



## free will in Henri Bergson's thought

Goodarz shateri<sup>1\*</sup>

<sup>1\*</sup> Assitant professor of philosophy, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

### Article Info

### ABSTRACT

**Article type:**  
Research Article

**Received:**  
16/07/2023  
**Accepted:**  
30/08/2023

Free will is one of the important concepts of Bergson's philosophy, which he has artistically associated with the concept of real time (Duration), which is considered a new concept. In order to reach this new understanding, Bergson considers all the arguments of the determinists and voluntarism to be a kind of geometric symbolization caused by the confusion of time and space and negates them. From his point of view, the determinists propose two types of physical determinism and psychological determinism through the law of conservation of energy and psychological experience. the supporters of the rational proof of free will by using the power of imagination consider the action after it is done, which is the image of the action in It is the space, not the action itself, because the action itself is during execution. From Bergson's point of view, free will is a concrete relationship between the ego and the action it performs, this relationship is indefinable and we understand it directly (intuitively). This article has discussed and investigated freedom in Bergson's thinking with a descriptive analytical method, and the result will be a deep understanding of this issue.

**Key words:** Bergson, free will, physical determinism, psychological determinism, sequence

**Cite this article:** Shateri., Goodarz. (2022). free will in Henri Bergson's thought, *Vol. 1, New Series, No.4, Winter 2022*: pages:17-32.

DOI: 10.30479/wp.2023.19062.1050



© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University

**\*Corresponding Author:** Goodarz shateri

**Address:** Assitant professor of philosophy, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

**E-mail:** Goodarz58@gmail.com



## فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال اول ، دوره جدید، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱

شاپا چاپی: ۱۱۶۴-۲۸۲۱

شاپا الکترونیکی: ۱۱۵۴-۲۸۲۱



### اختیار (free will) در تفکر هائری برگسون

گودرز شاطری\*\*<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	اختیار از جمله مفاهیم مهم فلسفه برگسون است که وی به طرز هنرمندانه‌ای آن را با مفهوم زمان حقیقی (دیرند) (duration) مرتبط دانسته است که از این جهت تلقی ای نو محسوب می‌شود.
مقاله پژوهشی	برگسون برای رسیدن به این تلقی جدید در ابتدا تمام استدلالات حتمیت گرایان (determinists) و اختیار گرایان را نوعی نمادسازی هندسی ناشی از خلط زمان با فضا (space) می‌داند و آنها را نفی می‌کند. از دیدگاه وی حتمیت گرایان از دو طریق قانون بقای انرژی و تجربه روان‌شناسانه دو گونه حتمیت فیزیکی و حتمیت روانی را مطرح می‌کنند.
دریافت:	طرف‌داران اثبات عقلی اختیار هم با استفاده از قدرت خیال فعل را پس از انجام آن در نظر گرفته‌اند که این امر تصویر فعل در فضاست نه خود فعل، چرا که خود فعل در حین اجراست.
۱۴۰۲/۰۴/۲۵	اختیار هم از دیدگاه برگسون رابطه انضمامی نفس است با عملی که انجام می‌دهد، این رابطه غیرقابل تعریف است و ما به طور بی‌واسطه (شهودی) آن را در می‌یابیم. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی اختیار در تفکر برگسون را مورد بحث و بررسی قرار داده است و برآیند آن فهم ژرفی از این مسئله خواهد بود.
پذیرش:	<b>کلمات کلیدی:</b> برگسون، اختیار، حتمیت فیزیکی، حتمیت روانی، توالی .
۱۴۰۲/۰۶/۰۸	

استناد: شاطری، گودرز. (۱۴۰۱). اختیار (free will) در تفکر هائری برگسون، فصلنامه‌ی علمی فلسفه غرب، سال اول، دوره‌ی

جدید، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱: ۱۷-۳۲.

DOI : 10.30479/wp.2023.19062.1050



حق مؤلف © نویسندگان.

ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

## مقدمه

این سؤال که اختیار چیست و آیا ما دارای اختیار هستیم همواره یکی از مسائل مهم و مورد توجه فیلسوفان بوده و دیدگاه‌های متفاوتی در مورد آن بیان داشته‌اند. هانری برگسون نیز در دوران جدید به مسئله اختیار پرداخته است و برخلاف بسیاری از فیلسوفان قبل از خود به اختیار شانی کاملاً فلسفی بخشیده و با تحلیلی ژرف توانسته است تلقی جدیدی از آن را ارائه دهد. خاستگاه و ریشه این تلقی جدید به تفکرات شایع آن زمان بر می‌گشت. در آن روزگار تفکرات جان استوارت میل و اسپنسر رایج بود، تفکر اسپنسر اوج تفکر مکانیکی بود، در این تفکر با پذیرش کلیت اصل علیت به نظر می‌رسید برای اختیار و اراده انسان هیچ جایی وجود ندارد و اصل حتمیت بر عالم حکم فرماست. برگسون علی‌رغم این که در ابتدا پیرو فلسفه اسپنسر بود؛ ولی در نهایت به ضعف ارتباطی بین ماده و حیات، ماده و روح، جبر و اختیار در تفکر وی پی برد. به عقیده برگسون ما به طور طبیعی به مادی‌گرایی تمایل داریم؛ چون تفکر ما در حدود فضا است و از زمان حقیقی غافلیم و آن را با فضا خلط می‌کنیم. براین اساس قائل بود که بسیاری از مشکلات فلسفی کاذب و دشوار فلاسفه ناشی از خلط بین دیرند (زمان حقیقی) و فضا است از این رو در فلسفه خود همواره در صدد است تا با ارائه تصویری دقیق از دیرند بسیاری از مشکلات فلسفی را حل کند. یکی از این مشکلات فلسفی بحث اراده آزاد یا اختیار است؛ بنابراین در سرآغاز کتاب "زمان و اراده آزاد" می‌نویسد: "از بین مسائل، مسئله اختیار را که فلسفه و روان‌شناسی در آن سهیم‌اند، انتخاب کرده‌ایم و سعی می‌کنیم نشان دهیم که هر بحث بین حتمیت‌گرایان و مخالفان آنان از آغاز ناشی از خلط بین دیرند با امتداد (extensity) و توالی با هم‌زمانی (simulataneity) و کیفیت (Intensity) با کمیت است" (برگسون، ۱۳۶۸: ۱۱)؛ بنابراین برگسون می‌کوشد تا با رفع این اختلاط ایراداتی که بر ضد اختیار مطرح شده است را از میان بردارد و به تلقی جدید خود برسد. اما این تلقی جدید چیست و برگسون چگونه به آن دست می‌یابد و مهم‌تر این که ما چگونه اختیار را در می‌یابیم مسئله این مقاله است که سعی می‌شود با روش توصیفی تحلیلی به واکاوی آن بپردازیم. از آن جایی که بحث زمان به مثابه مقدمه‌ای برای اثبات اختیار و در واقع از نتایج آن در تفکر برگسون محسوب می‌شود، لازم است که ابتدا به مفهوم زمان از دیدگاه برگسون بپردازیم.

### ۱- مفهوم زمان در تفکر برگسون

در تفکر برگسون مفهوم زمان چنان که در سنت جاری فلسفه و دانش‌های طبیعی آمده است ناشی از نفوذ تصور فضا در ذهن و اندیشه آدمی است و هر چند که این نوع از زمان در علوم به کار می‌رود و در بسیاری از مسائل فیزیکی و نجومی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ اما تصویری است کاذب و غیرواقعی از زمان که حاصل تطبیق با بعد و فضا است که کمیت است. مثلاً هر گاه زمان را در مدت یک شبانه‌روز در

نظر بگیریم، در حقیقت خورشید را به ذهن آورده‌ایم که از مشرق دمیده، فضای آسمان را پیموده، در مغرب فرورفته و دوباره از مشرق سر درآورده است و اگر درست تعمق کنیم این چیزی نیست، جز تصور تقارن خورشید با نقاط مختلف فضا؛ یعنی تصور بعدی معین. وقتی می‌گوییم «یک شبانه‌روز» تصور ما از این مدت مقرون است با تصور مقارنه خورشید با نقاط مختلف یک دایره آسمانی. پس در واقع، ابعادی را و هم‌زمانی چیزی را با آن ابعاد به نظر آورده‌ایم و از این روست که تصور هم‌زمانی یک شبانه‌روز را کمیت می‌دانیم (فروغی، ۱۳۸۳: ۷۷۸)، یا آنچه را که با نگاه خود به عقربه‌های ساعت در می‌یابیم، در واقع زمان نیست، بلکه تنها جابه‌جاشدن عقربه‌های ساعت و در واقع همان فضا است. این زمان ریاضی که به‌صورت فضا تصور می‌شود، برای مرتب و منظم ساختن حرکات و فعالیت‌های ضروری است لیکن زمان دروغین است نه زمان واقعی. زمان واقعی یا دیرند (duree) از هر نوع همگنی با فضا به‌دور است، فرایندی از تغییر است که همگان از طریق اندیشه در زندگی درونی خویش آن را درک می‌کنند. هیچ یک از بخش‌های این فرایند از یکدیگر خارج نیستند، بلکه آن چنان در هم تنیده‌اند که نمی‌توان آنها را از همدیگر متمایز ساخت. از این رو بر خلاف زمان فضایی شده، بین گذشته و حال، اتحاد ناگسستی وجود دارد. همان‌طور که هنگام یادآوری نت‌های پی‌پی یک آهنگ، آنها را در هم درک می‌کنیم به‌نحوی که همانند اعضای یک موجود زنده به علت همبستگی حیاتی در هم نفوذ دارند، به‌طوری که اگر روی یکی از نت‌های آهنگ بیش از اندازه تکیه کنیم، نه تنها طول آن نت بی‌تناسب می‌شود، بلکه در کل، عبارت موسیقی تغییر کیفی می‌کند و اختلال ایجاد می‌شود؛ لذا در دیرند توالی را بی‌جداسازی و مانند یک نفوذ متقابل و یک همبستگی می‌توان درک کرد.

«دیرند محض صورتی است که توالی خودآگاهی ما در حالتی فرض می‌شود که نفس ما برای خود زندگی می‌کند، موقعی که نفس از تفکیک حالت فعلی خود از حالات قبلی امتناع ورزد. برای این هدف نفس نه نیازمند آن است که کاملاً در احساس یا تصور پیشین محو شود؛ چون در این صورت تداوم زیادی نخواهد داشت و نه نیازمند آن است که حالات قبلی‌اش را فراموش کند. کافی است که در فراخوانی این حالات، آنها را در کنار حالت بالفعل به‌عنوان نقطه‌ای در جنب دیگری قرار ندهند؛ بلکه حالت گذشته و حال را به‌صورت کل منتظم شکل بخشد.» (برگسون، ۱۳۵۳: ۱۰۰).

در عبارت دیگری با همین مضمون می‌گوید: «دیرندی که در درون ماست چیست؟ کثرتی کیفی که با عدد شباهتی ندارد؛ تحولی است آلی که افزونی کمی ندارد یا عدم تجانسی است که در آن کیفیت‌های مجزا وجود ندارد به‌طور خلاصه لحظه‌های دیرند درونی نسبت به هم خارجی نیستند. چه دیرندی خارج از ما وجود ندارد؟ فقط زمان حال یا به بیان بهتر مقارنه» (برگسون، ۱۳۵۳: ۲۲۰).

بنا بر نظر برگسون این "توالی بدون تمایز" ویژگی بنیادین آگاهی و وجدان است؛ چون در حال دیرند است. آگاهی ما سلسله‌ای از حالت‌های منفرد نیست؛ بلکه فرایندی است پیوسته که در طی آن هر لحظه

تازه، به همه آنچه پیش تر بوده است آغشته می شود و آنچه در قبل بوده است در هر لحظه تازه وارد می شود و در هم تداخل پیدا می کند. (شوارتس، ۱۳۸۳: ۲۴).

اکنون این سؤال ممکن است طرح شود که اگر دیرند امری است که لحظات آن به هم آغشته شده اند به گونه ای که نتوان بین آنها جدایی افکند پس چگونه ما لحظات زمان را می شماریم و بدین طریق آن را اندازه می گیریم؟

پاسخ برگسون این است که علی رغم این که به نظر می رسد که ما لحظات را می شماریم و بدین طریق آن را اندازه می گیریم، اما این گونه نیست. برای روشن ساختن این موضوع مثالی ارائه می دهد و می گوید زمانی که می گوئیم "یک دقیقه گذشت" منظور ما این است که آونگی که ضربات ثانیه ها را می زند ۶۰ ثانیه نوسان کرده است. حال درک ما از این ۶۰ نوسان به دو گونه ممکن است یا این نوسان ها را به وسیله یک فعل وجدان و یک جا درک می کنیم یا آنها را به طور متوالی درک می کنیم. در صورت اول ما توالی را حذف کرده ایم و به ۶۰ ضربه متوالی فکر نمی کنیم؛ بلکه به ۶۰ نقطه یک خط ثابت می اندیشیم که این فرض نمی تواند مورد قبول باشد. اما در صورت دوم؛ یعنی نوسان ها را به طور متوالی درک کنیم در این صورت آیا خاطره نوسان سابق حذف می شود یا حفظ می شود؟ اگر خاطره نوسان سابق را حذف کرده ایم در واقع به حالت اول که توالی را حذف کرده بودیم برگشته ایم و لذا خود را محصور به حل کرده ایم پس این فرض مورد قبول نیست. در نتیجه درک ما از نوسانات یا حفظ خاطره سابق است که در این صورت، امر از دو حال خارج نیست: یا این دو تصور را پهلوه پهلوه قرار می دهیم که این فرض نیز متضمن حذف توالی است یا این که نوسانات را به صورت در هم ذوب شده و مانند نت های یک آهنگ که دارای کثرت کیفی است درک می کنیم که برگسون این را درک واقعی از دیرند می داند که در آن به خاطر درهم پیچیدگی نوسانات امکان شمارش و اندازه گیری وجود ندارد. (پیرمرادی، ۱۳۹۲: ۱۳۶).

در واقع آن چیزی را که در یک دقیقه گذشت می شماریم و اندازه می گیریم لحظات زمان نیست؛ بلکه تعداد هم زمانی ها است. «اعلام این که یک رویداد پس از زمان t روی خواهد داد بدین معناست که وجدان ما از اکنون تا آن زمان تعداد t هم زمانی از نوعی را درک خواهد کرد و نبایستی از اکنون تا آن زمان ما را به اشتباه اندازد، زیرا فاصله دیرند فقط برای ما، و به علت نفوذ متقابل حالت وجدانی ما وجود دارد. بیرون از ما فقط فضا و هم زمانی است.» (برگسون، ۱۳۶۸: ۱۰۹)

بنابراین دو گونه زمان وجود دارد یکی از هر آمیختگی آزاد است و دیگری به طور پنهان تصور فضا را با خود دارد. زمان ریاضی تصور آمیخته با فضا است. در واقع برگسون میان دو صورتی که کانت با نام های فضا و زمان آنها را مطالعه کرده بود، جدایی کامل برقرار کرد، به عبارت دیگر فضا را صورت و زمان را واقعیت دانست، بدین معنی که فضا را ساخته ذهن انسان و زمان حقیقی را عین واقع انگاشت.

تمایز زمان به صورت فضا تصور شده و زمان واقعی از مباحث مهم تفکر برگسون است. (ژان وال، ۱۳۸۰: ۳۷۴).

مهم‌ترین ویژگی‌های زمان ریاضی یا زمان دروغین عبارت‌اند از:

- ۱- به صورت کمیت تصور می‌شود.
  - ۲- اجزای آن نسبت به یکدیگر خارجی‌اند، یعنی لحظات را منفک و مجزای از هم در یک فضا تصور می‌کنیم.
- اما زمان حقیقی یا دیرند همان است که از هر آمیختگی آزاد است و مهم‌ترین ویژگی‌های آن عبارت‌اند از:

- ۱- کیفیت محض است که تنها از طریق تأمل درونی قابل دستیابی است.
  - ۲- زمان راستین است و در پرتو توجه به حالات نفسانی و خود زندگی قابل درک است.
  - ۳- یک حقیقت ممتد و پیوسته است.
  - ۴- عین حرکت است و رو به کمال است (نجفی افرآ، ۱۳۸۲: ۲۱۶).
- برگسون قایل است که پیشینیان بین این دو زمان خلط کرده‌اند و این امر مشکلات فلسفی متعددی را در پی داشته است.

## ۲- اختیار به مثابه بهره دیرند

برگسون بعد از تحلیل دیرند در کتاب زمان و اراده آزاد به تحلیل مفهوم اختیار می‌پردازد که مبتنی بر تلقی وی از دیرند است؛ اما برای رسیدن به مفهوم اختیار آن گونه که مدنظر دارد در ابتدا هم عقیده طرف‌داران حتمیت (مکانیست‌ها) که کنش‌های انسان را همچون تمام فرایندهای طبیعت مشمول قوانین عام می‌دانستند و هم عقیده طرف‌داران اختیار (دینامیست‌ها) که با کنش‌های انسان همچون امور اتفاقی برخورد می‌کنند را ارزیابی و سپس نفی می‌کند (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۳۷).

### ۱-۲- بررسی عقیده قائلین به حتمیت

برگسون اعتقاد دارد که طرف‌داران حتمیت از دو طریق اختیار را نفی کرده‌اند طریق اول تجربه روان‌شناسانه است و طریق دوم استفاده از قانون بقای انرژی. از طریق تجربه روان‌شناسانه این مطلب را پیش می‌کشند که اعمال ما بر حسب احساسات و تصورات و همه رشته حالات سابق وجدان ما ایجاب می‌شوند و از طریق قانون بقای انرژی هم اختیار را با خواص اصلی ماده ناسازگار می‌شمارند (پیرمرادی، ۱۳۹۲: ۲۲۳).

از دیدگاه برگسون این دو بیان موجب دو گونه حتمیت می‌شود که عبارت‌اند از ۱- حتمیت فیزیکی ۲- حتمیت روانی .

### ۱-۱-۲- حتمیت فیزیکی

حتمیت فیزیکی جهان را مانند یک توده<sup>۱</sup> ماده متصور می‌کند که در عالم ذهن مرکب از مولکول‌ها و اتم‌ها است که بر اساس قانون بقای انرژی بین ذرات بی‌انقطاع در حرکت گوناگون هستند، گاهی مرتعشند، گاهی حرکت انتقالی دارند و همه رویدادهای فیزیک، واکنش‌های شیمیایی، کیفیت‌های مادی که حواس ما درک می‌کنند، گرما، صورت، الکتریسیته حتی شاید جاذبه به لحاظ عینی به این حرکات باز می‌گردند. ماده‌ای هم که در ترکیب ابدان زنده وارد می‌شود محکوم به همان قوانین است. مثلاً رشته اعصاب جز مولکول‌ها و اتم‌ها که در جنبش‌اند و یکدیگر را جذب و دفع می‌کنند چیز دیگری نخواهند یافت و چون اصل بقای انرژی غیر متزلزل فرض شده است می‌توان موضع تمام اتم‌ها چه در جهان و چه در دستگاه عصبی را به سبب جمع اعمال مکانیکی معین کرد و ریاضی‌دانی که مواضع مولکول‌ها و اتم‌های بدن یک انسان را در لحظه معین بشناسد و هم چنین موضع و حرکت تمام اتم‌های از جهان را که بتوانند در آن اثر داشته باشد، بادقت خطاپذیری، کارهای گذشته، کنونی و آینده شخصی را که این بدن به او تعلق دارد محاسبه خواهد کرد چنانچه یک رویداد نجومی را پیش‌بینی می‌کنند، براین اساس، همان گونه که یک تکه سنگ رها شده از بلندی نمی‌تواند مانع سقوط خود شود، انسان نیز نمی‌تواند در اوضاع معین از داشتن اندیشه‌ای خاص اجتناب کند یا هنگامی که اندیشه<sup>۲</sup> خاص را دارد به گونه‌ای معین و متناسب با آن اندیشه عمل کند (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۳۴) و این همان حتمیت فیزیکی است. این حتمیت مبتنی بر اصل بقای انرژی است و برگسون این اصل را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و قایل است که قانون بقای انرژی همه<sup>۳</sup> پدیده‌ها را به اتم و مولکول‌های متحرک برمی‌گرداند اما: نظریه اتمی ماده هنوز یک فرضیه علمی است و از طرف دیگر هیچ چیزی از خود وجود اتم مشکوک‌تر نیست؛ لذا قانون بقای انرژی که مبتنی بر فرضیه اتمی است نمی‌تواند مبنای مستحکمی باشد (پیرمرادی، ۱۳۹۲: ۲۲۵). از طرف دیگر برگسون قایل است که ما باید بین دو قلمرو کاملاً متفاوت جاندار و بی‌جان (آگاهی و ماده) تمایز قایل شویم و بر فرض که شمول قانون بقای انرژی در مورد ماده بی‌جان پذیرفته شود؛ اما شامل موجودات جاندار نمی‌شود؛ لذا می‌نویسد: "حیات درونی ما باز تا حدودی کاملاً به ما بستگی دارد... فرضاً که امتداد و سرعت هر اتم مغزی در تمام لحظات دیرند معین بوده باشند، از این امر به هیچ‌روی نتیجه نمی‌شود که زندگانی روانی ما محکوم به همان سرنوشت باشد. زیرا نخست باید ثابت کرد که به هر حالت مغزی معلوم یک حالت روانی کاملاً معین وابسته است و هنوز این امر ثابت نشده است" (برگسون، ۱۳۶۸: ۱۳۵). به عبارت دیگر سیر حوادث در ذهن کاملاً مغایر با سیر حوادث در عالم فیزیک است، در ذهن هیچ امری در دو لحظه یکسان نیست برخلاف

عالم خارج... در نتیجه علت تعمیم قانون بقای انرژی به عالم درون به خاطر غفلت از اختلاف میان عالم خارج و دنیای درون است ما دیرند حقیقی را با دیرند ظاهری یکسان گرفته‌ایم. دنیای بیرون دنیای زمان غیرحقیقی است و دنیای درون دنیای دیرند است و دیرند از قوانین طبیعت تبعیت نمی‌کند (Guerlac, 2006: 79). بنابراین از دیدگاه برگسون حتمیت فیزیکی که نتیجه قانون بقای انرژی است، معلول یک نظریه روان‌شناسانه است که بر مبنای آن عالم درون که دارای دیرند حقیقی است را با عالم خارج که دارای دیرند ظاهری است یکسان گرفته است و می‌نویسد: "بجاست که از خود پرسیم آیا تعمیمی که از اصل بقای انرژی به همه اجسام طبیعت قایل می‌شوند، خود متضمن یک نظریه روان‌شناسی نیست (برگسون، ۱۳۶۸: ۱۳۸). براین اساس برگسون قایل می‌شود که حتمیت فیزیکی ریشه در حتمیت روانی دارد و باید حتمیت روانی را هم را مورد بررسی قرار داد.

## ۲-۱-۲- حتمیت روانی

در حتمیت روانی حالت کنونی وجدان را نتیجه حالت سابق تلقی می‌شود. در واقع حتمیت روانی ناشی از تعمیم قانون علیت به رویدادهای روانی است یعنی کاری که طرف‌داران تداعی معانی می‌کنند. آنها نیز حالت کنونی نفس را نتیجه ضروری و قطعی حالت سابق می‌دانند (پیرمرادی، ۱۳۹۲: ۲۲۵). درحالی که از نظر برگسون بین حالات متوالی وجدان یک اختلاف کیفی است که مانع از آن است که یکی از آنها را، به فتوای قبلی عقل، معلول حالات قبلی دانست، زیرا بین حالات نفس تقدم و تأخری وجود ندارد آنها ذوب در همدیگرند و یکی نماینده همه آنهاست (پیرمرادی، ۱۳۹۲: ۲۲۶). "بین حالات متوالی وجدان یک اختلاف کیفی وجود دارد که مانع از آن است که یکی از آنها را، به فتوای قبلی عقل، از حالاتی که پیش از آن‌اند نتیجه گرفت. آنگاه به تجربه متوسل می‌شوند، و از تجربه می‌خواهند که همیشه عبور یک حالت روحی را به حالت بعدی به مدد دلیل ساده‌ای توجیه کند، به گونه‌ای که حالت بعدی از دعوت حالت سابق اطاعت کند. درواقع تجربه این امر را نشان می‌دهد، ما وجود رابطه‌ای را بین حالت کنونی و هر حالت جدیدی که وجدان از آن بگذرد به آسانی می‌پذیریم" (برگسون، ۱۳۶۸: ۱۴۵). این که حالات نفس متمایز از یکدیگرند به گونه‌ای که یکی از آنها تداعی‌کننده حالت دیگری است عقیده قائلین به تداعی معانی است. این عقیده اینان سلب دیرند از وجدان است که همان تلقی نادرست از نفس و حالات نفس است. درواقع "سلسله تداعی‌ها کوششی است ناظر به گذشته برای فراخواندن یک تصور تازه" (برگسون، ۱۳۵۳: ۱۵۳). هم چنین به خاطر این تلقی نادرست از نفس دارای دیرند است که قائلین تداعی معانی نفس "من" را مجموعه‌ای از حالات روانی تصور می‌کنند که نیرومندترین آنها نفوذ غالبی دارد و دیگران را با خود می‌کشد؛ لذا این عقیده امور روانی همراه را دقیقاً از یکدیگر تمییز می‌دهد، به طور مثال جان استوارت میل می‌گفت: من می‌توانستم از کشتن خودداری کنم، اگر بیزاری من از جنایت و ترس من از نتایج آن کمتر از وسوسه‌ای بود که مرا وادار به ارتکاب آن می‌کرد. در این جا استوارت میل نفس را



مجموعه‌ای از حالات مجزا تصور می‌کند که به خاطر غلبه تصور بیزاری از جنایت و ترس از نتایج آن، از کشتن خودداری کرده است (برگسون، ۱۳۶۸: ۱۴۸).

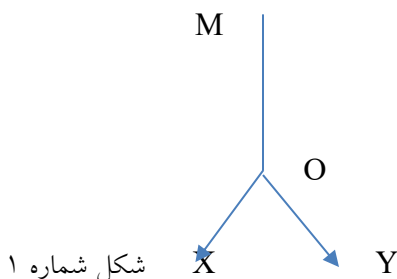
برگسون با نقد مبانی دو گونه حتمیت گرای، قائل است که حتمیت فیزیکی که مبتنی بر اصل بقای انرژی است به حتمیت روانی برمی‌گردد و حتمیت روانی مبتنی بر تلقی نادرستی از دیرند است؛ لذا راه را برای اثبات اراده آزاد آن گونه که خود می‌اندیشد باز می‌کند. از طرف دیگر برگسون اندیشه اثبات عقلی موافقین اختیار و مخالفان آنان را نیز نقد و نفی می‌کند. البته وی از یک‌جهت با حتمیت گرایان موافق است و این است که اگر هر عملی را جداگانه بررسی کنیم می‌توان با دلایل انکارناپذیری ثابت نمود که تماماً با آنچه مقدم بر آن بوده، تعیین و مشخص شده است، ولی به نظر وی این برداشت را نمی‌توان ملاک قرار داد؛ زیرا چنین امری حاصل یک تجرید عقلی کاذب است که عمل را جدا می‌پندارد (قیصر، ۱۳۸۴: ۲۸۳).

## ۲-۲- نقد برگسون بر اثبات عقلی موافقین و مخالفین اختیار

اختیار برگسون مدعی فراتر رفتن هم‌زمان از حتمیت گرای و اختیارگرایی است. منظور برگسون از شرح اختیار در تفکر خویش نه فقط پاسخ به حتمیت گرای رایج بود؛ بلکه پاسخ به اختیار گرایان نیز بود. چرا که اختیار گرایان وجود علت را برای کنش‌های انسان منکر می‌شود، این بدین معناست که کنش من هیچ ارتباطی با من به‌عنوان یک فرد ندارد. آنها از شخصیت من، یا امیال من یا آرزوهای من، یا هر چیز مربوط به من سرچشمه نمی‌گیرند، زیرا این بدان معناست که آنها معلول این چیزها هستند، حال آن که اختیارگرایی می‌گوید کنش‌های انسان هیچ علتی ندارند. اما اگر آنها از هیچ چیز مربوط به من سرچشمه نمی‌گیرند، پس به هیچ معنای واقعی‌ای کنش من نیستند: صرفاً حرکاتی اتفاقی‌اند. «درحالی‌که عمل آزاد و اختیاری عملی است که نشانی از شخصیت ما را داراست زیرا که نفس مصدر آن است.» لذا برگسون به تحلیل و نقد دیدگاه عقلی این دو گروه می‌پردازد. از نظر وی مدافعان اختیار می‌گویند وقتی که عملی از روی اختیار انجام می‌دهیم، عمل دیگر «به طور مساوی ممکن» بوده است و درباره این رأی متوسل به گواهی وجدان می‌شوند که در ورای نفس عمل، قدرت تصمیم در جهت مخالف را به ما نشان می‌دهد و حتمیت گرایان نیز قائل‌اند که با فرض مقدمات معین، فقط وقوع یک عمل ممکن بوده است (برگسون، ۱۳۵۴: ۱۷۰).

برگسون برای نقد این دو دیدگاه مسئله «امکان مساوی دو عمل یا دو اراده متضاد» که مورد اعتقاد هر دو گروه است را با تصویر هندسی جریان تصمیم‌گیری مورد تحلیل قرار می‌دهد (شکل شماره ۱) و می‌نویسد:

۱ - این که من بین دو عمل  $X$  و  $Y$  درنگ می‌کنم و به نوبت از یکی به دیگری می‌روم. این بدان معناست که من از یک سلسله حالات می‌گذرم و بر حسب این که بیشتر به  $X$  یا به جهت مغایر متمایل باشم این حالات را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد.



الف: بر اساس دیدگاه اختیار گرایان، اگر نفس در جهت  $OX$  تصمیم بگیرد مسیر  $OY$  باقی خواهند ماند، اگر  $OY$  را انتخاب کند مجرای  $OX$  مفتوح خواهد ماند، و در انتظار موقعی که نفس برای استفاده از آن به مبدأ باز گردد. خواهد نشست و بدین معنی است که در بحث عمل آزاد برای وقوع عمل مخالف قائل به امکان تساوی هستیم.

ب: بر اساس دیدگاه حتمیت گرایان، فعالیت نفس ما پیوسته به یک جهت متمایل می‌شود و نتیجه آن حتمیت است. چرا که دلیلی ندارد که فعالیت نفس در نقطه  $O$  را از عملی که به آن می‌انجامد و با آن یک‌پارچه است جدا کنیم. اگر  $X$  را برگزیدیم آنچه که در نقطه  $O$  قرار داده می‌شود فعالیت بی‌طرف نیست؛ بلکه عملی است که علی‌رغم درنگ‌های ظاهری از پیش به جهت  $OX$  گرایش دارد و اگر تصمیم نیز در جهت  $OY$  بوده است نیز وضع به همین صورت است.

۲ - در هر صورت طرف‌داران اختیار و مخالفان آنان موافقت دارند که فعل انسان را مسبوق به نوعی نوسان مکانیکی بین دو نقطه  $X$  و  $Y$  سازند. اگر  $X$  را اختیار کنیم، مدافعان آزادی خواهند گفت: شما تردید کردید، به سنجش نشستید لذا  $Y$  هم ممکن بود. مخالفان پاسخ خواهند داد که شما  $X$  را انتخاب کردید؛ لذا دلیلی برای این کار داشتید.

۳ - آنچه که اتفاق می‌افتد این است که هر دو گروه (موافقان اختیار و مخالفان) خود را پس از انجام فعل  $X$  قرار می‌دهد و جریان فعالیت ارادی مرا با مسیر  $MO$  نمایش می‌دهند که در نقطه  $O$  منشعب می‌شود و خطوط  $OX$  و  $OY$  نماینده دو جهتی هستند که انتزاع، آنها را در فعالیت مداوم که هدف آن  $X$  است، تشخیص می‌دهد.

۴- قرار گرفتن خود پس از انجام فعل  $X$ ، در واقع تجزیهٔ فعالیت نفسانی ما در مکان است، صرفاً رمزی است و عمل را در حال وقوع به من نشان نمی‌دهد؛ بلکه پس از وقوع نشان می‌دهد که صرفاً تصویر حافظه ثابت و مجسم جریان را عرضه می‌کند نه پیشرفت پویایی را که در عمل جریان داشته است.

۵- در نتیجه این سؤال بی‌معنا خواهد بود که آیا نفس که مسیر  $MO$  را طی کرده است و در جهت  $X$  تصمیم گرفته است، می‌توانست یا نمی‌توانست  $Y$  را انتخاب کند؟ زیرا که نه امتداد  $MO$  وجود دارد نه نقطه  $O$ ، نه مسیر  $OX$  و نه جهت  $OY$ . طرح چنین سؤالی قبول امکان تصویر کامل زمان به وسیله فضا و تجسم توالی به وسیله هم‌زمانی است (برگسون، ۱۳۵۴: ۱۷۱).

برگسون قائل است که دو گروه برای بیان عقاید خود به نوعی این شکل هندسی را بنا نهاده‌اند و مراحل مختلف توالی را به صورت هم‌زمانی درک کرده‌اند. زمان را در فضا فرا افکنده‌اند، درحالی‌که این شکل هندسی یک شیء را نشان می‌دهند نه یک جریان را؛ این شکل در عین ثبات و سکونش با نوعی حافظه مجسم از کل جریان تأمل و تصمیم نهایی که تأمل منجر به آن شده است مطابقت دارد و نمی‌تواند جریان پویا و متغیری را به ما نشان دهد و با وجود این همین که به شکل پرداخته می‌شود، در عالم تخیل به زمان گذشته بر می‌گردیم و می‌پذیریم که فعالیت نفس ما دقیقاً مسیر رسم شده را دنبال کرده است. بدین ترتیب گرفتار اشتباه می‌شویم: تبیین واقعیتی را عرضه می‌کنیم و سپس این تبیین را جانشین نفس واقعیت می‌سازیم. از این رو از همان آغاز با مشکل غیر قابل رفعی روبرو هستیم: اگر هر دو جریان امکان مساوی داشتند، چگونه به انتخاب خود تحقق داده‌ایم؟ اگر فقط یکی از آنها ممکن بود، چرا خود را مختار پنداشته‌ایم؟ و ما نمی‌بینیم که هر دو مسئله به این سؤال بر می‌گردد که آیا زمان فضا است؟ در واقع دو گروه اشتباه اساسی‌شان اختلاط زمان و فضا است. نفس در اظهار تجربه مستقیم آزادی از لغزش مبری است، اما نمی‌تواند آن را تبیین کند (برگسون، ۱۳۵۴: ۱۷۷).

### ۳-۲- حقیقت اختیار

از دیدگاه برگسون اختیار "رابطه انضمامی نفس با عملی است که آن را انجام می‌دهد. این رابطه غیرقابل تعریف است، فقط به این علت که ما آزاد هستیم" (برگسون، ۱۳۵۴: ۲۱۳). زیرا شیء را می‌توان تجزیه کرد؛ اما جریان را نه و اگر در تجزیه آن اصرار ورزیم به طور ناخودآگاه جریان را به شیء و دیرند را به بعد تغیر شکل داده‌ایم.

عمل اختیاری در زمانی رخ می‌دهد که در جریان است نه زمانی که سپری شده است؛ بنابراین اختیار امری است واقع و در میان واقعیاتی که مشاهده می‌کنیم هیچ یک آشکارتر از آن نیست. "در واقع برگسون می‌خواهد بگوید نفس تا زمانی که به شهود می‌پردازد به فعل آزاد دست یافته است و آن را حس می‌کند، اما همین که می‌خواهد به مدد مفاهیم و کلمات و با عقل و تحلیل آن را توجیه کند آن را در فضا قرار می‌دهد و تحریف می‌کند، زیرا اختیار با ویژگی‌های شخصی خود در قالب کلمات و شکل هندسی

نمی‌گنجد. کلمات و اشکال نماد فضایی فعل آزاد است نه خود آن" (پیرمرادی، ۱۳۹۲: ۲۲۸). البته برگسون اعتقاد ندارد که همه اعمالی که انسان انجام می‌دهد اعمال اختیاری است چرا که وی بین دو نوع "من" مختلف فرق می‌گذارد. به عبارت دیگر، در تفکر برگسون ما دارای دو خویشتن متفاوت هستیم که توضیح آن حقیقت اختیار را روشن‌تر می‌سازد.

### ۱-۳-۲- دو سیمای من

برگسون در کتاب زمان و اراده آزاد معتقد است که هر یک از ما دو «من» متفاوت داریم: یکی مانند تصویر خارجی است و دیگری نمایش فضایی آن و گویی اجتماعی آن است. ما به اولی به مدد یک تفکر عمیق می‌رسیم، تفکری که حالات درونی ما را مانند موجوداتی زنده، همیشه در راه تشکل، مانند حالات اندازه‌ناپذیر که در یکدیگر نفوذ دارند، به ادراک یقینی ما می‌رساند؛ حالتی که پیاپی آمدن آنها در دیرند، هیچ وجه مشترکی با مجاورت در فضای همگن ندارد. ولی لحظاتی که در آن، ما خود را بدین‌سان باز می‌شناسیم کمیاب‌اند و از این جاست که ما به‌ندرت، آزادیم. در بیشتر اوقات، ما بیرون از خود زندگی می‌کنیم، از خود جز شبحی بی‌رنگ و سایه‌ای که دیرند ناب در فضای همگون انداخته است، درک نمی‌کنیم لذا، زندگانی ما بیش‌تر در فضا گسترده است تا در زمان، ما بیش‌تر برای جهان بیرون زنده‌ایم تا برای خودمان، ما بیش‌تر به کارافتاده هستیم تا کارکننده. عمل به اختیار، تصرف دوباره خویش و استقرار مجدد در دیرند محض است (برگسون، ۱۳۶۸: ۲۱۲).

برگسون با تمایز بین این دو سیمای از «من» یا «خود» معتقد است که ما معمولاً از تجربه‌های بلاواسطه‌مان منفصل هستیم. اکثر اوقات ما در همان لایه‌های سطحی ذهن یا من سطحی می‌مانیم و خودمان را با فضای همگنی فرا می‌افکنیم که از خلال آن با جهان خارج ارتباط برقرار می‌کنیم. ما به‌جای آن که به حالت‌های روحی و روانی عمیقمان یعنی من ژرف توجه داشته باشیم که در طول زمان در تغییر است، جهانی را درک می‌کنیم که متشکل از اشیای پایدار، جدا از هم است که در فضا پیش روی ما قرار دارند. در نتیجه تطابق دادن خود با شرایط خارجی، اندیشه‌های ما عملاً طبق قوانینی کار می‌کنند که به همان اندازه قوانین حاکم بر اشیای مادی، معین و قطعی هستند. اما در زیر این لایه‌های آگاهی، هنوز یک حیات عمیق‌تر ذهنی وجود دارد که عموماً نادیده می‌گیریم (شوارتس، ۱۳۸۳: ۲۹). به نظر وی اعمال آزادانه (اختیاری) اعمالی است که از من ژرف‌تر یا خود به‌عنوان دیرند واقعی سرچشمه می‌گیرند. هر چه به‌سوی لایه‌های سطحی‌تر نفس (من) می‌رویم، پیوند آن با کنش و نیازهای آن قوی‌تر می‌شود. اندیشه‌ها در این لایه‌های سطحی بیشتر درگیر دخالت فعال در جهان پیرامون ما هستند، و به همین دلیل لزوماً به زبان معمولی که برای ارتباط با دیگران در فعالیت‌های عملی مشترک با آنان به کار می‌بریم، کاملاً بیانی‌شدنی‌اند درحالی‌که در لایه‌های ژرف‌تر من یا نفس اختیار بیان‌ناشدنی است و "هر تعریفی از آزادی برای حتمیت

علی پیروزی خواهد آورد" (Bergson, 1950:219). چرا که تعریف نتیجه تحلیل و تبدیل پویش به شیء است و تبدیل استمرار زمانی به امتداد فضایی لازمه تحلیل است. اما باین حال در نهایت برگسون در کتاب زمان و اراده آزاد تعریفی را از آزادی یا اختیار ارائه می‌دهد و می‌نویسد: «آزادی رابطه تعریف‌ناپذیر «من» ژرف (انضمامی) با فعلی است که انجام می‌دهد.» (Bergson, 1950:219). چیزی است که از آن آگاهی بی‌واسطه داریم، اما چیزی نیست که بتوان آن را ثابت کرد؛ زیرا کوشش برای اثبات آن مستلزم اتخاذ همان دیدگاهی است که به موجبیت علی می‌انجامد. دیدگاهی است که زمان را با فضا یکی می‌داند یا به هر تقدیر زمان را با تعابیر فضا تفسیر می‌کند. برگسون معتقد است که فعل آزاد در زمان در حال جریان تولید می‌شود و نه در زمان جریان یافته؛ بنابراین اختیار امری عینی است و در میان امور عینی که مشهود است، هیچ یک روشن‌تر از آن نیست. تمام معضلات مسئله و خود مسئله از این برخاسته است که می‌خواهند دیرند همان اوصاف گستره را داشته باشد، یک توالی را به مدد یک هم‌زمانی تعبیر کنند و تصور اختیار را به زبانی بیان کنند که بدیهی است در آن زبان ترجمه‌ناپذیر است.

برگسون در زمان و اراده آزاد، برای نشان‌دادن این امر که ما دو سیمای متفاوت از «من» داریم، و در «من» ژرف‌تر است که مختاریم چرا که در آن جا اندیشه‌ها، ادراک‌ها، میل‌ها و... آن چنان در یکدیگر جریان می‌یابند که جداکردن «علت» از معلول آن گونه که لازمه پیش‌بینی علمی است ناممکن است، مثال‌هایی عالی مطرح می‌کند. مثال‌هایی که روشن می‌کند چرا نویسندگانی چون مارسل پروست فلسفه‌وی را موافق پسند خود تلقی کرده‌اند. یکی از مثال‌ها به زنده شدن خاطرات کودکی که او در اثر بوی گل سرخ مربوط می‌شود. بیان برگسون در این مثال این گونه است:

«من بوی گل سرخی را استشمام می‌کنم و بلافاصله یادگارهای مبهم کودکی‌ام به یاد می‌آید. در واقع این یادگارا به هیچ‌روی به سبب عطر گل سرخ به خاطر آورده نشده‌اند: من آنها را در خود عطر استشمام می‌کنم، این بو برای من همه‌اینهاست. دیگران آن را به گونه دیگری احساس خواهند کرد. - خواهند گفت این بو همیشه همان بو است، ولی قرین تصورات مختلف - من کاملاً موافقم که شما نظر خود را این گونه بیان کنید؛ اما فراموش نکنید که شما نخست عنصر شخصی را از تأثیرات متفاوتی که گل سرخ در هر یک از ما ایجاد می‌کند، حذف کرده‌اید؛ شما فقط جنبه عینی آن یعنی آن جزء از رایحه گل سرخ را نگه داشته‌اید که مشخصه‌ای عمومی، و از همین رو متعلق به مکان است. شما فقط از این طریق توانسته‌اید گل سرخ و عطر آن را نام‌گذاری کنید و اکنون می‌گویید تأثیرات متفاوت ما، تأثیرات شخص ما، ناشی از تداعی خاطرات متفاوت با رایحه گل سرخ است. اما تداعی‌ای که از آن سخن می‌گویید، وجود ندارد مگر برای شما و به‌عنوان یک روش توضیح.» (برگسون، ۱۹۸:۱۵۱).

در این مثال تداعی خاطرات کودکی با رایحه گل سرخ یک تداعی کاملاً شخصی است: تداعی خاطرات و یادگارهای کودکی خود برگسون است در اثر بوییدن گل سرخ توسط وی. در این نوع نگاه

که نگاهی ژرف است خودِ مشخص (برگسون) با توضیح علی سروکار ندارد؛ زیرا آن را چون جزئی از جریان سرگذشت خویش می‌فهمد، سرگذشتی که او آن را با شهود درک می‌کند به این دلیل که سرگذشت خود اوست و در «خود» ژرف وی اتفاق افتاده است، خود «ژرف» هم دیرند است که در آن لحظات چنان در هم ذوب شده‌اند که قبل و بعدی را به آن نمی‌توان اطلاق کرد.

این توضیح را می‌توان دربارهٔ رابطهٔ بین انگیزه‌ها یا دلیل‌ها و کنش‌ها داد. برای مثال، فرض کنید که شخص در حالتی خاص قرار گرفته است و نمی‌داند که چگونه عمل کند. شاید تردید دارد که در مورد بیماری دوستش حقیقت را به وی بگوید یا سکوت کند تا احساساتش جریحه‌دار نشود. برای انتخاب یکی از این دو امر دچار عذاب است؛ از یک طرف ترس از این که مبادا بازگویی حقیقت وی را ویران کند، سکوت می‌کند و از طرف دیگر احساس می‌کند که دربارهٔ احتمال بهبودش با وی صحبت کند. سرانجام به‌عنوان یک دوست راهی جز برای گفتن حقیقت نمی‌یابد. این امر، از آن جا که تجربه واقعی کسی است، به‌گونه‌ای سخت شخصی و کاملاً منحصر است: هم احساسات این فرد در مورد دوستش به‌واسطه گذشته‌ای که با هم بوده‌اند شخصی است که وی را وامی‌دارد که حقیقت را بگوید و هم ترس از نتایج سکوتش (شوارتس، ۱۳۸۳: ۳۷)؛ لذا هر تصمیمی که این شخص بگیرد در پرتو سرگذشت وی فهمیدنی است. به‌عبارت‌دیگر، از سرگذشت وی ناشی خواهد شد، اما به‌گونه‌ای علی تبیین نمی‌گردد. زیرا علت و معلول باید وجودهای جدا داشته باشند، درحالی‌که در سرگذشت وی که کاملاً در درون وی اتفاق افتاده است هیچ‌چیز نیست که از چیز دیگر در این سرگذشت جدا باشد. احساسات گذشتهٔ وی دربارهٔ دوستش با اندیشه‌های کنونی‌اش وجودی متمایز ندارند؛ لذا اختیار انسان در «من ژرف» پدیدار می‌شود، اختیار نتیجه وجدان و خودآگاهی است، خود را مختار دانستن عبارت است از این که شخص بداند چه می‌کند، به‌عبارت‌دیگر اختیار رابطه انضمامی نفس با عملی یا کنشی است که آن را انجام می‌دهد. در واقع پیوندی است با طبیعت خاص زندگی درونی.

### نتیجه

باتوجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که:

۱- برگسون با نقد دیدگاه موجبیت‌گرایان و اختیار‌گرایان پا را فراتر گذاشته است و تلقی‌ای که از اختیار ارائه می‌دهد از افق دنیای درون (دیرند) برخاسته است و از طریق تجربه درونی (شهود) شناخته می‌شود.

۲- اختیار امری واقعی است، اما تعریف‌شدنی نیست چرا که تعریف هر چیز تحلیل آن است و تحلیل فروکاستن آن به اجزاست و این کار گستردن آن در فضا است درحالی‌که این امر در دیرند امکان‌پذیر نیست چرا که دیرند یک جریان است.

۳- از دیدگاه برگسون تلقی رایج از اختیار از یک بدفهمی نشئت گرفته است، بدفهمی ای که طبیعت دیرند یا زمان حقیقی را با زمان نجومی که به وسیله ابزارهای مختلف اندازه گیری می شود اشتباه می کند.

۴- زمان نجومی مربوط به قلمرو ماده است و ذهنی که با این قلمرو مأنوس است اختیار را با خواص ماده ناسازگار می پندارد چرا که قوانین حاکم بر ماده حاکی از روابط ضروری بین وقایع فیزیکی است درحالی که چنین رابطه ای بین حالات نفس که قلمرو آگاهی است وجود ندارد و اختیار هم دقیقاً از این جا نشئت می گیرد.

۵- اختیار را نمی توان نامی بر آن نهاد و یا آن را از بیرون معین کرد چرا که جریانی است که از من ژرف برخاسته است و در جایی ژرف تر از زبان و مفاهیم واقع شده است و هر تعریفی از آن موید حتمیت خواهد بود.

تمام مشکلات مسئله اختیار ناشی از این است که می خواهیم اوصافی مثل بعد را به دیرند، توالی را به هم زمانی و تصور اختیار را به زبانی بیان کنیم که مستعد انتقال به آن نیست.

### منابع

- برگسون، هانری (۱۳۶۸)، پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، علی قلی بیانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- برگسون، هانری (۱۳۵۴)، زمان و ارده آزاد، احمد سعادت نژاد، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- پیرمرادی، محمد جواد (۱۳۹۲)، فلسفه هستی سیال، تهران: سروش.
- شوارتس آر، سنفورد (۱۳۸۳)، آنری برگسون، خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی.
- فروغی، محمد علی (۱۳۸۳)، سیر حکمت در اروپا، تهران: هرمس.
- قیصر، نذیر (۱۳۸۴)، اقبال شنش فیلسوف غربی، محمد بقایی ماکان، تهران: شرکت نشر یادآوران.
- ماتیوز، اریک (۱۳۷۸)، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، محسن حکیمی، تهران: انتشارات ققنوس.
- نجفی، افرا، مهدی (۱۳۸۲) حرکت و زمان در فلسفه، تهران: انتشارات روزنه.
- وال، ژان (۱۳۸۰)، بحث در مابعدالطبیعه، یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

-Bergson, Henri (1950), *Time and Freewill: An Essay on The Immediate Date of consciousness*, Authorized Translation by F.L.Pogson, London: George Allrn and unwin LTD.

-Guerlac, Suzanne (2006), *Thinking in Time*, New York, Cornell University Press.

### References

-Bergson, Henri (1938) *An Essay on the Immediate Date of Consciousness*, Ali Qoli Bayani, Tehran: Publishing Company.

Bergson, Henri (1934), *Time and Free Will*, Ahmad Saadat Nejad, Tehran: Amir Kabir Publications.

-Bergson, Henri (1950), *Time and Freewill: An Essay on The Immediate Date of consciousness*, Authorized Translation by F.L. Pogson, London: George Allrn and unwin LTD.

Foroughi, Mohammad Ali (1383), *The Path of Wisdom in Europe*, Tehran: Hermes publications.

-Guerlac, Suzanne (2006), *Thinking in Time*, New York, .  
-Cornell University Press.

Pir Moradi, Mohammad Javad (2012), *The Philosophy of Duration*, Tehran  
- Soroush Publications

- Qaiser, Nazir (1384), *Iqbal and six western philosophers*, Mohammad .  
Beqaei Makan, Tehran: Yadavaran publishing company.

Schwartz R., Sanford (1383), *Henri Bergson*, Khashayar Dehimi,  
-.Tehran; Mahi publications.

- Mathews, Eric (1378) *French philosophy in the 20th century*, Mohsen  
Hakimi, Tehran: Phoenix Publications.

Najafi, Afra, Mehdi (1382) *Motion and Time in Philosophy*, Tehran: .  
-.Rozeneh Publications

.Wall, Jean (2010), *Debate in metaphysics*, Yahya Mahdavi, Tehran:  
Kharazmi.