسفه مسلمان مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم.

الف) مقومات عمل

بیشتر فیلسوفان معتقدند «فعل / عمل» چیزی است که فاعل عاقل همراه با قصد و اراده، آن را انجام داده است. این فیلسوفان در ذهنی یا بدنی بودن عمل اختلاف کرده‌اند: بنا بر یک تفسیر، عمل متضمن حرکت بدنی است؛ ولی بنا بر تفسیر دیگر، عمل متضمن هیچ حرکت بدنی نیست، بلکه همان حوادث ذهنی پیشین در سلسله علی میان فاعل و رفتار است (Bunnin, 2004, pp.10-11). برخی از این فیلسوفان بر این باورند که عمل چیزی نیست جز اراده (Willing) یا تلاش (Trying) برای تحقق رخدادی؛ مابقی، امور پس و پیش اراده هستند؛ آنچه ما انجام می‌دهیم همان اراده کردنِ تحققِ یک رخداد است؛ اراده کردن، تنها مصداق عمل است؛ در این صورت عمل امری کاملاً ذهنی است (Moya, 1990, p.4)؛ اما بنا بر تلقی سنتی، اراده همان عمل نیست؛ اراده نیروی ذهنی انتخاب (Choice) یا تصمیم (Decision) است که به واسطه آن، عمل را تعیین می‌بخشیم (Pink, 2005, p.5). اراده یعنی توانایی آدمی برای تمایل به چیزی، انتخاب کردن و تصمیم گرفتن و بنیان نهادن عمل طبق انتخاب و تصمیم. اراده همان تمنای خاطر است که معتقدیم قادریم چیزی را از پی تلاش خود و بر اساس تمایل و اعتقادی که داریم، متحقق سازیم (Bunnin, 2004, p.736). خواست (Volition) نیز به معنای اراده (Will) است (Ibid, p.729).

بنا بر آنچه گذشت، تلقی سنتی از ساختار عمل این است که عمل آدمی معلول

اراده است و اراده آدمی معلول اعتقاد و تمایل. در این صورت اعتقاد و تمایل شرط تحقق عمل هستند. در ادامه می‌کشیم دیدگاه هیوم را درباره ساختار عمل دریابیم و پرسش‌های خود درباره آن را پاسخ‌گوییم:

به نظر هیوم عمل باید مسبوق به اراده باشد، به نحوی که عمل تحت تأثیر اراده آدمی تحقق یابد؛ اما هیوم چه معنایی را برای اراده در نظر می‌گیرد؟ منظور هیوم از رابطه علی میان حرکت فعل و اراده چه چیزی است؟

نخست به توضیح معنای اراده می‌پردازیم: به نظر هیوم اراده «انطباعی درونی است که آن را احساس (Feel) می‌کنیم و بدان التفات داریم، آن هنگام که از روی آگاهی، حرکت (Motion) جدیدی در بدن خود یا حالت (Perception) جدیدی در ذهن خود ایجاد می‌کنیم» (Hume, 1965, p.399). توضیح مطلب اینکه در اینجا احساس (Feeling) مترادف با انطباع تأملی (Impressions of reflection) است در برابر انطباع حسی (Impressions of sensation)؛ پس این عبارت که اراده «یک انطباع درونی است که آن را احساس می‌کنیم» مرادف با «انطباع تأملی است»؛ اما قید «بدان التفات داریم»، بیانگر ویژگی عام احوال ذهنی است؛ یعنی مرادف است با واژه «Perception». تا اینجا درباره اراده همین مقدار گفته شده است که اولاً از احوال ذهنی است و ثانیاً انطباع تأملی - نه حسی - است. این دو ویژگی از وجوه مشترک اراده و احساسات هستند. فرق اراده و سایر احساسات - همچون عشق و نفرت... - در این است که اراده در هنگام «ایجاد آگاهانه یک فعل بدنی یا یک حالت ذهنی»، مورد آگاهی قرار می‌گیرد. احتمالاً هیوم با این تعریف صرفاً در صدد اشاره به این نکته مهم است که اراده برخلاف احساسات، «فقط و فقط» در هنگام ایجاد آگاهانه چیزی درک می‌شود نه هیچ جای دیگر.

بعد از توضیح معنای اراده به دیدگاه هیوم درباره رابطه علی میان فعل و اراده می‌پردازیم: هیوم به این رابطه علی میان فعل و اراده نیرو نیز می‌گوید. هیوم می‌کوشد برای این اصطلاح معنایی روشن و معقول در نظر گیرد؛ اما مشکل اینجاست که هیوم

یک فیلسوف تجربه گراست که متعهد است هر ایده معنادار و روشن را به یک انطباع باز گرداند؛ اما آیا ما انطباعی از ایده نیرو و رابطه علی میان فعل و فاعل داریم تا وانگهی مدعی گردیم که این فعل معلول اراده و تحت تأثیر نیروی اوست. هیوم برای دریافت این انطباع، نخست از ابژه‌های خارجی شروع می‌کند. او تصریح می‌کند که با ملاحظه ابژه‌های خارجی هیچ‌گاه نمی‌توان به چنین انطباع و ایده‌ای از رابطه علی و نیرو دست یافت. ما در ابژه‌های خارجی فقط تعاقب آنها را در می‌یابیم؛ یعنی اینکه یکی به دنبال دیگری متحقق می‌گردد (Ibid, 2007, pp.44-46). اما آیا این ایده منتزع از عملکرد درونی ماست؟ یعنی آیا به واسطه درون‌بینی می‌توان دریافت که اراده من بازوی مرا به حرکت در می‌آورد، به گونه‌ای که آگاهی به این عملکرد ذهن (تأثیر اراده بر حرکت بدن)، ایده نیرو و انرژی را به من می‌دهد؟ (Ibid, p.47). پاسخ هیوم از این قرار است که ایده ما از نیرو، رونوشتی از آگاهی ما به نیرویی نهفته در درون خودمان نیست؛ آری، همگی تعاقب اراده و حرکت بدنی را تجربه می‌کنیم؛ اما امری به عنوان انرژی را که علت این تأثیرگذاری باشد، در نمی‌یابیم؛ از این رو نمی‌توان به ایده واقعی از انرژی یا رابطه علی واقعی میان فعل و اراده رسید (Ibid, p.49). بنابراین منظورمان از اینکه فعل برای اینکه فعل باشد، باید معلول اراده باشد، این است که حرکت بدنی و اراده به نحوی متعاقب هم هستند که ذهن آدمی از ایده یکی از آنها به ایده دیگری رهنمون می‌گردد. نباید فراموش کرد که هیوم تلقی سابژکتیو از علیت دارد. توضیح مطلب اینکه هیوم بر این باور است که بررسی ما از عملکرد نوع بشر نشان می‌دهد که عملکرد آنها، همچون عملکرد طبیعی اجسام، از نظم و یکنواختی برخوردار است: «علل مشابه معالیل مشابه فرا می‌آورند» (Ibid, 1965, p.401). تا زمانی که اعمال ما با موقعیت و سرشت و انگیزه‌های فاعل به هم متصل‌اند، به گونه‌ای که در فهم ما نفوذ می‌یابند و ذهن را به استنتاج یکی از دیگری مجبور می‌سازند، ناچاریم ضرورت را بپذیریم، حتی اگر به زبان لفظ ضرورت را منکر شویم (Ibid, 1965, pp.403-404). در همین باره هیوم یادآوری می‌کند که هیچ فیلسوفی حاضر نیست که منکر علیت شود

(Ibid, p.404). هیوم هشدار می‌دهد که منظورش از سلطه اصل ضرورت و علیت بر اعمال اجسام و اذهان این نیست که نسبتی ضروری و رای علت و معلول موجود است و ما آن را کشف می‌کنیم: ارتباط ضروری، صرفاً یک حالت ذهنی (Perception) است برآمده از تجربه و مشاهده مکرر اقتران دائمی میان دو چیز کاملاً مستقل از یکدیگر که در نتیجه، ذهن ما را به استنتاج یکی از دیگری قادر ساخته است. این استنتاج چیزی نیست جز تأثیر عادت (Custom) بر تخیل (Imagination) (Ibid, PP.405-406).

بنابراین روشن شد که به نظر هیوم فعل باید مسبوق به اراده باشد و میان آنها رابطه علی قرار است. در ادامه به چند پرسش دیگر درباره عمل می‌پردازیم: آیا به نظر هیوم فعل منحصرأ یک حرکت بدنی است یا منحصرأ یک حرکت روانی و ذهنی؟ با ملاحظه آثار هیوم بدین نکته رهنمون می‌شویم که برای هیوم اراده و حرکت بدنی یا تحقق ایده در ذهن نیز فعل هستند؛ به دیگر سخن به نظر هیوم فعل نه منحصرأ یک حرکت بدنی است و نه منحصرأ یک پدیده ذهنی همچون اراده یا تحقق ایده در تخیل. خود اراده، هم فعل است و هم علت فعل (Ibid, 2007, p.47 & 1965, p.399).

پرسش دیگر اینکه آیا فعل منحصر به فاعل انسانی است یا شامل سایر حیوانات غیرانسانی نیز می‌شود؟ برای پاسخ به این پرسش باید ساختار عمل را شناخت: آدمی حس لذت یا درد را تجربه می‌کند و مطابق با میل / کراهت و اراده‌ای که می‌کند، اقدام مقتضی را انجام می‌دهند (Ibid, 1965, p.574). این ساختار، ساختار هر عملی است که حتی در حیوانات غیرانسانی نیز قابل پیگیری است. نهایتاً برخی حیوانات همچون انسان، ساختار پیچیده‌تری دارند و از درجه‌ای از فهم و شعور برای تشخیص اقدام مقتضی برخوردارند (Pitson, 2005, p.133).

مطلب دیگر درباره عمل این است که اگر حرکت بدنی آدمی معلول اراده است، اراده آدمی معلول چه چیزی است؟ هیوم با این تلقی سنتی موافق است که اراده آدمی معلول اعتقاد و تمایل است، با این تفاوت که به نظر او این تمایل است که نقش تحریکی برای برانگیختن فاعل به سوی انجام عمل را ایفا می‌کند: تمایل، یک حالت

ذاتا محرک است و در تحریک و برانگیختن فاعل برای انجام عمل، نیازی به اعتقاد و تعقل و استدلال ندارد؛ البته این به معنای بی‌نیازی از اعتقاد نیست. برای تحقق عمل، هم اعتقاد لازم است و هم تمایل؛ به تعبیری تمایل بدون اعتقاد (Belief) کور است و اعتقاد بدون تمایل، خنثی و بی‌اثر (Bunnin, 2004, p.80). در واقع سخن هیوم این است که عقل به‌تنهایی نمی‌تواند تعیین‌کننده اراده برای عمل باشد؛ چراکه نتیجه عقل و استدلال، اعتقاد است نه تمایل و نه عمل و اگرچه استدلال می‌تواند به کمک سایر جنبه‌های طبیعی انسان، در تولید تمایل یا عمل جدید مشارکت جوید، اما این فرایند تولید تمایل یا عمل، خودش یک استدلال نیست (Garrett, 2005, pp.411-412).

وی در دفتر دوم از «رساله‌ای درباره طبیعت آدمی» درباره نسبت عقل (Reason) و احساسات (Passions) - که بیانی دیگر از نسبت اعتقاد و تمایل است - نیز چنین می‌نویسد: «عقل بنده احساسات است و باید هم باشد و عقل هرگز نمی‌تواند تظاهر به کاری کند مگر خدمت به احساسات و اطاعت از آن» (Hume, 1965, p.415). در این صورت اراده نیز تابع احساسات و بنده اوست؛ این در حالی است که پیش از هیوم فیلسوفان عموماً تبعیت اراده از عقل را فضیلت می‌دانستند (Bunnin, 2004, p.736) تا جایی که سقراط بر این باور بود که اساساً به لحاظ روان‌شناسی محال است فردی صرفاً به خاطر تمایل به چیزی دیگر، بر خلاف عقل و اعتقاد خود رفتار نماید. به نظر سقراط اراده تابع عقل است و باید هم این‌گونه باشد. اگر هم در موردی، فردی بر خلاف عقل عمل کرد، این کار او ناشی از جهل اوست که به‌اشتباه، کار بد را خوب تلقی کرده است، نه اینکه او آگاهانه و عامدانه کاری را که به بدی آن معتقد است، انجام داده است. واژه یونانی آکراسیا (Akrasia) - که به معنای «فقدان خودفرمانی»، که امروزه به معنای «سست ارادگی» (Weakness of will) و «ناخویشتنداری» (Incontinence) است - برای اشاره به این واقعیت به کار می‌رود. البته افلاطون در جمهوری و ارسطو در اخلاق نیکوماخوس علیه مدعای سقراط استدلال کردند مبنی بر اینکه سقراط به این واقعیت پی نبرده است که انسان‌ها در کنار ایده‌های عقلانی خود،

منابع انگیزشی دیگری هم دارند که می‌توانند عمل اختیاری را فرا آورند؛ همچون تمایلات شدید و امیال پرحرارت که فرد را به عملی سوق می‌دهد، بی‌آنکه فرد بدان بیندیشد و به خوبی آن معتقد باشد (Cooper, 2005, p.11/ Steward, 2005, pp.978-979).

ب) حقیقت فاعل

در این بخش به این نکته می‌پردازیم که هیوم چه تبیینی درباره خود آدمی دارد. آیا هیوم شخص آدمی را دارای یک وجود واحد به هم پیوسته و متصل می‌داند یا مجموعه‌ای مرکب از احوال ذهنی. در این صورت اخیر، چگونه خود آدمی می‌تواند فاعل تلقی شود؟ در واقع مشکل اینجاست که اگر خود مجموعه از احوال ذهنی باشد، صرفاً هویتی انفعالی دارد؛ چراکه احوال ذهنی وجودی انفعالی دارند؛ درحالی‌که یک فاعل باید فعال باشد.

بدین منظور در ادامه، دیدگاه هیوم درباره خود را مورد توجه قرار می‌دهیم تا وانگهی بتوانیم تشخیص دهیم که هیوم چه تقریری درباره فاعلیت آدمی دارد. هیوم در دفتر اول رساله‌ای درباره طبیعت آدمی به تبیین خود آدمی می‌پردازد. وی در قسمت پنجم، نسبت به دیدگاه سنتی متافیزیکال درباره جوهر ذهن، موضع سلبی می‌گیرد و نشان می‌دهد که مسئله جوهر روح بسیط و تقسیم‌ناپذیر، یک مسئله نامعقول است که باید آن را تخطئه و رها نمود؛ اما موضع ایجابی هیوم درباره جوهر نیز از این قرار است که او هر یک از احوال ذهنی را جوهر می‌داند؛ بدین معنا که هر یک از آنها می‌توانند به تنهایی موجود باشند و نیازی به وجود همدیگر و وجود جوهری که بنیاد و تکیه‌گاه آنها باشد، ندارند. سپس هیوم به مسئله این‌همانی شخصی می‌پردازد. در موضع سلبی به نقد این مدعا می‌پردازد که آدمی از خود بسیط و به هم پیوسته و دارای این‌همانی، آگاهی شخصی دارد و سپس در موضع ایجابی دیدگاه خود را بیان می‌کند؛ اما هیوم در ضمیمه رساله‌ای درباره طبیعت آدمی موضع ایجابی خودش را نیز ناقص و متناقض می‌داند و به همین جهت، موضع شکاکیت را رجحان می‌بخشد. در ادامه، مطالب هیوم

۲۰۹

ذهن

تحلیل انتقادی فلسفه عمل از دیدگاه هیوم با تأکید بر آرای فلسفه مسلمان

در این پنج قسمت مورد بررسی قرار می‌گیرد. روشن است که هر بخشی از مطالب هیوم قابل نقد و بررسی است؛ اما این مهم، در این مقاله نمی‌گنجد:

۱. موضع سلبی هیوم درباره جوهریت ذهن

هیوم معتقد است بنا بر اصل رونوشتی، برای اینکه از جوهر ذهن / خود / روح ایده‌ای داشته باشیم، می‌بایست از آن انطباعی داشته باشیم؛ درحالی‌که چنین انطباعی ناممکن و یا دست‌کم دشوار است؛ چراکه نمایش انطباع از جوهر جز به واسطه شباهت انطباع به جوهر نمی‌باشد؛ درحالی‌که بنا بر تلقی مشهور هر انطباعی عرض است و ویژگی‌های جوهر را ندارد؛ همچنین به نظر هیوم آدمی از تلازم وجودی جوهر و عرض نیز ایده‌ای ندارد، چراکه از آن انطباعی ندارد؛ بنابراین پرسش از نحوه تلازم جوهر و عرض نیز پرسشی است که اصلاً معنای آن را نمی‌فهمیم (Hume, 1965, pp.232-234).

۲. موضع ایجابی هیوم درباره جوهریت احوال ذهنی

به نظر هیوم جوهر به دو معنا قابل تصور است:

الف) جوهر به معنای موجودی که به‌تنهایی می‌تواند موجود گردد و بنیاد موجودات دیگر نیز هست؛ یعنی موجودات دیگر بدون تکیه به وجود او نمی‌توانند موجود گردند، بلکه موجود به وجود او هستند و وجودی متمایز از وجود آن ندارند. هیوم در موضع سلبی خود توضیح داد که از چنین موجودی انطباع و ایده‌ای نداریم.

ب) جوهر به معنای موجودی که به‌تنهایی می‌تواند موجود گردد؛ همین و بس. در این صورت، این معنای جوهر هم دارای انطباع است و هم دارای ایده‌ای برگرفته از این انطباع. به نظر هیوم تمامی احوال ذهنی ما چنین هستند. هیوم در توضیح این مطلب به دو اصل استناد می‌دهد:

۱- هر آنچه به‌وضوح درک / دریافت می‌گردد (Conceive)، می‌تواند موجود گردد و هر آنچه به‌وضوح، به نحوی از انحا درک می‌شود، می‌تواند به همان نحو نیز موجود گردد.

۲- هر آنچه متفاوت (Different) است، قابل تمییز (Distinguishable) است و

هر آنچه قابل تمییز است، به واسطه تخیل (Imagination) قابل تفکیک (Separable) است. سپس از این دو اصل نتیجه می‌گیرد که با توجه به اینکه احوال ذهنی از همدیگر و هر چیز دیگری متفاوت درک می‌شوند، پس آنها همچنین متمایز و منفک هستند و می‌توانند به عنوان موجود منفک لحاظ گردند و می‌توانند به همین نحو نیز موجود گردند؛ یعنی بدون نیاز به وجود پشتیبان. بنابراین احوال ذهنی، بدین معنا، جوهرند (Hume, 1965, p.233).

۳. موضع سلبی هیوم درباره این‌همانی شخصی ذهن

هیوم بعد از آنکه نشان داد ایده جوهر ذهنی پوچ و بی‌معناست و باید آن را کنار نهاد، با این پرسش مواجهه می‌یابد که در این صورت، معیار این‌همانی شخصی (Personal identity) چیست؟ یعنی بر چه اساسی است که یک شخص (Person) / خود (Self) انسانی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، خودش را یکی می‌داند. این پرسش درباره این‌همانی حیوانات و نباتات نیز قابل طرح است؛ اما دیگر به آن، این‌همانی شخصی نمی‌گویند (Ayers, 2005, p.596). البته هیوم در رساله‌ای درباره طبیعت آدمی بارها تأکید می‌ورزد که تبیین او از این‌همانی شخصی، کاملاً فراگیر است و شامل این‌همانی سایر موجودات طبیعی و مصنوعی نیز می‌گردد (Hume, 1965, pp.253, 255 & 259).

هیوم بحث خود را با طرح عقیده فیلسوفان آغاز می‌کند که معتقدند ما در هر لحظه، از آنچه «خود» (Self) می‌خوانیم، آگاهی شخصی داریم؛ یعنی شخصاً از وجود خود و به‌هم‌پیوستگی بدون انقطاعش (Continuance) آگاهیم؛ چراکه قوی‌ترین حسیات و شدیدترین احساسات ما بر این امر گواه است. اما هیوم معتقد است هیچ دلیل یقین‌آوری برای این مدعا نداریم، بلکه همه این دعاوی ایجابی، در تقابل با تجربه هستند. هیوم به همان روشی که نامعقولیت ایده جوهریت خود را ثابت نمود، این بار نامعقولیت ایده به‌هم‌پیوستگی وجودی خود را ثابت می‌کند و نشان می‌دهد ما هیچ ایده‌ای از خودی که وجودش بسیط و به‌هم‌پیوسته و دارای این‌همانی کامل است، نداریم؛ چرا که انطباعی از آن نداریم. هر گونه ایده حقیقی (Real) و روشن (Clear)

و معقول (Intelligible) از «خود»، مبتنی بر انطباعی از «خود» است که ما فاقد آن هستیم. خود یا شخص (Person) هیچ انطباعی از انطباعات ما نیست؛ چراکه اگر چنین بود، می‌بایست همان انطباع نیز در تمام سیر زندگی بدون تغییر ادامه یابد؛ فرض شده است که این ایده نیز به همین نحو موجود است. اما هیچ انطباع ثابت (Constant) و تغییرناپذیری (Invariable) نداریم؛ درد و لذت و غم و شادی و حسیات و احساسات به دنبال هم می‌آیند و هرگز در یک لحظه با هم موجود نمی‌شوند. اینها متفاوت و تمییزپذیر و تفکیک‌پذیرند و می‌توانند مستقل از همدیگر لحاظ و موجود گردند و هیچ نیازی ندارند به چیزی که وجودشان را پشتیبانی می‌کند (جوهر به معنای سنتی آن) (Ibid, pp.251-252).

هیوم بحث خود را چنین جمع‌بندی می‌کند: اگر کسی با من هم‌نظر است و چنین خودی را در انطباعاتش در نمی‌یابد، باید بداند که او نیز مثل من «چیزی نیست جز دسته (Bundle) یا مجموعه‌ای (Collection) از احوال ذهنی متفاوت که با سرعت باورنکردنی به دنبال هم می‌آیند و در سیلان و جنبش همیشگی هستند» (Ibid, p.252). این تمایل طبیعی (Propensity) ماست که می‌تواند این بساطت (Simplicity) و این‌همانی (Identity) را تخیل نموده، تصویری بدون واقعیت برای آنها بسازد و به احوال ذهنی متوالی و منقطع، این‌همانی و وجود غیرمنقطع (Uninterrupted) و تغییرناپذیر (Invariable) را اسناد دهد. ایده اشیا متوالی به‌هم‌مرتبط که با یک نسبت ناگسستگی به هم مرتبط‌اند و بر اثر همین نسبت، ذهن آدمی همواره از یکی به دیگری به نحو روان و سلیس گذر می‌یابد که گویی شیء به‌هم‌پیوسته و بدون انقطاع را ملاحظه می‌کند. به نظر هیوم همین شباهت است که ما را به اشتباه وادار می‌دارد که مفهوم این‌همانی یک شیء را به جای مفهوم اشیا به‌هم‌مرتبط به کار بریم. تمایل طبیعی ما به این اشتباه چنان شدید است که حتی اگر همواره بتوانیم با تأمل افکار خودمان را تنظیم کنیم، نمی‌توانیم در درازمدت فلسفه خود را از این تمایلات مصون بداریم یا این تمایلات را از تخیل حذف کنیم؛ در نتیجه نمی‌توانیم اسناد این‌همانی و یکسانی به احوال ذهنی منقطع و تغییرپذیر اما به‌هم‌مرتبط را سلب کنیم.

بنابراین موضع سلبی هیوم ناقد و نافی تبیین متافیزیکی است که عموماً فیلسوفان از اسناد این‌همانی به ذهن ارائه می‌کنند و برای تبیین آن، دست به دامان «اصول مجعول و نامعقول» می‌گردند؛ مثلاً برای پنهان کردن انقطاع وجود به هم پیوسته را جعل می‌کنند و برای پنهان نمودن تغییر، ایده جوهر روح را جعل می‌کنند؛ اما هیوم اگرچه از این مجعولات دوری می‌جوید، هیچ‌گاه این اسناد را نفی نمی‌کند، بلکه آن را به یکی از تمایلات ما مستند می‌سازد. در واقع هیوم تمایل به جعل را می‌پذیرد؛ اما مراقب است در دام جعل نیفتد (Ibid, p.253-256).

۴. موضع ایجابی هیوم درباره این‌همانی شخصی مجموعه احوال ذهنی

برخی از محققان با عنایت به موضع سلبی هیوم دیدگاه وی را «نظریه دسته‌ای» خوانده‌اند. سوئین به درستی با این نام‌گذاری مخالفت می‌کند؛ چراکه در آن، به نحو فریبنده‌ای، موضع ایجابی هیوم نادیده گرفته شده است. سوئین با عنایت به موضع ایجابی هیوم دیدگاه او را «نظریه علی» می‌خواند (Swain, 2006, p.135). در ادامه به بررسی موضع ایجابی و نقش رابطه علی در آن می‌پردازیم:

- ۱) فهم آدمی هرگز ارتباط واقعی میان اشیای متفاوت را در نمی‌یابد.
- ۲) احوال ذهنی ما نیز وجودات متفاوت‌اند.
- ۳) در نتیجه فهم آدمی نمی‌تواند نسبت میان آنها را درک کند.
- ۴) بنابراین میان احوال ذهنی هیچ نسبتی درک نمی‌شود.
- ۵) در نتیجه نسبت این‌همانی نیز نمی‌تواند احوال ذهنی متفاوت را مرتبط و متحد سازد.
- ۶) بلکه این‌همانی صرفاً کیفیتی است که آن را به احوال ذهنی متفاوت اسناد می‌دهیم؛ چراکه:
- ۷) میان ایده‌های برآمده از احوال ذهنی، نسبت‌های سه‌گانه علیت و مشابهت و مجاورت برقرار است.
- ۸) این نسبت‌ها، گذر روان و غیرمنقطع اندیشه در میان ایده‌های حقیقتاً منقطع را

رقم می‌زند که گویی در طول زمان، بر شیء واحد مروری صورت گرفته است (به دیگر سخن، این اشیای منقطع اما به هم مرتبط، به همان شیوه‌ای در تخیل عمل می‌کنند که شیء بسیط و بدون انقطاع عمل می‌کند).

۹) در نتیجه از روی خطا و اشتباه، ذهن به اشیای منقطع و متفاوت، این‌همانی شخصی و بساطت را اسناد می‌دهد (Hume, 1965, p.259-260 & 263).

مسلماً خواننده هوشیار تناقض موجود در این استدلال را در می‌یابد که از سویی هیوم از ناتوانی فهم آدمی از درک نسبت میان وجودات متمایز سخن می‌گوید و از سوی دیگر مدعی وجود نسبت‌های سه‌گانه میان احوال ذهنی متفاوت می‌شود؛ اما فعلاً به این تناقض نمی‌پردازیم؛ چراکه هیوم خودش در ضمیمه رساله‌ای درباره طبیعت آدمی به آن اشاره می‌کند و در قسمت بعد آن را توضیح خواهیم داد.

۵. موضع شکاکانه هیوم در ضمیمه «رساله‌ای درباره طبیعت آدمی»

تاکنون هیوم موضع سلبی نسبت به جوهریت و این‌همانی و بساطت و به هم پیوستگی وجودی ذهن اتخاذ نمود و در عوض درباره جوهریت و این‌همانی احوال ذهنی به موضع ایجابی پرداخت. او بر این باور بود که آدمی، فقط و فقط، با انطباعات منقطع درونی روبه‌روست و هیچ‌گاه از وجودی بسیط و به هم پیوسته و دارای این‌همانی انطباعی ندارد. باید در نظر داشت که هیوم هیچ‌گاه وجود به هم پیوسته و جوهر ذهن را انکار نکرد؛ اگرچه گفت که از آن دریافتی ندارد. در موضع سلبی خود نیز هیچ‌گاه اعتقاد طبیعی به این‌همانی و بساطت را نفی نکرد و در موضع ایجابی نیز اصرار داشت که تبیینش به گونه‌ای دنبال گردد که این اعتقادات و تمایلات پشتیبان آنها، محفوظ باقی بمانند؛ بنابراین تا کنون هیوم درباره جهان عقلانی موضع شکاکانه اتخاذ نکرده است یا دست‌کم خودش موضع سلبی و ایجابی مورد نظرش را از موضع شکاکانه - که به تعلیق اعتقاد می‌انجامد - متمایز دانست. در واقع مناقشه فلسفی هیوم با سایر فیلسوفان درباره تئوری قابل قبول درباره جهان عقلانی بود. هیوم تئوری آنها را نفی نمود و به جای آن، تئوری دیگری را عرضه کرد. به نظر هیوم تئوری آن فیلسوفان، قابل قبول نیست؛ چراکه

بی‌معنا و پوچ و ناقص و متناقض است. هیوم در رساله‌ای درباره طبیعت آدمی کوشید نشان دهد که تئوری او چنین نیست و ضمن اینکه اعتقادات طبیعی در زندگی روزمره را نادیده نمی‌گیرد، در تبیین آنها به جعل اصولی بی‌معنا دست نمی‌زند و در عوض در چارچوب انطباعات و احوال ذهنی درونی به تبیین منسجمی دست می‌یابد. هیوم در آغاز بحثش در قسمت پنجم از آخرین قسمت از دفتر اول رساله‌ای درباره طبیعت آدمی یادآوری کرد که در تئوری ما درباره جهان عقلانی (ذهن و احوال ذهنی) تناقضی نیست. اگرچه در تبیین جهان عقلانی، ابهامات و مجهولات بی‌کرانی موجود است، اما آنچه درباره‌اش می‌دانیم، سازگار و خالی از تناقض است (Ibid, p.232)؛ بنابراین تا به این جای بحث، هیوم از شکاکیت فاصله گرفته است.

اما در ضمیمه رساله‌ای درباره طبیعت آدمی هیوم از بازیابی دقیق‌تری نسبت به موضع ایجابی خودش خبر می‌دهد. وی به این نتیجه می‌رسد که تئوری او درباره جهان عقلانی نیز دارای تناقض است و او فعلاً نمی‌تواند برای خروج از این مخصصه راهی بیابد. به همین جهت وی خودش را در برابر دو تئوری از جهان عقلانی می‌یابد که شقّ سومی ندارند؛ با این حال هر دوی آنها با مشکلاتی مواجه‌اند: تئوری نخست، ذهن را به مثابه جوهری می‌داند که همه احوال ذهنی بدان چسبیده‌اند و تئوری دوم، ذهن را مجموعه احوال ذهنی به‌هم‌مرتبط می‌داند که دارای ارتباط واقعی‌اند. مشکل تئوری نخست این است که از جوهری سخن می‌گوید که هیچ انطباعی از آن نداریم و در نتیجه هیچ ایده واقعی از آن نداریم، بلکه صرفاً یک اصل جعلی و خطاآمیز است؛ اما مشکل تئوری دوم نیز در این است که از سویی مدعی است ذهن هیچ‌گاه ارتباط واقعی میان موجودات متفاوت را درک نمی‌کند و از سوی دیگر مدعی است که میان احوال ذهنی متوالی، ارتباطات واقعی همچون مشابهت و نظم و ترتیب است که ذهن آنها را درک نموده و در پی آن، این احوال ذهنی را مرتبط دانسته و از یکی به دیگری با گذری روان عبور می‌کند و در نتیجه خطای در تخیل را رقم می‌زند. هیوم در مواجهه با مشکلات هر یک از این تئوری‌هاست که موضع شکاکیت را ترجیح می‌دهد. شکاکیت

هیوم در حوزه تبیین جهان عقلانی است نه در حوزه اعتقادات و انطباعات و تمایلات طبیعی مربوط به جهان عقلانی؛ به دیگر سخن، این شکاکیت به معنای عدم رضایت‌بخش بودن تبیین‌های موجود درباره این اعتقادات است. به همین جهت هیوم در پایان این بخش از ضمیمه، این احتمال را گشوده می‌دارد که شاید من یا دیگران با تأمل بیشتر بتوانیم فرضیه‌ای را کشف کنیم که این تناقضات را آشتی دهد (Ibid, pp.633-636)؛ اما تا آن هنگام باید در شکاکیت عام درباره تبیین اعتقادات طبیعی فرو رویم؛ چراکه فعلاً تمامی شروح متافیزیکال درباره اعتقادات طبیعی ما به بن‌بست رسیده‌اند. شکاکیت عام عبارت برگردانی است از فقدان شرح متافیزیکال رضایت‌بخش نسبت به اعتقادات طبیعی ما در حوزه جهان طبیعی و جهان عقلانی؛ یعنی اعتقادات مربوط به علیت و جهان خارجی و جهان عقلانی (Swain, 2006, pp.144-146).

بنا بر آنچه گذشت، روشن شد که هیوم اساساً اعتقاد به خود را منکر نمی‌شود، بلکه می‌کوشد تبیینی از این اعتقاد طبیعی عرضه کند. وی نشان می‌دهد که این اعتقاد به یک انطباق حسی و درونی منتهی نمی‌شود، بلکه به یک تمایل طبیعی باز می‌گردد. البته وی سپس از این موضع نیز عقب نشینی می‌کند و به شکاکیت می‌رسد؛ یعنی اینکه ما فعلاً از چنین اعتقادی برخورداریم، اگرچه نمی‌توانیم منشأ پیدایش این اعتقاد را توضیح دهیم. بر این اساس روشن می‌شود که چگونه هیوم می‌تواند از اعتقاد به فاعلیت انسان نیز دفاع کند.

اگر کسی به اشتباه بخواهد موضع سلبی هیوم را نظر نهایی هیوم تلقی کند و در نتیجه مدعی گردد که هیوم خود را چیزی بیش از مجموعه‌ای احوال ذهنی نمی‌داند، طبیعتاً باید این نقد را به هیوم وارد بداند که هیوم در تبیین فاعلیت وای می‌ماند؛ چراکه احوال ذهنی موجوداتی انفعالی‌اند که نمی‌توانند نقش فعال را ایفا کنند.

اما همان‌طور که گذشت، روشن شد که هیوم موضع ایجابی نیز دارد. هیوم نشان می‌دهد که اعتقاد به خود و این‌همانی آن، یک اعتقاد طبیعی است. اگرچه من در درون خودم چیزی جز احوال ذهنی را در نمی‌یابم؛ اما این بدان معنا نیست که خود همین

احوال ذهنی است. اعتقاد به خود یک اعتقاد طبیعی است که به نظر هیوم فعلاً نمی‌توان منشأ پیدایش آن را تبیین نمود. از این منظر، اعتقاد به فاعلیت خود نیز یک اعتقاد طبیعی است که نمی‌توان منشأ آن را توضیح داد. فقط همین مقدار می‌توان گفت که ما انطباعی از خود و فاعلیت و رابطه علی میان فعل و فاعل نداریم؛ با این حال به این امور، طبیعتاً و عادتاً اعتقاد داریم و نمی‌توانیم از این اعتقاد نیز دست برداریم. در واقع این اعتقادات از زمره اعتقادات طبیعی و لاینفک آدمی است. این نکته از این جهت حائز اهمیت است که بدانیم هیوم هیچ‌گاه در این اعتقادات طبیعی لاینفک تردید نمی‌کند و آنها را معلق نمی‌سازد. به همین جهت وی مخالف شکاکیت پیرهونی است که تمامی اعتقادات را تعلیق می‌کند (McCormick, 1993, pp.103-116).

ج) فاعل مختار

مسئله دیگری که مرتبط با عمل و اراده است، «معضل اراده آزاد» (the Problem of free will) است که از سازگاری / ناسازگاری اصل آزادی و اصل علیت می‌پرسد: اگر اعمال و اراده ما مشمول قواعد علی / علم پیشین الهی باشند، آیا پیشاپیش تعیین نشده‌اند؟ اگر پیشاپیش تعیین شوند، برای اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی جایی باقی می‌ماند؟

نظام‌های دینی و فلسفه‌های کلاسیک عمدتاً تبیینی از جهان ارائه می‌دهند که امور حادث در آن، بر اساس یک طرح از پیش تعیین شده محقق می‌گردد. در این صورت زندگی عادی ما و اعمالی که از ما سر می‌زند، به عنوانی بخشی از این جهان، مشمول یک طرح از پیش تعیین شده است و در نتیجه می‌بایست وقوع آن از پیش تعیین شده باشد. از سوی دیگر ما در زندگی روزمره خود، هنگامی که عمل خود یا دیگری را به نظاره می‌نشینیم، آن را را به واسطه برخورداری از اراده آزاد، از سایر حوادث متمایز می‌دانیم. بنا بر آنچه گذشت، دست‌کم در وهله نخست خودمان را در یک تعارض گرفتار می‌یابیم. اگرچه در زندگی فردی خود، آزادی را در می‌یابیم، برای قبول اراده آزاد با این معضل مواجهیم که اگر اعمال انسان‌ها توسط عواملی مستقل از اراده آنها -

همچون علم پیشین الهی در نظام عقیدتی دینی، و قوانین علی در فلسفه مدرن - تعیین و ضرورت یابند، جایی برای اراده آزاد باقی نمی‌ماند (Bunnin, 2004, p.270/ Clarke, 2003, p.393). از این منظر، اراده آزاد، یک معضل اساسی با موجبت‌گروی (Determinism) دارد: اگر موجبت‌گروی صادق است، اعمال آدمی به واسطه حوادثی فراسوی کنترل او تعیین می‌یابند؛ اما اگر کاذب است، اعمال آدمی غیرمتعیّن و تصادفی و باز هم فراسوی کنترل او هستند؛ در نتیجه در هر دو صورت، هیچ فاعلی نسبت به یک عمل خاص اراده آزاد ندارد. در مواجهه با این معضل برخی فیلسوفان معتقدند اراده آزاد یک نیروی علی طبیعی است که می‌تواند در یک جهان کاملاً متعیّن موجود باشد و بدین وسیله با موجبت‌گروی سازگار است، بلکه اصلاً بدون موجبت‌گروی هر تبیینی از عمل، انتخاب و اراده آزاد یک تناقض است. از این منظر میان اراده آزاد و موجبت‌گروی یک رابطه سازگار [و بلکه ضروری] برقرار است (Bunnin, 2004, pp.270-271). به این عقیده، سازگارگرایی (Compatibilism) یا موجبت‌گروی نرم (Soft determinism) می‌گویند، در تقابل با ناسازگارگرایی (Incompatibilism) یا موجبت‌گروی سخت (Hard determinism). یک سازگارگر مدعی است که میان اراده آزاد و موجبت‌گروی، سازگاری برقرار است؛ بدین گونه که هر عمل آدمی هم می‌تواند معلول و متعیّن باشد و هم آزاد: عمل در صورتی آزادانه انجام می‌یابد که علت آن درونی (Inner causation) باشد؛ یعنی معلول انگیزه‌ها و عقاید فاعل باشد نه عامل بیرونی (Bunnin, 2004, p.123). برای یک سازگارگر همین مقدار کافی است که یک فاعل بالغ عادی در شرایط عادی، دست به عمل یا انتخاب بزند؛ یعنی در هنگام عمل، تحت فشار عامل بیرونی (تفنگ پر سر داشتن یا در غل و زنجیربودن یا در حالت تخدیر به‌سربردن) یا فشار عامل روانی (جنون و افسردگی شدید) نباشد. یک سازگارگر معتقد است اگر عمل فاعل چنین باشد او آزاد است، حتی اگر کل ترکیب جسمانی و روانی فاعل به واسطه اموری متعیّن گردد که وی هیچ‌گونه کنترل و مسئولیتی در برابر آنها ندارد (Strawson, 2005, p.286).

هیوم در مواجهه با این معضل، دو رویکرد متفاوت دارد. وی در کتاب **رساله‌ای درباره طبیعت آدمی** معنایی از آزادی را در نظر دارد که در تقابل با اصل علیت و ضرورت است: آزادی به معنای یکسانی و لااقتضائیت (Liberty of indifference) که مترادف با شانس است. از این منظر، هیوم آزادی و اختیار آدمی را در برابر اصل علیت می‌داند و در نتیجه حکم به ناسازگارگرایی و نفی اختیار می‌کند؛ البته او تأکید می‌کند که آزادی معنای دیگری دارد که هم متداول‌تر است و هم ما در صدد حفظ آن هستیم: آزادی به معنای خودانگیختگی (Liberty of spontaneity)؛ با این حال محوریت بحث هیوم در کتاب **رساله‌ای درباره طبیعت آدمی** با آزادی به معنای یکسانی است نه آزادی به معنای خودانگیختگی و هرگاه واژه آزادی را به صورت مطلق به کار می‌برد، منظورش آزادی به معنای یکسانی است.

اما هیوم در قسمت هشتم از کتاب **پژوهشی درباره فهم آدمی** که بعد از کتاب **رساله‌ای درباره طبیعت آدمی** نگاشته شده است، رویکرد مصالحه‌جویانه‌تری پیش می‌گیرد. وی در کتاب **پژوهشی درباره فهم آدمی** تعارض میان آزادی و ضرورت را تعارض ظاهری می‌داند نه واقعی. این مطلب پرده از این واقعیت بر می‌دارد که هیوم در کتاب **پژوهشی درباره فهم آدمی** آشکارا معنایی برای آزادی تعیین می‌کند که بدون هیچ بحثی، فعل آدمی را در بر می‌گیرد: آزادی به معنای خودانگیختگی؛ درحالی‌که در کتاب **رساله‌ای درباره طبیعت آدمی** اصل آزادی، پوچ و نامعقول توصیف شده است: آزادی به معنای یکسانی. البته همان‌طور که مفسران می‌گویند این تفاوت نظر، بیشتر ظاهری است تا واقعی (Pitson, 2006, pp.228-229).

در ادامه نخست با تمرکز بر کتاب **رساله‌ای درباره طبیعت آدمی** به تبیین دیدگاه هیوم درباره رابطه آزادی و علیت می‌پردازیم و نحوه ناسازگاری آنها را نمایان می‌کنیم؛ سپس دیدگاه سازگارگرایانه هیوم در کتاب **پژوهشی درباره فهم آدمی** مورد توجه قرار می‌گیرد.

۱. موضع ناسازگارگرایانه ہیوم در کتاب «رسالہ ای درباره طبیعت آدمی»

ہیوم بحث خود را با تعریف ارادہ آغاز می‌کند: «انطباعی درونی است کہ آن را احساس (Feel) می‌کنیم و بدان التفات داریم، آن هنگام کہ از روی آگاهی، حرکت (Motion) جدیدی در بدن خود یا حالت (Perception) جدیدی در ذهن خود ایجاد می‌کنیم». وی در ادامہ با تأکید بر اینکہ مسئلہ سازگاری / ناسازگاری اصل آزادی و اصل ضرورت در مورد عمل آدمی، از مسائل پر قیل و قال تاریخی است، بحث خود درباره این مسئلہ را با اثبات اصل ضرورت در عملکرد اجسام آغاز می‌کند. وی بر این باور است کہ عملکرد اجسام خارجی، مشمول اصل ضرورت هستند؛ بہ گونه‌ای کہ در ارتباطات و پیوستگی متقابلشان، کمترین اثری از آزادی بہ معنای یکسانی و عدم ضرورت علی نیست (Hume, 1965, pp.399-400).

اما آیا عملکرد ذهن نیز مشمول اصل ضرورت است؟ برای پاسخ بہ این پرسش، نخست باید معنای اصل ضرورت حاکم بر اعمال اجسام را واکاوید و سپس پرسید کہ آیا این اصل بر اعمال ذهن ہم تطبیق می‌یابد یا خیر. ہیوم توضیح می‌دهد کہ قبلاً گفته شد کہ نمی‌توان در هیچ موردی بہ واسطہ حواس یا عقل مان، ارتباط اصلی و بنیادی (Ultimate connection) میان اشیا را کشف کرد و بہ ذات آنها نفوذ نمود تا اصولی کہ تأثیرات متقابل بر آن مبتنی هستند را درک کنیم. ما فقط از اقتران دائمی و یکنواخت اشیا (Uniform and constant conjunction) مطلع هستیم و ضرورت را نیز از همین اقتران دائمی در می‌یابیم. ایده ضرورت چیزی نیست جز تعیین ذهن بہ گذر از یک شیء بہ شیء ملازم متداولش و استنتاج وجود یکی از آنها از دیگری؛ بنابراین ایده ضرورت دو ویژگی دارد: ۱) اقتران دائمی؛ ۲) استنتاج ذهن. این اقتران، از آن نوع اقتران است کہ استنتاج ذهن را فرا می‌آورد (Hume, 1965, p.400). بنابراین ہیوم منکر اصل ضرورت نیست، اگرچہ تفسیر سببیت از آن ارائه می‌کند.

حالا کہ معنای اصل ضرورت حاکم بر اعمال اجسام را دریافتیم، نوبت بہ این پرسش می‌رسد کہ آیا این اصل بر اعمال ذهن نیز سلطہ دارد؟ ہیوم توضیح می‌دهد کہ

اگر ثابت کنیم که اعمال ذهن نیز از اقتران منجر به استنتاج برخوردارند، آنها نیز مشمول اصل ضرورت هستند. اما آیا آنها از چنین اقترانی برخوردارند؟ (Ibid, pp.400-401) هیوم بر این باور است که بررسی ما از عملکرد نوع بشر نشان می‌دهد که عملکرد آنها، همچون عملکرد طبیعی اجسام، از نظم و یکنواختی برخوردار است: «علل مشابه معالیل مشابه فرا می‌آورند» (Ibid, p.401). تا زمانی که اعمال ما با موقعیت و سرشت و انگیزه‌های فاعل به هم متصل‌اند، به گونه‌ای که در فهم ما نفوذ می‌یابند و ذهن را به استنتاج یکی از دیگری مجبور می‌سازند، ناچاریم ضرورت را بپذیریم؛ حتی اگر به زبان لفظ ضرورت را منکر شویم (Ibid, pp.403-404). در همین راستا هیوم خاطر نشان می‌سازد که هیچ فیلسوفی حاضر نیست به آزادی- یعنی یکسانی و عدم ضرورت- حکم نماید و منکر علیت شود (Ibid, p.404)؛ همچنین بخش عمده‌ای از استدلال‌های ما درباره قضاوت کردن اعمال دیگران است که این کار مبتنی بر پذیرش اصل علیت و ضرورت است (Ibid, p.405). در ادامه هیوم هشدار می‌دهد که منظورش از سلطه اصل ضرورت و علیت بر اعمال اجسام و اذهان این نیست که نسبتی ضروری و رای علت و معلول موجود است و ما آن را کشف می‌کنیم. هیوم بر این باور است که ارتباط ضروری، صرفاً یک حالت ذهنی (Perception) است برآمده از تجربه و مشاهده مکرر اقتران دائمی میان دو چیز کاملاً مستقل از یکدیگر که در نتیجه ذهن ما را به استنتاج یکی از دیگری قادر ساخته است. این استنتاج چیزی نیست جز تأثیر عادت (Custom) بر تخیل (Ibid, pp.405-406). هیوم در پایان این قسمت تأکید می‌کند که بحث و اختلاف در این باره صرفاً یک اختلاف لفظی است، وگرنه اصل بحث روشن و مسلم است: ضرورت جزء ذاتی علیت است و در نتیجه آزادی به واسطه نفی ضرورت، نافی اصل علیت است (Ibid, p.407).

۲. موضع سازگارگرایانه هیوم در کتاب پژوهشی درباره فهم آدمی

اما هیوم در کتاب پژوهشی درباره فهم آدمی بر خلاف کتاب قبلی، طرحی سازگارگرایانه را پیش می‌کشد که در آن، میان آزادی و موجبت‌گروی تعارضی برقرار

نیست. هیوم در این مدعا از هابز پیروی می‌کند و طرح سازگارگرایانه مورد نظرش را با تأکید بر تعریف خود از علیت و آزادی پیش می‌برد: همین که عمل آدمی تابع اراده باشد، او فاعلی آزاد است؛ حتی اگر عملش معلول اراده و اراده‌اش معلول علل روانی باشد (Millican, 2007, p.xlvi). هیوم از سازگارگرایی و موجبیت‌گروی نرم دفاع می‌کند: پذیرش اصل آزادی و اصل ضرورت علی و سازگار دانستن آنها. وی مسلم می‌داند که عمل آدمی هم آزادانه است و هم موجبیت‌یافته. بنابراین برای رفع ناسازگاری میان این دو ویژگی باید تعاریف آنها را وا کاوید و نشان داد که تمامی مناقشات درباره سازگاری این دو اصل، صرفاً لفاظی است (Bailey and Brien, 2006, p.89/ Hume, 2007, pp.58-59). دیدگاه هیوم درباره علیت قبلاً توضیح داده شد؛ اما آزادی (Liberty) یعنی نیروی عمل یا ترک عمل بنا بر تعیین اراده، به گونه‌ای که عمل آدمی تابع اراده اوست. اگر سکون را اراده کنیم، ساکن می‌مانیم و اگر حرکت را اراده کنیم، حرکت می‌کنیم. هر کسی می‌تواند از این آزادی شرطی (Hypothetical) برخوردار باشد، مگر اینکه زندانی و دربند و تحت فشار و جبر بیرونی باشد (Hume, 2007, p.69). این آزادی در تقابل با ضرورت علی نیست. برای آزاد بودن عمل، همین مقدار کافی است که فاعل به لحاظ فیزیکی مجبور نباشد و بتواند بدون مانع، آنچه را که انتخاب کرده، عملی کند؛ بنابراین عمل آزادانه معلول انگیزه‌ها و تمایلات ماست (Bailey and Brien, 2006, pp.89-90). در ادامه هیوم تأکید می‌کند که آموزه ضرورت علی نه فقط با اخلاق سازگار است، بلکه برای پشتیبانی از اخلاق ضروری نیز می‌باشد. هیوم استدلال می‌کند که عمل آدمی تنها در صورتی بعد اخلاقی دارد که آزادانه انجام شود و منشا علی آن، جنبه‌ای از خصیصه فاعل باشد (Hume, 2007, p.70).

بدین ترتیب هیوم آزادی به معنای خودانگیختگی فعل از جانب فاعل را متضمن اصل علیت و در نتیجه سازگار با هم می‌داند؛ چراکه آزادی به این معنا متضمن این مطلب است که این فعل از خصوصیات درونی فاعل ناشی شده است و با آن رابطه علی دارد؛ اما آزادی به معنای لاقتضائیت فاعل نسبت به فعل، متضمن نفی اصل علیت

و در نتیجه ناسازگار با آن است. در این صورت اخیر، وی به درستی اصل علیت را بر اصل آزادی ترجیح می‌دهد؛ چراکه بدون پذیرش اصل علیت، اساساً میان فعل و فاعل نسبتی برقرار نیست تا گفته شود که فاعل نسبت به فعل آزادی دارد یا نه.

د) نقد و بررسی دیدگاه هیوم با تأکید بر آرای فلاسفه مسلمان

در این نوشتار مسائل فلسفه عمل از دیدگاه هیوم مورد توجه قرار گرفت و روشن شد که هیوم همان تلقی سنتی درباره عمل را دارد، با این تفاوت که نقش کمتری برای عقل در نظر می‌گیرد. هیوم اگرچه موضع سنتی درباره خود آدمی را قبول ندارد، منکر فاعلیت آدمی نیز نمی‌باشد. در واقع وی منکر تبیین سنتی از این اعتقاد طبیعی است، ولی منکر خود این اعتقاد نمی‌باشد؛ همچنین روشن شد که اگرچه وی تفسیر ساینزکتیو از علیت ارائه می‌دهد، با این حال، علیت را متضمن ضرورت می‌داند و بر این باور است که اعمال آدمی نیز مشمول این اصل هستند. به همین جهت وی با معضل اختیار آدمی روبه‌رو می‌شود و می‌کوشد با بازتعریف آزادی و اختیار، بر این مشکل غلبه نماید.

اما آیا برای دفاع از این اعتقادات طبیعی نمی‌توان تفسیری آیزنکتیو ارائه کرد؟ تفسیر فلاسفه مسلمان از فاعلیت و اختیار آدمی چه چیزی است؟ فلاسفه مسلمان نیز بر این باورند که اعتقاد به خود به عنوان فاعل، اعتقادی لاینفک و اجتناب‌ناپذیر است و همچنین میان اصل علیت و اصل اختیار آدمی سازگارگرایی برقرار است. اختلاف فلاسفه مسلمان با هیوم در تفسیر این اعتقادات است: فلاسفه مسلمان - بر خلاف تفسیر ساینزکتیو هیوم - تفسیر آیزنکتیو از این اعتقادات و سازگارگرایی ارائه می‌دهند. در ادامه دیدگاه فلاسفه مسلمان را با تأکید بر آرای مرحوم مطهری^{۱۰} دنبال می‌کنیم.

مرحوم مطهری^{۱۰} به درستی توضیح می‌دهد که اختلاف نظر میان حسیون و روحیون مربوط به مبحث حقیقت من است، نه اصل وجود من؛ چراکه همگی این فلاسفه از ایده من به عنوان یک فاعل آگاه دفاع می‌کنند. مبحث حقیقت من مبحثی نظری و مورد اختلاف میان حسیون و روحیون است. ایشان که موافق با نظریه روحیون است، مستند

به علم حضوری نفس از خود و نحوه وجودی خود، نظریه حسیون را ناتمام دانسته و به برتری نظریه روحیون حکم می‌دهد. توضیح استدلال ایشان از این قرار است: مقدمه اول: من حضوراً از وجود و نحوه وجود خویش آگاه است؛ یعنی از اینکه اولاً همه آن ادراکات متوالی، غیر از من و منسوب به من است - مثلاً من می‌اندیشم یا من می‌بینم؛ ثانیاً من در گذشته و حال یکی هستم نه بیشتر و برای احراز وحدت خودم در گذشته و حال نیازی به احیای خاطرات گذشته‌ام ندارم؛ ثالثاً اگرچه احوال روحی من غیر از همدیگرند؛ اما من عین همانی هستم که قبلاً بودم؛ رابعاً با تغییر احوال روحی من هیچ‌گونه تغییری در خود من حاصل نمی‌شود و من همانی هستم که بودم. لازم است ذکر گردد که این ویژگی‌ها به نحو حضوری - نه اعتقاد حصولی - دریافت می‌شوند؛ از این رو هیچ تردید و خطایی در آنها راه ندارد.

مقدمه دوم: این در حالی است که بنا بر نظریه حسیون که من / خود چیزی نیست جز مجموعه‌ای از ادراکات متوالی و به هم مرتبط نمی‌بایست من / خود واجد این ویژگی‌ها باشند (مطهری، [بی‌تا]، ص ۱۲۱-۱۲۹). در نتیجه نظریه روحیون بر نظریه حسیون رجحان می‌یابد. از این منظر من به عنوان موجودی متصل و لاینقطع و بسیط است که نسبت به فعل خودش فاعلیت دارد.

اما آیا من انسانی در فاعلیت خود اختیار و آزادی نیز دارد یا نه؟ آیا اختیار آدمی با اصل ضرورت علی سازگاری دارد؟ مرحوم مطهری^{۱۱} در بیان دیدگاه حکمای مسلمان - که از سازگارگرایی و ایده فاعل مختار دفاع می‌کنند - می‌نویسد: «نظام هستی نظام ضروری است و استثنای پذیر هم نیست و در عین حال انسان در افعال و آثار خود، مختار و آزاد است و حدّ اعلای اختیار برای انسان موجود است و این اختیار با ضرورت نظام هستی منافات ندارد». مرحوم مطهری^{۱۲} مدعای خود را در دو قسمت جداگانه دنبال می‌کند:

الف) نفی ضرورت علی ملازم با اختیار نیست، بلکه منافی با آن است؛ چراکه با نفی ضرورت علی نمی‌توان فعل آدمی را فعل انسان خاص یا فعل هیچ فاعلی دانست.

ب) ضرورت علی افعال انسان منافی با اختیار نیست، بلکه مؤید و مؤکد آن است؛ چراکه هر معلولی که ضرورت می‌یابد، به واسطه علت تامه‌اش ضرورت می‌یابد و فعل آدمی نیز چنین ضرورت می‌یابد. علت تامه فعل آدمی نیز مرکب است از مجموع غرایز و تمایلات و عواطف و سوابق ذهنی و قوه عقل و سنجش و عزم و اراده. در این صورت فعل و ترک فعل آدمی طبق ضرورت تحقق می‌یابد؛ ولی علتی که چنین ضرورتی را به فعل و ترک فعل داده است، همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است: افعال انسان به اختیار ضرورت می‌یابند. مرحوم مطهری^{۱۸۰} در تعریفی مشابه با تعریف هیوم از اختیار می‌نویسد: «انسان همواره نسبت به هر حرکت خارجی و هر فعل عضلانی، آزاد و مختار است که بکند یا نکند؛ یعنی اگر اراده کند بکند، می‌کند و اگر اراده بکند نکند، نمی‌کند». البته ایشان تأکید می‌کنند که اگرچه آدمی نسبت به فعل خارجی خود از اختیار برخوردار است، ولی لازم نیست نسبت به همه افعال نفسانی خویش - که مقدمات انجام فعل خارجی هستند - از اختیار برخوردار باشد؛ چراکه افعال نفسانی همیشه مسبوق به افعال نفسانی - از جمله اراده - نیستند، و گرنه مستلزم تسلسل می‌شدند. استاد مطهری^{۱۸۰} توضیح می‌دهد که این مطلب که «مقدمه فعل اختیاری، امری غیراختیاری است» هیچ خدشه‌ای به اختیاری بودن فعل وارد نمی‌کند؛ چراکه در تعریف اختیار، ارادی بودن فعل لازم است؛ اما اینکه خود اراده نیز ارادی باشد، در آن قید نشده است، بلکه اساساً چنین قیدی محال است و به تسلسل می‌انجامد. در این صورت اختیاری بودن فعل، منافاتی با غیراختیاری بودن اراده ندارد (مطهری، [بی‌تا]، ص ۱۵۷-۱۸۰). بنابراین فلاسفه مسلمان نیز از ایده فاعلیت و علیت و اختیار آدمی دفاع می‌کنند بی‌آنکه در دام تفسیرهای سابژکتیو از علیت و فاعلیت و اختیار آدمی فرو افتند.

البته برخی از فیلسوفان مسلمان در عین اینکه میان اصل علیت و اصل آزادی و اختیار تعارضی نمی‌یابند و آدمی را همچون خداوند، فاعل مختار به حساب می‌آورند، گاهی فاعلیت آدمی را فاعل مختار نمی‌دانند؛ چراکه فعل آدمی را ناشی از عللی غیر از ذات آدمی می‌یابند. از این منظر خداوند منحصرأ فاعل مختار محض و حقیقی است؛ اما

فاعلیت آدمی اضطراری و مجبور است و هیچ فرقی با فاعلیت سایر موجودات طبیعی ندارد؛ نفس آدمی نسبت به فعل، مضطرب به حساب می‌آید:

اعلم أن النفس فينا و في سائر الحيوانات مضطربة في أفعالها و حركاتها لأن أفعالها و حركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة و حركاتها لأنها لا تتحقق و لا توجد إلا بحسب أغراض و دواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الأفعال و الحركات (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۱۲).

تنها فرقی که میان فاعلیت آدمی با سایر فاعلیت های طبیعی برقرار است، این است که نفس آدمی نسبت به این سیر علی میان فعل و اراده و انگیزه آگاهی دارد: «لكن الفرق بينهما أن النفس شاعرة بأغراضها و دواعيها و الطبيعة لا تشعر بالدواعي» (همان).

اما آیا واقعا چنین است؟ آیا آدمی حقیقتاً فاعل مختار نیست؟ علامه طباطبائی^۱ به درستی به این نکته توجه می‌دهند که این مطلب نمی‌تواند مستلزم نفی اختیار از فاعلیت آدمی باشد؛ چراکه اگرچه این فیلسوفان گاهی اختیار را از آدمی نفی می‌کنند، باید دانست که آنها در این موارد، معنای ضیق‌تری از اختیار را در نظر گرفته‌اند که طبیعتاً فقط بر خداوند تطبیق می‌یابد: «كون الفعل بحيث يستند إلى فاعل علمي تام الفاعلية مستقل في التأثير». اما این بدان معنا نیست که فاعلیت آدمی فاقد اختیار به معنای عام کلمه است؛ یعنی اختیار به این معنا که فعل فاعل معلول علم و اراده فاعل است؛ خواه فاعل استقلال در تأثیر داشته باشد و اراده اش عین ذاتش باشد (فاعلیت خدا) و خواه فاعل استقلال در تأثیر نداشته باشد و اراده اش غیر از ذات و معلول امری غیر از ذات باشد (فاعلیت انسان): «كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۲، پاورقی علامه طباطبائی). در واقع اختیار به دو معنای عام و خاص است. به معنای عام کلمه، آدمی نیز فاعل مختار است؛ اما به معنای خاص کلمه فقط خداوند فاعل مختار است و انسان فاعل مجبور است. علامه طباطبائی^۲ در جای دیگر در توضیح مجبور بودن فاعل انسانی می‌نویسد:

و المراد بكونه مجبوراً في أفعاله أن لغيره دخلا في تمام فاعليته فليس يختار

الفعل عن استقلال من نفسه من غير دخل من مسخر أو داع زائد سواء في ذلك أفعاله الاضطرارية و الاختياري (همان، ج ۶، ص ۳۱۲، پاورقی علامه طباطبائی).

همان‌طور که از عبارت علامه رحمته به دست می‌آید، مجبور دانستن انسان به معنای فقدان استقلال در تأثیر (اختیار به معنای خاص)، مستلزم نفی ارادی بودن فعل آدمی (اختیار به معنای عام) نیست؛ چرا که اگرچه آدمی در فاعلیت خودش مستقل و تمام نیست و برای انجام فعل، به غیر از ذات نیز محتاج است؛ اما با این حال می‌تواند افعالی داشته باشد که معلول اراده او هستند و در نتیجه اختیاری هستند؛ از این رو آدمی می‌تواند با اینکه فاعل مستقل نیست، اما فاعل مختار باشد.

بنا بر آنچه گذشت، فلاسفه مسلمان نیز همانند هیوم از سازگارگرایی و ایده فاعل مختار دفاع می‌کنند و فاعلیت آدمی را نیز اختیاری به معنای عام کلمه می‌دانند؛ با این حال می‌پذیرند که فاعلیت آدمی - به دلیل فقدان فاعلیت استقلالی - اختیاری به معنای خاص کلمه نیست؛ اما فاعلیت خداوند به هر دو معنای کلمه اختیاری می‌باشد. آنچه این فیلسوفان در آن اشتراک نظر دارند، این است که میان اختیار فاعل و اصل ضرورت علی ناسازگاری و تعارض برقرار نیست.

در پایان توجه به این نکته خالی از لطف نیست که برخی از فلاسفه مسلمان متأخر معتقدند میان دو اصل اختیار و ضرورت علی، ناسازگاری و تعارض برقرار است؛ در نتیجه یا باید از اختیار آدمی دفاع نمود یا باید از اصل ضرورت علی دست برداشت و چون اصل اخیر، غیرقابل قبول و مخدوش است، باید از اختیار آدمی که امری وجدانی است، دفاع نمود. بررسی این دیدگاه در این مقال نمی‌گنجد؛ اما توجه به آن از این جهت ضروری است که این فیلسوفان در برابر نظریه رایج حکمای اسلامی قرار می‌گیرند و از ناسازگارگرایی دفاع می‌کنند (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۸ / میاندهی، ۱۳۹۴ / حسین‌زاده، ۱۳۹۳).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار به بررسی مسائل فلسفه عمل از دیدگاه هیوم پرداختیم و روشن شد که

هیوم همان تلقی سنتی درباره عمل را دارد. هیوم اگرچه موضع سنتی درباره خود آدمی را قبول ندارد، منکر فاعلیت آدمی نیز نیست. در واقع وی منکر تبیین سنتی از این اعتقاد طبیعی است؛ اما خود این اعتقاد انکار نمی‌کند؛ همچنین روشن شد که اگرچه وی تفسیر سابژکتیو از علیت ارائه می‌دهد، علیت را متضمن ضرورت می‌داند و بر این باور است که اعمال آدمی نیز مشمول این اصل هستند. به همین جهت وی با معضل اختیار آدمی روبه‌رو می‌شود و می‌کوشد با بازتعریف آزادی و اختیار بر این مشکل غلبه کند. فلاسفه مسلمان نیز همانند هیوم از سازگارگرایی و ایده فاعل مختار دفاع می‌کنند؛ با این تفاوت که آنها تفسیر آبژکتیو و عینی از این مفاهیم ارائه می‌دهند و آنها را به صورت ذهنی و سابژکتیو توضیح نمی‌دهند.



منابع و مأخذ

۱. حسین‌زاده، محمد؛ «اراده آزاد از دیدگاه صدرالمتألهین»، فصلنامه حکمت معاصر؛ سال پنجم، ش ۱، ۱۳۹۳.
۲. صدرالمتألهین؛ *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*؛ بيروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۳. فیاضی، غلامرضا؛ «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق»، فصلنامه آئین حکمت؛ سال اول، ش ۲، ۱۳۸۸.
۴. مطهری، مرتضی؛ *مجموعه آثار؛ ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)*، تهران: انتشارات صدرا، [بی‌تا].
۵. میرجعفری میاندهی، سیدمحمدجواد؛ «ضرورت علی و معلولی از دیدگاه استاد فیاضی»، *معرفت فلسفی*؛ سال دوازدهم، ش ۴، ۱۳۹۴.
6. Ayers, Michael; "Locke", **the shorter Routledge encyclopedia of philosophy**; edited by Edward Craig; Routledge, 2005.
7. Bailey, Alan...; **HUME'S ENQUIRY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING**, Printed and bound in Great Britain by Ashford Colour Press Ltd; Gosport, Hampshire, 2006.
8. Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan; **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**; Blackwell Publishing, , 2004.
9. Clarke, Randolph; **Freedom of the Will: The Blackwell Guide to Philosophy of Mind**; Edited by Stephen P. Stich and Ted A. Warfield; Blackwell Publishing, 2003.
10. Cooper, John M, Socrates; **the shorter Routledge encyclopedia of philosophy**; edited by Edward Craig; Routledge, 2005.
11. Garrett, Done; "Hume", **the shorter Routledge encyclopedia of philosophy**; edited by Edward Craig; Routledge, 2005.
12. Hornsby, Jennifer; "Action", **the shorter Routledge encyclopedia of philosophy**; edited by Edward Craig; Routledge, 2005.

13. Hume, David; **ENQUIRY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING**; Edited with an Introduction and Notes by Peter Millican; Oxford University Press, 2007.
14. _____; **Treatise Human Nature**; Oxford University Press, 1965 .
15. McCormick, Miriam; “Hume on Natural Belief and Original Principles”, **Hume Studies**; Volume XIX, Number 1, April, 1993.
16. Moya, Carlos J.; **The philosophy of action: an introduction**; Polity press, 1990.
17. Pink, Thomas; **Free Will: A Very Short Introduction**; Published in the United States, by Oxford University Press, 2004.
18. Pitson, A. E.; **HUME’S PHILOSOPHY OF THE SELF**; This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2005.
19. Pitson, Tony; “Liberty, Necessity, and the Will”, **The Blackwell Guide to Hume’s Treatise**; Edited by Saul Traiger; Blackwell Publishing, 2006 .
20. Steward, Helen; “Akrasia”, **the shorter Routledge encyclopedia of philosophy**; edited by Edward Craig; Routledge, 2005 .
21. Strawson, Galen; “Free Will”, **the shorter Routledge encyclopedia of philosophy**; edited by Edward Craig; Routledge, 2005 .
22. Swain, Corliss Gayda; “Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy”, **The Blackwell Guide to Hume’s Treatise**; Edited by Saul Traiger; Blackwell Publishing, 2006.