

## واکاوی اراده‌ی آزاد از روزن اصل علیت، در آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم

مرتضی زارع گنجارودی\*\*

مرضیه صادقی\*

### چکیده

علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم دو فیلسوفی هستند که صورت‌بندی آن‌ها از بحث اراده‌ی آزاد، ارتباط تنگاتنگی با اصل علیت دارد. می‌توان قرابت و هم‌گرایی دیدگاه این دو فیلسوف را در چنین مباحثی ارزیابی کرد: تفکیک میان اراده و وجود نداشتن شبکه علی میان اراده و کنش انسان در فیزیک کلاسیک، وجود نداشتن شبکه‌ی علی میان اراده و کنش انسان، نقش محوری من مابعدالطبیعی و سوژه‌ی متافیزیکی در اراده‌ی انسان و تسری اصل علیت به‌مثابه پیش‌فرض ذهنی انسان در سنجش وقایع. وانگهی، می‌توان در باب تفاوت‌های نگرش این دو فیلسوف نیز سخن گفت. به‌این‌صورت که علامه جعفری به دوگانگی میان من متافیزیکی و اراده قائل است؛ به‌نحوی که من بر اراده و جهان تأثیر علی (غیر از فیزیک کلاسیک) می‌نهد. اما در فلسفه‌ی ویتگنشتاین، اراده‌ی متافیزیکی با سوژه‌ی متافیزیکی این‌همان است و از آنجاکه در مرز عالم قرار دارد، پیوندی با جهان نخواهد داشت. نوآوری این مقاله در تحلیل تطبیقی اراده‌ی آزاد از دریچه‌ی اصل علیت است که به هم‌گرایی آرای دو فیلسوف در بسترهای بینشی متنوع اشاره می‌کند.

واژگان کلیدی: ۱. اراده‌ی آزاد، ۲. علامه جعفری، ۳. من متافیزیکی، ۴. ویتگنشتاین.

### ۱. طرح مسأله

مواجهه‌ی انسان با تجارب زندگی روزمره، او را به پذیرش این امر وامی‌دارد که فردی با اراده‌ی آزاد و کنشگری مختار است (Lamont, 1969:38؛ Caruso, 2012: 8). اما از سوی دیگر،

marziyehsadeghi@yahoo.com

mortezaazg@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۱۳

\* دانشیار دانشگاه قم

\*\* دانشجوی دکتری دانشگاه قم

تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۲۵

این شهود می‌تواند تردیدبرانگیز و کاملاً اشتباه باشد (Kaufman, 2008: 183,190-193). پر واضح است که واکاوی مبحث «اراده‌ی آزاد بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین مسأله‌ای است که فیلسوفان اخلاق، نهادهای حقوقی و سایر نهادهای اجتماعی - سیاسی باید پیشه‌ی راه خود سازند؛ این بدین جهت است که اگر این استدلال که انسان فاقد اراده‌ی آزاد است، صحیح باشد، آنگاه باید، تغییرات مهمی در عرصه‌ی علوم انسانی صورت گیرد، لذا بسیاری از مباحث باید ترمیم شود و یا صورت‌بندی جدید از آن‌ها به دست داده شود. به عنوان نمونه در بحث اخلاق، مسئولیت اخلاقی در گروه داشتن اراده‌ی آزاد و اختیار انسانی است. همچنین هر مجازات و تشویقی مبتنی بر «اصل اختیار» برای انسان است». از این نظر است که علامه جعفری از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید تمام علوم مربوط به موضوع انسان، از قبیل علوم روانی با اقسام گوناگونش، یعنی علوم اقتصادی، حقوقی، اخلاقی، سیاسی، دینی و غیر آن، هنگامی می‌توانند خود را برای بهره‌برداری کامل مهیا کنند که مسأله‌ی آزادی و مجبور بودن انسان و اصطلاحاً اراده‌ی آزاد، به‌طور نهایی حل‌وفصل شده باشد (جعفری، ۱۳۹۴: ۱۵). باری، در این مقاله سعی می‌شود که به آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم<sup>۲</sup> در بحث اراده‌ی آزاد، از منظر دلالت‌شناختی و معرفت‌شناختی پرداخته شود و در کنار آن، به مبحث علیت و تأثیر آن در اراده‌ی آزاد اشاره شود.

## ۲. دلالت‌شناسی اراده

### ۲.۱. تفکیک دو مدلول از اراده‌ی آزاد

مرحوم علامه جعفری در مباحث خویش، از اصطلاح اراده‌ی آزاد، در دو ساحت و دو مدلول مختلف استفاده می‌کند. ایشان مادامی که می‌خواهد در موضوعات مختلف (به غیر از بحث و موشکافی فلسفی از اراده‌ی آزاد) از این اصطلاح استفاده کند، مدلول متداول و متعارف از آن را مدنظر قرار می‌دهد و هنگامی که بحث فلسفی و به‌خصوص جبر و اختیار مطرح می‌شود، مراد ایشان از این اصطلاح تغییر می‌کند و حتی مابین با معنای متداول می‌شود. در زیر به تبیین این مطلب پرداخته شده است:

#### ۲.۱.۱. اراده‌ی آزاد به معنای متداول: به‌طور متداول، از کلمه‌ی اراده‌ی آزاد، معنای

اختیار به ذهن متبادر می‌شود. ایشان در آثار مختلف خویش، این واژه را معادل و مرادف با اختیار تلقی می‌کنند؛ مثلاً در بحث از حقوق بشر می‌نویسد: «برخورداری از خدمات اجتماعی و زندگی باکرامت، مخصوص کسانی است که با اراده‌ی آزاد خود، شایستگی خدمات اجتماعی و کرامت انسانی را از خود سلب نکرده باشند» (جعفری‌تبریزی، ۱۳۹۲ الف: ۲۳۹). همچنین در کتاب تحقیقی در فلسفه‌ی علم می‌نویسد: «انسان علاوه بر داشتن اراده‌ی آزاد و استعدادها

واکاوی اراده‌ی آزاد از روزن اصل علیت، در آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم ۶۹

و نهادهای متضاد و قدرت مقاومت در برابر محرک، با درجات مختلف، دارای حالات متفاوتی است» (جعفری، ۱۳۹۳ الف: ۱۹۳). در تمامی این مواضع، اراده‌ی آزاد معادل با اختیار تلقی شده است. البته ایشان در کتاب *بررسی/فکر دیوید هیوم و برتراند راسل*، بین پدیده‌ی اراده‌ی آزاد و اختیار تفاوت ظریفی قائل می‌شود و اراده‌ی آزاد را به معنای «اختیار فاقد جهت‌گیری خیر و شر» و اختیار را به معنای «مختاربودن توأم با جهت‌گیری خیر» تلقی می‌کند؛ به عبارت دیگر اراده‌ی آزاد معنایی معادل با اختیار دارد، اما اختیار به معنای اصیل، پدیده‌ای دیگر است؛ «هر کاری که با نظاره و سلطه‌ی شخصیت آدمی بر دو قطب مثبت و منفی کار صادر شود، آن کار، با اراده‌ی آزاد انجام گرفته است و اگر سلطه و نظاره‌ی شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار، با هدف‌گیری خیر و نیکی صورت بگیرد، آن کار با اختیار به وجود آمده است» (جعفری، ۱۳۹۲ ج: ۴۹۵). البته این تفکیک در جایی دیگر رخت برمی‌بندد و اراده‌ی آزاد، مرتبه‌ی هدف‌گیری خیر را نیز شامل می‌شود؛ یعنی «اگر خرد و وجدان به سبب فعالیت تکاملی، با مدیریت «من» یا شخصیت تکاپوگر، در مسیر حیات معقول به فعلیت برسند، دارای ارزش مستند به اراده‌ی آزاد می‌شوند» (جعفری، ۱۳۹۲ الف: ۲۴۷). به هر صورت، آنچه از استعمال این اصطلاح در آثار ایشان مستفاد می‌شود، این مطلب است که اراده‌ی آزاد، یا هم‌عنان و مرادف با معنای اختیار است، یا معنایی بسیار نزدیک با پدیده‌ی اختیار دارد.

**۲.۱.۲. اراده‌ی آزاد به معنای فلسفی:** معنای دومی که علامه از پدیده‌ی اراده‌ی آزاد مدنظر دارد، معنایی فلسفی است. فلسفی از این نظر که از موشکافی و تجزیه و تحلیل زوایای مختلف به دست آمده است. در واقع، در این سیاق، مدلول اراده‌ی آزاد، دیگر معادل و مرادف با معنای اختیار نیست، هرچند ایشان تمایز بین اراده و اختیار را محال و ناممکن دانسته‌اند، اما در پیشروی بحث از اراده‌ی آزاد، در سیاق فلسفی، معنایی غیر از اختیار و حتی متباین با آن را در نظر دارند.

گفتنی است که در این پژوهش، بحث و تأمل ما، به استعمال معنای دوم این واژه، یعنی بحث فلسفی اراده‌ی آزاد برمی‌گردد، نه به معنای اول که به معنای متداول موسوم شد.

### ۳. وجودشناسی اراده

علامه جعفری در بسیاری از نوشته‌هایش، به این موضوع اشاره کرده است که پدیده‌ی «اراده»، محسوس و از جنس عینیات نیست و از این رو نمی‌توان آن را در آزمایشگاه، بررسی علمی و فیزیکی کرد. اما نباید از این مطلب نتیجه بگیریم که اراده وجود ندارد یا در عداد موضوعات علم به شمار نمی‌رود. ایشان برای درک روشن‌تر مطلب، عالم غیب را مثال می‌زند؛ به این شکل که این عالم شامل حقایق نامحسوس، ولی صددرصد درک‌شدنی است، مانند

انواع لذت و الم، عاطفه، اندیشه، اراده و... که ما آن‌ها را می‌شناسیم، ولی از دیدگاه حسی، از ما دور و موصوف به غیب هستند (جعفری، ۱۳۹۳: ۵۰۰). بنابراین رؤیت و دیدن اراده و مفاهیمی مثل آن ناممکن است، اما باین حال، قطعاً واقعیت دارند (همان، ۱۳۹۲: ۱۴۱). لذا ایشان از یک سو قائل به عینیت اراده است و از سوی دیگر با محسوس بودن آن مخالف است.

#### ۴. معرفت‌شناسی اراده

##### ۴.۱. سنخیت علی نداشتن اراده با پدیده‌های جهان

برای بررسی امکان سنخیت علی اراده با پدیده‌های جهان در ابتدا بهتر است به صورت مختصر به رویکرد فلسفه اسلامی در باب سنخیت و ارتباط آن با علیت بپردازیم. در فلسفه اسلامی سنخیت به‌عنوان مبنای مستحکمی در پذیرش اصل علیت و عدم تصادفی بودن پدیده‌ها پذیرش می‌شود. به‌عنوان نمونه، علامه طباطبایی بر این نظر است که اگر مسأله‌ی سنخیت میان علت و معلول برقرار نباشد آنگاه هر چیزی می‌تواند علتی برای هر چیز و هر چیزی می‌تواند معلول هر چیزی واقع شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۵). بنابراین می‌توان گفت که در علت خصوصیتی وجود دارد که بر طبق آن ضرورتاً معلولی به وجود می‌آید و جز آن محقق نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۲۰۵). بنابراین می‌توان گفت که ارتباط سنخیت با اصل علیت در این است که اگر اصل علیت را قبول کنیم اما سنخیت را نپذیریم آنگاه صدور هر چیزی از هر چیز دیگر جایز می‌شود و در این صورت جهان به‌صورت یک نظام معین جلوه نخواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۹۵). باری، اکنون به نظر علامه جعفری در این باب می‌پردازیم. نظر علامه در باب سنخیت علی، دارای دو قرائت متنوع است که می‌توان قرائت اول ایشان را به دلیل انسجام و تأکید بیشتر قرائت غالب محسوب نمود.

**قرائت اول:** در این قرائت، علامه به دلیل نگاه سطحی و نادقیق فیزیک کلاسیک به علیت، به رد سنخیت علی امور میان اشیا قائل است. بنابراین رد سنخیت علی از این منظر تنها به وجهه‌ی فیزیک کلاسیک برمی‌گردد. اما در کل ایشان به سنخیت میان علت و معلول قائل هستند و منشأ آن را امور زیربنایی و مابعدالطبعی است قلمداد می‌کنند: بنابراین:

میان اشیا، سنخیتی وجود دارد، البته نه به این معنا که ذاتاً قانون علت و معلول، به همان خشونت کلاسیک وجود داشته باشد، بلکه به معنای اینکه حرکت به ماورای طبیعت مربوط بوده و مجموعه‌ای به نام معلول از مجموعه دیگری به نام علت سرازیر می‌شود، در حالی که با معلومات محدود خود نمی‌توانیم ارتباط میان این دو مجموعه را به‌طور ریاضی و علمی محض به دست آوریم (جعفری، ۱۳۹۲: ۱۱۱).

بنابراین، به‌رغم نگاه فیزیک کلاسیک به مقوله‌ی سنخیت، می‌توان گفت که «تشخیص یک علت دقیق در مقابل یک معلول دقیق، به‌طور «یک به یک» در دستگاه متحرک طبیعت

واکاوی اراده‌ی آزاد از روزن اصل علیت، در آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم ۷۱

برای ما محال است. با این فرض، چگونه ما می‌توانیم ادعا کنیم که میان علت و معلول، سنخیت شرط اساسی است» (جعفری، ۱۳۹۴ الف، ۱۷۹)؟

**قرائت دوم:** علامه در این نگاه، قائل به این است که میان پدیده‌های طبیعی و همچنین میان پدیده‌ی فوق طبیعی با پدیده‌ی طبیعی هیچگونه سنخیت علی وجود ندارد. بنابراین، نه تنها در میان علل فوق مادی و معلولات مادی، خصوصاً در رابطه خداوند متعال با موجودات جهان هستی سنخیتی وجود ندارد، بلکه با نگاهی دقیق ثابت می‌شود که در میان همه علل و معلولات جهان هستی نیز سنخیتی لازم نیست (جعفری، ۱۳۹۴ ب: ۴۲۵).

باری، با توجه به وجه غالب قرائت اول، می‌توانیم به نسبت میان اراده و پدیده‌های جهان پردازیم. در واقع بنا به رأی ایشان اگر بخواهیم با توجه به رویکرد فیزیک کلاسیک به سنخیت علی میان اراده و پدیده‌های جهان قائل شویم، قطعاً به نتیجه‌ای نادرست منجر می‌شود. ایشان از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید، حتی اگر فرض کنیم که سنخیت علی میان پدیده‌های طبیعی به صورت فیزیک کلاسیک در جهان جاری باشد، با این حال، باز هم نمی‌توانیم از سنخیت علی پدیده‌های درونی، مثل سنخیت امر ارادی با جهان سخن بگوییم (جعفری، ۱۳۹۴ الف: ۱۸۲-۱۸۸).

انسانی آگاه، سنگی را در حوض آب انداخت و در آن حوض موجی ایجاد کرد، قطعاً از خود می‌پرسد: اگر مسأله سنخیت در میان همه علل و معلولات هستی، شرط ضروری است، این موج که در آب ایجاد شده و قطعاً حادثه‌ای معلول و دارای پدیده‌ای عینی است، با علت خود که عبارت است از سنگ و ورود آن با نیرو به آب، چه سنخیتی دارد؟ اگر درک و اراده انسان را به عنوان اجزایی از علل بروز موج در آب حوض به شمار بیاوریم، مسأله ما مشکل‌تر خواهد شد، زیرا هیچ سنخیتی میان آن موج و درک و اراده و تصمیم انسانی، به ضمیمه یک قطعه سنگ و نیرویی که بر آن وارد شده و آن را به حوض انداخته است، مشاهده نمی‌شود. بنابراین می‌توان گفت در همه مواردی که نیروها و فعالیت‌های مغزی و روانی، علت بروز پدیده‌هایی در عالم برون ذات است، حتی در مواردی که آن نیروها و فعالیت‌ها اجزایی از علت باشد که معلولی در جهان عینی به وجود می‌آورد، هیچ سنخیتی میان آن‌ها وجود ندارد (جعفری، ۱۳۹۴ ب: ۱۴۹).

بنابراین با عنایت به قرائت اول، دیدگاه ایشان به سنخیت علی میان امور (غیر از فیزیک کلاسیک) می‌انجامد، زیرا اگر چنین نبود ایشان تصادف و عدم ضرورت علی میان پدیده‌ها را برمی‌تابیدند در حالی که چنین نیست. بنابراین، عدم سنخیتی که در فیزیک کلاسیک و لایه‌ی سطحی طبیعت جریان دارد، باعث نمی‌شود که افعال انسان را بیرون از ساحت علی، معلولی در نظر بگیریم. زیرا: هیچ کاری اگرچه ظریف‌ترین کار اختیاری باشد، بدون علت و

انگیزه و به‌طور تصادفی صادر نمی‌شود، زیرا کار اختیاری هم مانند دیگر واقعیات و حوادث عالم هستی، نمی‌تواند در خلاء و بدون سابقه علت یا خودبه‌خود و به‌طور تصادفی به‌وجود بیاید، بنابراین، برای این نوع کار هم باید علتی وجود داشته باشد، ولی جریان علیت در درون آدمی با توجه به فعالیتِ شخصیتِ انسان، مانند جریان آن در جهان فیزیکی نیست (جعفری، ۱۳۹۲: ج: ۴۶۱).

#### ۲.۴. علیت فیزیکی به‌مثابه روبنای طبیعت

علامه جعفری قوانین علی جاری در متن جهان را به امور روبنایی جهان منسوب می‌کند. در واقع امور روبنایی جهان شامل اموری است که با شناسایی انسان‌ها به‌دست می‌آید، همچنین فهم امور زیربنایی جهان نیز با شناسایی انسان به‌دست می‌آید اما تفاوت معرفتی آن با امور روبنایی در این است که به تکیه‌گاهی مستحکم به نام دین تکیه می‌کند. در این سیاق انسان در روند حصول معرفت، همواره باید آموزه‌های دین حق را مدنظر داشته باشد؛ و اگر با تعارضی معرفتی در این زمینه مواجه شود، درمی‌یابد که هنوز به فهم امر زیربنایی نائل نیامده است (جعفری، ۱۳۸۶: ۸۸ و جعفری، ۱۳۹۴: ۴۱). و چون شناسایی انسان‌ها در هر دوره‌ی تاریخی، به حدود خاصی محدود است، این شناسایی نمی‌تواند جامع و کامل و بی‌هیچ نقصان و خطایی باشد؛ به‌همین دلیل است که ایشان در نوشته‌های مختلف خویش از این عبارت انیشتین استفاده می‌کند که «جهان با شناسایی فرق دارد»؛ یعنی جهان همان شناسایی ما نیست و در بسیاری از اوقات، ما از فهم همه‌گستر آن عاجزیم، در واقع این جمله دلالت بر این دارد که در عرصه معرفت تفاوت بین نمی‌دانم و نمی‌بینم با واقعیت ندارد بسیار است. از دید ایشان، هرگاه به مسأله‌ای برمی‌خوریم که با استدلال‌ات عقلی و آموزه‌های دینی منافات دارد، می‌توانیم به یک نمی‌دانم بسنده کنیم. مثلاً در عرصه‌ی مکانیک کوانتوم باور بر این است که ذرات به‌صورت تصادفی پدیدار می‌شوند. اما از نظر علامه این منافات با بدیهیات عقلیست. در اینجا می‌توانیم بگوییم که شناسایی ما نقص دارد نه اینکه در جهان امری غیرعقلی رخ می‌دهد. متناظر همین مقوله در مورد دین هم جاری است. یکی از مؤلفه‌های نزاع‌آمیزی که علامه ذیل امور روبنایی طبیعت جای می‌دهد، امر علیت فیزیکی و علمی است که در سرتاسر جهان ماکروسکوپی جریان دارد. ایشان وجود این قانون را برای تنظیم ارتباط زندگی، خوب و مثمرتر می‌داند (جعفری، ۱۳۸۴: ۲۹۶)؛ به این دلیل است که علیت فیزیکی و در واقع مکانیک کلاسیک، اثبات‌کننده‌ی اصل سنخیت و تجانس میان علت و معلول است؛ مثلاً ما با اعتماد، تخم‌مرغ را می‌شکنیم و از آن استفاده می‌کنیم؛ زیرا هرگز ندیده‌ایم که از آتش، سرما ساطع شود یا از نطفه‌ی انسان، گیاه سر بر آورد. علامه جعفری براساس دستاوردهای مکانیک کوانتوم، از شرط سنخیت موجود در مکانیک کلاسیک انتقاد می‌کند و به سود توجیه

واکاوی اراده‌ی آزاد از روزن اصل علیت، در آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم ۷۳

عقیده‌اش مستندات‌ی ارائه می‌کند. اما ایشان با پیدایش امر تصادفی مندرج در مکانیک کوانتوم و ازطرفی نبود ضرورت میان علت و معلول، که هیوم بانی مبانی فلسفی آن است، مخالفت می‌کند. در واقع علامه جعفری قائل به ضرورت اصل علیت میان پدیده هاست، لیکن از نظر او باید در سطح زیربنایی جهان، مورد ارزیابی قرار بگیرد. و همچنین اگر ارزیابی‌ها در تباین با اصل علیت که اصلی عقلانیست، قرار بگیرد، نباید مورد قبول واقع شوند. باری، اشاره کردیم که بنابه نظر ایشان، سنخیت میان علت و معلول در فیزیک کلاسیک، نمی‌تواند تصویر دقیقی از عالم واقع باشد. در واقع این زیربنای جهان است که حقیقی است و روبنای آن امری سطحی و قابل پذیرش برای عقل عرفی است. همچنین آنچه که ما انسان‌ها در جهان، با آن مواجه‌ایم فقط مواجهه با لایه‌ی سطحی آن است. در همین راستا نظر ایشان، در اصل سنخیت میان علت و معلول چنین است که: «یک دایره‌ی حقیقی از سرعت حرکت شاخه‌های پنکه تولید می‌شود، ولی زیربنای این دایره، نقطه‌های کوچکی است که شاخه‌های پنکه در آنات بسیار دقیق، آن‌ها را سپری می‌کند. تشخیص یک علت دقیق درمقابل یک معلول دقیق، به‌طور «یک‌به‌یک»، در دستگاه متحرک طبیعت برای ما محال است. با این فرض، چگونه ما می‌توانیم ادعا کنیم که میان علت و معلول، سنخیت شرط‌اساسی است؟ (جعفری، ۱۳۹۴ الف: ۱۷۸-۱۷۹). درواقع می‌توان گفت در این جهان، هیچ‌یک از علت‌ها، حقایق بعدی را که معلولات وابسته‌ی به آن‌ها محسوب می‌شوند، در ذات خود ندارند تا بخواهند صاحب آن بشوند. در فیزیک کوانتوم نیز اصل عدم قطعیت به ما نشان می‌دهد که از لحظه‌ی بعدی پدیده‌ها خبر نداریم، یا اینکه دست‌کم به‌یقین نمی‌دانیم هر پدیده در لحظه‌ی قبل چگونه بوده و در چه مکانی بوده است؟ (جعفری، ۱۳۹۴ ب: ۱۰۹-۱۱۰).

ممکن است از آرای علامه چنین استنتاج شود که به دلیل مخالفت و انتقاد ایشان از مکانیک کلاسیک و به‌طور خاص، سنخیت علی و معلولی، نظر ایشان چنین است که همه‌ی رویدادهای عالم، تصادفی و غیرقطعی است و این عدم قطعیت<sup>۲</sup>، همان است که فیزیک جدید، یعنی مکانیک کوانتوم، با خود به‌همراه آورده است. اما باید گفت که ایشان به تصادفی بودن و مکانیک کوانتوم نیز نقدهای سترگی دارد. از نظر ایشان، «قانون علت و معلول این مقدار می‌گوید که هیچ پدیده‌ای ناگهانی و تصادفی نیست و تصور تصادف، یک تناقض است، ولی این مسأله که فلان علت به‌طور حتم باید آن معلول را صادر کند یا آن معلول را که در ذات فلان علت است، نمی‌توان گفت. تنها این اندازه می‌دانیم که هر چیزی، از هر چیزی صادر نمی‌شود» (جعفری، ۱۳۹۴ ب: ۱۱۰).

علامه این مطالب را به شکل قیاس منطقی صورت‌بندی می‌کند:

مقدمه کبری: اگر حالت یک نظام (سیستم) در یک لحظه معین زمانی، معلوم باشد، در آن صورت، حالت آینده آن نیز معلوم خواهد بود.

مقدمه صغری: موقعیت مکانی و سرعت حرکت یک میکروذره را نمی‌توان هم‌زمان و با دقت تعیین کرد؛ لذا حالت اولیه‌ی آن مشخص نمی‌شود؛

نتیجه: حالت آتی یک ذره را نمی‌توان تعیین کرد.

ایشان به چند اشکال مهم در باب این نظریه اشاره می‌کند:

اشکال اول: جهان با شناسایی جهان فرق دارد: یعنی در عرصه‌ی معرفت، تفاوت میان «نمی‌بینم و نمی‌دانم» با «واقعیت ندارد»، یک تفاوت آشکار است. اگر ما بپذیریم که بشر با شروع قرن بیستم، اولین گام‌های محدود را در جهان ذرات بنیادین طبیعت برداشته، این حقیقت را قبول خواهیم کرد که معلومات ما در این جهان تازه کشف شده، بسیار محدود است؛ اشکال دوم؛ محدودیت حدود معرفت: در واقع باید این نکته را بپذیریم که بشر در ارتباط با واقعیت، دچار محدودیت و نسبییت معارف است. این محدودیت و نسبییت، از عوامل متعددی ناشی می‌شود؛ از جمله تنوع نتایج ارتباطات حسی ما با جهان محسوسات، بنابر اختلاف در موضع‌گیری‌های مکانی؛ مثلاً ما هرگز نمی‌توانیم بلندی قله‌ی کوهی را که از فاصله‌ی نزدیک نمی‌بینیم، از فاصله‌های دور ببینیم. یا از هر موج فیزیکی نمی‌توانیم صدایی بشنویم، مگر اینکه امواج آن، به کمیت معینی برسد؛

اشکال سوم؛ تناقض درونی نظریه: قطعاً نمی‌توانیم در جهان هستی، موجود یا حادثه‌ای را تصادفی تلقی کنیم. تصور امکان تصادف، عبارت دیگری از تصور امکان تناقض است که محال بودن آن، بدیهه‌ترین اصل در علوم و معارف و فلسفه‌ها و فناوری‌ها (تکنولوژی‌ها) و هنرها و در یک عبارت، کل دانش بشری است (جعفری، ۱۳۹۴: ۴۶۵-۴۶۷).

#### ۳.۴. از امر رو بنایی به امر زیربنایی و حقیقت

علامه جعفری بر این رأی است که قاعده‌ی علت و معلول و در واقع اصل علیت، تنها در رو بنای این جهان ضروری و قطعی است، اما اصل و شالوده که همان زیربنای طبیعت است و فراچنگ علم و آزمایشگاه در نمی‌آید، به ذات اقدس تعالی مربوط است؛ در واقع «آنچه سببیت سببها و علیت علت‌هاست، در دست خداوند است و به ماورای طبیعت مربوط است» (همان: ۱۰۹). البته اصل علیت در جهان طبیعت جاری است، اما به‌طور حقیقی و خاص کلمه، که علت، موجد معلول باشد، نخواهد بود. بنابراین «هیچکدام از سببها در این جهان، حقایق بعدی را که به‌عنوان معلولات وابسته آن‌ها هستند، در ذات خود نداشته است تا بخواهد صاحب آن بشود» (جعفری، ۱۳۹۴: ۱۰۹).



واکاوی اراده‌ی آزاد از روزن اصل علیت، در آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم ۷۵

بنابراین می‌توان از دو عالم مختلف، یعنی عالم ناسوت و عالم لاهوت سخن گفت که اولی به امور روبنایی طبیعت و دومی به امور زیربنایی و بنیادی طبیعت برمی‌گردد. علت و معلول فیزیکی و علمی هم یکی از اموری است که متعلق به امور این‌جهانی است. واضح است که بنیان، تقدم و حقیقت، با عالم ماورای طبیعت است. علامه این شکاف و دوگانگی را چنین تشریح می‌کند: «جهان طبیعت شکاف‌هایی دارد که پشت پرده‌ی خود را نشان می‌دهند و جریان طبیعت، همان است که گروه‌های فراوانی از جهان‌بینان و حتی کسانی که دنیا را از دیدگاه علمی محض می‌نگرند، می‌گویند همه‌ی امور جهان طبیعت، از یک جهان مافوق سرازیر می‌شوند. همچنین وقتی رابطه‌ی علیت را میان حوادث، مورد توجه و تحلیلی دقیق قرار می‌دهیم، یک نخ عینی که پیونددهنده‌ی معلول به علت باشد، وجود ندارد، بلکه این حوادث که در روبنای طبیعت یا مشاهدات ابتدایی مورد توجه قرار می‌گیرند، با رابطه‌ی علت و معلول جلوه می‌کنند و واقعیت، آن نیست که برای ما جلوه می‌کند، بلکه همه‌ی حوادث، با یک استمرار دقیق، از جهانی مافوق طبیعت سرازیر می‌شوند و در موقعیت‌هایی خاص، به شکل علت و معلول ظهور می‌کنند» (جعفری، ۱۳۸۴: ۱۶۸).

## ۵. آیا اراده‌ی آزاد وجود دارد؟

از نظر علامه، ابتدا به ساکن، تقسیم اراده به اراده‌ی آزاد و اراده‌ی جبری، تقسیمی نادرست است. ایشان می‌نویسد: «اغلب مردم می‌گویند: من در اراده‌ی خود آزاد بودم که فلان کار را انجام دادم؛ چنان‌که گاهی هم می‌گویند: من در اراده‌ی خود آزاد بودم که فلان کار را نکردم. گاهی نیز می‌گویند: من در اراده‌ی فلان کار یا ترک آن مجبور بودم... اما چنین به نظر می‌رسد که تقسیم اراده به اراده‌ی آزاد و جبری، تقسیمی نابجاست (همان، ۱۳۹۴: الف: ۹۶).

با این اوصاف، این دیدگاه که اراده را به دو دسته‌ی آزاد و جبری تقسیم می‌کند، نه تنها سطحی، بلکه نادرست است. ذکر این مطلب بجاست که برخی از فیلسوفان غرب که یکه‌تازند و حتی مؤسس مکاتب هستند، در آرای خود، دیدگاهی مشابه با نظر علامه‌ی جعفری را پرورانده‌اند؛ مثلاً جان لاک و توماس هابز این پرسش را که «آیا اراده‌ی انسان آزاد است»، پرسشی نامناسب و بی‌معنا و همانند این پرسش دانسته‌اند که آیا خواب نرم است، یا فضیلت مربع است. چنان‌که در دیدگاه لاک، آزادی چیزی است که فقط می‌تواند در تصرف فاعل‌ها باشد، نه در تصرف اراده‌هایشان (ادواردز، ۱۳۷۸: ۲۲۶).

علامه جعفری نیز پدیده‌ی اراده را با آزادی جمع‌شدنی نمی‌داند؛ «زیرا اراده یک فعالیت درونی است که معلول فعالیت‌های غریزه‌ای از غرایز بوده و اگر به همان حالت طبیعی خود باشد، چنان‌که در بسیاری از حالات دیده می‌شود، بازتاب، و از مقوله‌ی انفعالی است» (جعفری،

۱۳۹۴ الف: ۹۶). با این اوصاف، فعالیت اراده به هیچ وجه شامل آزادی نمی شود و به فعالیت خود، در سطح طبیعی و جبری ادامه می دهد.

باین حال، اگرچه اراده نمی تواند آزاد باشد، اما از ناحیه ی دیگر، یعنی سلطه و نظارت «من» یا شخصیت که مقوم وجهه ی اصلی مفهوم اختیار است، می تواند از قید اسارت مکانیکی بودن آزاد شود. در واقع اراده، معلول امور پیش از خود است. اما این طور نیست که انسان، اراده اش باشد، بلکه جوهر اصلی انسان، همانا «من» یا شخصیت اوست که اراده مطیع و منقاد آن است. بنابراین «من» می تواند بر اراده نظارت کند و آن را از جنبه ی اسارت طبیعت و جبری بودن برهاند و به آزادی موصوف کند. علامه جعفری این موضوع را چنین تشریح کرده است: «اراده اگرچه ناشی از فعالیت غریزه است، ولی چون «من» نظارت و فرماندهی دارد، ناگزیر رنگ آزادی به خود می گیرد. این رنگ آزادی از ناحیه ی خود اراده نیست، بلکه از ناحیه ی «من» است که جنبه ی نظارت دارد. اگر در این حقیقت دقت کنیم که در حالت نظارت «من»، اراده کم کم و با آن نظارت پدیدار می شود، می توانیم به طور صحیح درک کنیم که اراده، از ناحیه ی خود، آزادی ندارد» (همان: ۱۱۸).

بنابراین اگرچه ما اراده ی آزاد نداریم، اما با نظارت «من»، افعالمان می تواند به وصف اختیار متصف شود. سؤالی که ممکن است در اینجا مطرح شود، این است که «من» چگونه فرماندهی فعالیت غریزی اراده را که معلول عوامل پیش از خود است، برعهده می گیرد؛ به عبارتی، هنگامی که بنابر فعالیت غریزی، اراده در پی جذب یا دفع چیزی است، «من» اراده را اجابت یا ساقط می کند، اما سؤال اینجاست که اگر ترجیح یکی از دو طرف، به علتی ترجیح دهنده نیازمند باشد، آیا «من» نیز شامل اصل علیت می شود و به یک معنا، آیا عملکرد آن به صورت مکانیکی است، یا اصل علیت شامل تصمیمات «من» نمی شود؟ در نظر علامه، برای «من» امکان ندارد که بدون عامل مرجح، یکی از طرفین را ترجیح دهد. ایشان بر این رأی است که عامل مرجح، به آن اندازه که در فیزیک رسمی ضرورت دارد، الزام آور نیست و به اسقاط نظارت و فرماندهی «من» منجر نمی شود؛ زیرا اگر انگیزه ای موجب اعمال سلطه ی «من» به یک طرف انجام فعل شده باشد و به طور صددرصد آن فعل را ایجاب کرده باشد، باید طرف دیگر انجام فعل، به کلی مسدود فرض شود. بنابراین نظر ایشان آن است که انگیزه ی علی ای که بر «من» مترتب می شود، به طور صددرصد و قطعی نیست. همچنین اگر در هنگام انتخاب راه اول، راه دوم به کلی بسته باشد و ورود در آن امکان نداشته باشد، به چه علت پس از توجه به قصور و کوتاهی در انتخاب راه اول، انسان باید اظهار ندامت کند و خویشتن را ملامت کند؟ و از همه مهم تر، تأمل و تردیدی که در دوراهی انتخاب و ترجیح فعل، برای انسان رخ می دهد، نشانگر آزادی «من» است (جعفری، ۱۳۹۴ الف: ۱۳۴-۱۳۷).

واکاوی اراده‌ی آزاد از روزن اصل علیت، در آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم ۷۷

بنابراین می‌توان از تأمل در آرای علامه به این مطلب رسید که ایشان اصل علیت را در اراده‌ی انسان لحاظ می‌کند و این اصل، شامل «من» نمی‌شود؛ تفاوت در این است که اراده به‌صورت مکانیکی و ماشینی عمل می‌کند و گریزی از عوامل پیش از خود ندارد، لیکن «من» می‌تواند در قبال عوامل پیش از خود واکنش نشان دهد و به بررسی و تأمل در آن بپردازد و سپس یکی از امور را انتخاب کند. از نظر ایشان، برای «من»، ترجیح یکی از دو طرف، به‌صورت اصل علی جاری در جهان طبیعت نیست؛ به این دلیل که اگر چنین باشد، دیگر جایی برای نظارت و فرماندهی «من» و به تبع، اختیار انسانی باقی نمی‌ماند؛ از این‌روست که ایشان می‌نویسد: «ما نمی‌خواهیم بگوییم که آزادی و اختیار عبارت است از توانایی تصمیم یا اقدام به کار بدون علت، بلکه می‌گوییم: براساس دریافت‌های حسی و آزمایش درونی، باید شرایط علیت در جهان فیزیکی (روبنای جهان طبیعت) را در بعضی از فعالیت‌های درونی خود به‌کلی کنار بگذاریم» (جعفری، ۱۳۹۴ الف: ۱۳۷).

## ۶. اراده‌ی آزاد از نظر ویتگنشتاین متقدم

### ۶.۱. قلمروی مفهومی و معرفتی اراده

ویتگنشتاین در فقرات تراکتاتوس، به ایضاح و تحلیل دو نوع مجزا از اراده پرداخته است که قلمروی مفهومی و معرفتی هر یک با دیگری متفاوت است. یک وجه از اراده، اراده‌ی پدیداری<sup>۴</sup> نام دارد که آن‌را اراده‌ی تجربی هم می‌توان نامید و به من تجربی متعلق است و وجه دیگر، اراده‌ی متافیزیکی<sup>۵</sup> است که می‌توان آن‌را اراده‌ی استعلایی نامید و به سوژه‌ی متافیزیکی<sup>۶</sup> یا من فلسفی متعلق است.

ما در ادامه‌ی بحث، به واکاوی زوایا و خفایای این دو وجه از اراده اشاره می‌کنیم.

### ۶.۲. اراده‌ی پدیداری (اراده‌ی تجربی)

۶.۲.۱. تمایز منطق از جهان: ویتگنشتاین در فقره‌ی ۶.۳۷۳ می‌گوید: «جهان مستقل از اراده‌ی من است» (Wittgenstein, 1922: 6.373). این فقره حاکی از این است که ممکن نیست میان امور جهان و اراده‌ی انسان ارتباطی برقرار باشد، به‌طوری که تأثیر و تأثر میان آن دو ناممکن است. زیربنای این موضع‌گیری برمی‌گردد به این جمله‌ی ویتگنشتاین که می‌گوید تنها ضرورتی که وجود دارد، ضرورت منطقی است (همان: ۶.۳۷). همان‌گونه که یک گزاره، یک مکان را در فضای منطقی معین می‌سازد (همان: ۴۲.۳-۴.۳)، حالت ممکن از امور نیز با دو امکان صدق، یعنی صادق و کاذب بودن، متناظر با گزاره است؛ به‌عبارت‌دیگر، در ازای بی‌نهایت گزاره‌ی  $2^n$  امکان صدق، یعنی ترکیبات ممکن ارزش‌های صدق وجود دارد؛ به‌عبارت‌دیگر، اگر فقط دو گزاره‌ی  $p$  و  $q$  وجود داشته باشند، آنگاه چهار امکان صدق وجود

دارد. بنابراین در شیوه‌هایی که جهان می‌تواند باشد، ردیف‌های جدول صدق به این صورت بازنمایی می‌شود (گلاک، ۱۳۸۸: ۳۰۵):

P	Q
T	T
F	T
T	F
F	F

به عبارت ساده‌تر، هدف ویتگنشتاین نشان‌دادن این است که منطق، تمامی حالات مربوط به جهان را پیش‌بینی می‌کند و در یک رویداد مشخص، یکی از آن حالات مشخص‌شده، در جهان محقق می‌شود. بنابراین منطق به ما نمی‌گوید که چه چیزی در جهان روی می‌دهد، بلکه تمامی حالاتی را که ممکن است تحقق شوند، احصا می‌کند و نشانگر جملگی وضعیت‌های با تحقق‌پذیر فرارو در جهان است؛ مثلاً منطق به ما می‌گوید که اگر این سکه‌ی خاص را به هوا پرتاب کنید، یکی از دو حالت شیر یا خط محقق می‌شود، اما اینکه کدام‌یک از این حالات روی دهد، به منطق مربوط نمی‌شود، بلکه از حدود منطق بیرون است و به جهان مربوط می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که در منطق، هیچ‌چیزی تصادفی نیست... (Wittgenstein, 1922: 2.012)؛ به‌همین دلیل است که ویتگنشتاین می‌نویسد: «تحقیقات منطقی به معنای پژوهش بر هر چیزی است که باقاعده است و خارج از منطق، همه‌چیز تصادفی است» (همان: ۶.۳). اما اگر بیرون از عالم منطق، همه‌ی امور موجود در جهان تصادفی باشد، میان اراده‌کردن (انسان) و امکان محقق‌شدن امری که اراده‌شده (در جهان)، چه ارتباطی وجود دارد؟ این ارتباط ضروری است یا تصادفی؟ برای تبیین بحث اراده و به‌طور خاص، اراده‌ی آزاد، ناگزیریم از روزنه‌ی واکاوی قانون علیت، به بررسی ارتباط بین اراده و جهان بپردازیم.

**۲.۲.۶. قوانین طبیعت و اصل علیت:** از نظر ویتگنشتاین اینکه علوم طبیعی را تبیینگر پدیده‌های جهان و امری تخطی‌ناپذیر می‌انگاریم، اشتباه بزرگی است. در واقع «در اساس نگرش مدرن این توهم نهفته است که آنچه اصطلاحاً قوانین طبیعت می‌خوانیم، تبیینگر پدیدارهای طبیعی است» (Wittgenstein, 1922: 6.371). لذا «ما امروز وقتی به قوانین طبیعت می‌رسیم، توقف می‌کنیم و آن‌ها را تخطی‌ناپذیر می‌انگاریم. این درست همان مواجهه‌ای است که پیشینیان با خدا و تقدیر داشتند و هر دو دیدگاه، هم درست است و هم نادرست، اما نظر پیشینیان روشن‌تر بود؛ زیرا غایت روشنی را معین می‌کردند، در صورتی که نظام فکری جدید وانمود می‌کند که همه‌چیز را تبیین کرده است» (همان: ۳۷۲ . ۶).

هاوارد ماونس، شارح سلیس *تراکتاتوس*، رأی ویتگنشتاین را به‌خوبی روشن می‌کند؛ از دید او: منظور ویتگنشتاین این است که وقتی درباره‌ی قوانین طبیعت صحبت می‌کنیم، باید

واکاوی اراده‌ی آزاد از روزن اصل علیت، در آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم ۷۹

به‌صراحت بگوییم که حرف ما درباره‌ی این نیست که اشیا باید چگونه باشند، بلکه درباره‌ی این است که برحسب تصادف چگونه‌اند؛ مثلاً وقتی می‌گوییم آتش می‌سوزاند، یک قانون طبیعت است، به صرف این ادعا چیزی را تبیین نمی‌کنیم؛ چون به خبر «آتش می‌سوزاند» مطلبی نمی‌افزاییم... شما می‌توانید سوزاندن آتش را به اعتبار ربط آن به سایر وقایع و به‌خصوص سایر قانونمندی‌ها توضیح دهید، اما اندکی تأمل نشان می‌دهد که شما با این کار، واقعیت یا قانونمندی‌های اخیر را توضیح نمی‌دهید. البته ممکن است واقعیات اخیر را هم به‌نوبه‌ی خود تبیین کنید (به این معنی که آن‌ها را به واقعیات دیگری مرتبط سازید)، ولی این فرایند تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسد... قوانین طبیعت صرفاً چیزی را خلاصه می‌کنند که از ممکنات دریافت کرده‌ایم. امکان خاصی می‌تواند با امکان دیگری مرتبط باشد، ولی این فرایند ارتباط، خود، امری کاملاً تصادفی است (ماونس، ۱۳۸۸: ۹۵-۹۶).

ویتگنشتاین مشابه این دیدگاه را برای اصل علیت ارائه می‌دهد که می‌توان آن را در دو وجه سلبی و ایجابی صورت‌بندی کرد. در دیدگاه سلبی درباب علیت، ویتگنشتاین پیروی رأی هیوم است. از آنجایی که تنها ضرورت، ضرورت منطقی است و همه‌چیز در جهان تصادفی است، می‌توان نتیجه گرفت که در توجیه نتیجه‌گیری این قضیه، هیچ‌گونه پیوند علی وجود ندارد تا وجود یک موقعیت، به وجود موقعیت دیگر ختم شود (گلاک، ۱۳۸۸: ۱۰۴)؛ بنابراین از نظر ایشان، میان دو رخداد تجربی که در جهان اتفاق می‌افتد، نمی‌توان هیچ‌گونه نسبت منطقی متصور شد. اما درباب وجه ایجابی اصل علیت، ویتگنشتاین بر این نظر است که این اصل نشانگر صورت معینی از توصیف است که نظریه‌های علمی به آن احتیاج دارند (Wittgenstein, 1922: 6.32). در دیدگاه ایجابی، مراد ویتگنشتاین این است که نظریه‌های علمی که وظیفه‌ی توصیف‌گری جهان پیرامون و حکایت‌کنندگی از آن را دارند، تنها در چارچوب این اصل می‌توانند بیان شوند، حال آنکه خود این اصل، نه توصیف‌پذیر است، نه فراچنگ ما می‌آید، اما لازمه‌ی شکل‌گیری شناخت ما از تمام پدیده‌های بیرونی است و به یک عبارت، ما بدون اصل علیت نمی‌توانیم جهان پیرامون را درک کنیم؛ لذا می‌توان گفت «آنچه می‌تواند توصیف شود، درعین حال، می‌تواند رخ دهد و آنچه قرار است قانون علیت بیرون نهد، حتی نمی‌تواند شرح داده شود» (همان: ۳۶۲. ۶). این تلقی ویتگنشتاین از اصل علیت، صبغه و طنین کانتی دارد؛ زیرا کانت نیز علیت را پیش‌شرط ضروری معرفت به جهان پیرامون تلقی می‌کرد. باین حال، معرفت از طریق علیت امکان‌پذیر می‌شود، اما خود علیت به فراچنگ معرفت در نمی‌آید. بنابراین می‌توان گفت که از نظر ویتگنشتاین، قانون علیت، گزاره‌ای منطقی در هیئتی مبدل است و کوششی است برای بیان آنچه تنها می‌توانیم در نمادگذاری قوانین طبیعی نشان دهیم. در واقع اصل علیت به مثابه‌ی امری پیشینی در نحوه‌ی

تفکر ماست و اظهار نظر در باب جهان حضور دارد، پیش‌تر، خود را در صحبت‌هایمان درباره‌ی جهان (یعنی نحوه‌ی تفکر انسان) نشان داده است، نه اینکه در جهان، با واکاوی، به معرفت آن نائل شده باشیم (مالکوم، ۱۳۸۲: ۶۴).

**۶.۲.۳. اراده‌ی پدیداری به مثابه علیت سلبی:** وجه سلبی ازعلیت می‌تواند به ما کمک کند تا مقصود ویتگنشتاین از اراده‌ی پدیداری را دریابیم. این از آن‌روست که ویتگنشتاین در این تلقی از اصل علیت، میان دو رخداد تجربی در جهان، هیچ‌گونه اصل ضروری را در نظر نمی‌گیرد که یک رخداد را به رخدادی دیگر پیوند دهد؛ زیرا در جهان، همه چیز احتمالی و تصادفی است. با این وصف، اگر اراده را پدیداری در جهان در نظر بگیریم که قابلیت دارد از لحاظ و جهات روان‌کاوانه ارزیابی شود، تعلق اراده‌ی انسان به  $X$  و تحقق یافتن  $X$  در جهان، هیچ رابطه‌ای با یکدیگر نخواهند داشت؛ این به آن دلیل است که هر دو رویداد تجربی‌اند و میان آن‌ها نسبت منطقی وجود ندارد، بلکه میان تعلق اراده‌ی انسان به  $X$  و تحقق  $X$ ، فقط نسبت احتمالی وجود دارد.

**۶.۲.۴. اراده‌ی آزاد در وجه پدیداری:** بهتر است برای درک و تلقی ویتگنشتاین از امر اراده‌ی آزاد، یا همان اختیار، نخست به فقراتی از *تراکتاتوس* در این باره بپردازیم. در فقرات پیش رو، ویتگنشتاین میان امر علی در وجه سلبی و آزادی اراده، پیوند برقرار می‌کند: «۱۳۵. ۵ برای رسیدن از وجود موقعیتی، به وجود موقعیت کاملاً متفاوت دیگر، به هیچ‌وجه استنتاجی یافت نمی‌شود.

۱۳۶. ۵ شبکه‌ی علی‌ای پیدا نمی‌شود که چنین استنتاجی را توجیه کند.  
۱۶۱. ۵ نمی‌توانیم وقایع آینده را از روی وقایع کنونی استنتاج کنیم. خرافات، اعتقاد به شبکه‌ی علی است.

۱۶۲. ۵. آزادی اراده (اختیار) شامل این واقعیت است که شناختن افعال آینده امکان‌پذیر نیست. تنها در صورتی می‌توانستیم آن‌ها را بدانیم که علیت ضرورتی درونی بود، نظیر ضرورت استنتاج منطقی... .

۳۷۳. ۵ جهان مستقل از اراده‌ی من است.

۳۷۴. ۵ حتی اگر تمام آنچه آرزو می‌کنیم، اتفاق می‌افتاد، این به اصطلاح، فقط لطف تقدیر بود؛ زیرا میان اراده و جهان، هیچ پیوند منطقی‌ای وجود ندارد که بتواند تحقق آرزوهای ما را تضمین کند و خود ارتباط فیزیکی مفروض، مطمئناً چیزی نیست که بتوانیم آن‌را بخواهیم (Wittgenstein, 1922: 5.135; 5.136; 5.161; 5.162; 5.373; 5.374).  
مشاهده می‌شود که ویتگنشتاین در فقره‌ی ۱۳۶. ۵ و ۱۶۱. ۵، قانون علیت را بر نمی‌تابد، بلکه آن‌را در عداد امور خرافی و نپذیرفتنی قلمداد می‌کند و از همین مطلب، روزنی برای پدیده‌ی

واکاوی اراده‌ی آزاد از روزن اصل علیت، در آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم ۸۱

اختیار و آزادی اراده ایجاد می‌کند. منظور ویتگنشتاین از اراده‌ی در فقره‌ی ۱۶۲. ۵، اراده‌ای است که در جهان یافت می‌شود و می‌توان از حیث علمی و روان‌کاوانه، درباب آن سخن به میان آورد؛ لذا وجهه‌ی پدیداری دارد. با این وصف، به همان شکل که در جهان شبکه‌ی علی یافت نمی‌شود، میان اراده‌ی انسان و کنش او نیز از آن حیث که در قلمروی جهان هستند، هیچ‌گونه ارتباط و پیوند علی برقرار نخواهد بود؛ به بیانی دیگر، اگر فرد X اراده کند که دستش را بلند کند تا موهای سرش را بخاراند و سپس این عمل انجام شود، میان اراده‌ی فرد X و عمل انجام‌شده هیچ رابطه‌ای را نمی‌توان سراغ گرفت که ضرورت این پیوند را ایجاب کند. این به معنای این است که تمام فعل و انفعالات و امور مربوط به این جهان، با یکدیگر نسبت احتمالی دارند؛ بنابراین به خود وجه تصادفی و عدم قطعیت می‌گیرند. اما نکته‌ی توجه‌برانگیز و مرکزی این است که ویتگنشتاین از نبود شبکه‌ی علی میان اراده‌ی انسان و کنش او نتیجه نمی‌گیرد که ما دچار فقدان اختیار هستیم، بلکه برعکس، اینکه ما همواره از کنش‌های بعدی خود بی‌خبریم و به تعبیر دقیق‌تر، نمی‌توانیم افعال آینده‌ی خودمان را پیش‌بینی کنیم، خود، حاکی از اختیار و آزادی اراده‌ی ماست. از این نظر ویتگنشتاین استنتاج می‌شود که اگر می‌دانستیم و می‌توانستیم پیش‌بینی کنیم که کنش بعدی‌مان چیست، آنگاه در یک ضرورت علی و جبر فیزیکی گرفتار می‌شدیم و این خلاف پیدایی پدیده‌ی اختیار و آزادی اراده است. البته باید به این نکته تفتن داشت که نسبت میان اراده و جهان، تنها به اراده‌ی انسان با کنش او مربوط نمی‌شود، بلکه بهتر است اینجا متعلق اراده را به کنش انسان و امری گسترش دهیم که در جهان اتفاق می‌افتد. به این معنا، مفهوم جهان نه‌تنها کنش انسان را دربرمی‌گیرد، بلکه موجودات جهان را نیز شامل می‌شود. از این حیث است که ویتگنشتاین در فقره‌ی ۳۷۴. ۶، میان آرزوی انسان و تحقق آن آرزو هیچ‌گونه پیوند منطقی (که نسبت میان این دو را ضروری کند) نمی‌بیند؛ به عبارت دیگر، اگر هم آرزوی انسان متحقق شود، به جهان ربطی ندارد، بلکه تنها یک امر محتمل است که محقق شده است؛ لذا ما از ارتباط و پیوند میان آرزو و متعلق آن عاجز خواهیم بود؛ بنابراین «من نمی‌توانم رویدادهای جهان را به اراده‌ی خویش به‌زانو درآورم؛ من کاملاً عاجز هستم» (Wittgenstein, 1979: 73e). از نظر ویتگنشتاین ما بر روی اراده‌مان کنترلی نداریم تا آن‌را ایجاد کنیم و اراده خودش اتفاق می‌افتد. در واقع اراده کردن زمانی می‌آید که خودش بیاید و من نمی‌توانم آن را به وجود بیاورم و کسی نمی‌تواند هر وقت که می‌خواهد اراده کند، آن فقط اتفاق می‌افتد. جالب اینجاست که اگر یک شبکه‌ی علی میان اراده و کنش انسان برقرار بود، آنگاه باز هم انسان ناتوان خواهد بود؛ زیرا فرد به‌هیچ‌وجه اراده را ایجاد نخواهد کرد (گلاک، ۱۳۸۸: ۵۲۸-۵۲۹). بنابراین می‌توان گفت چون انسانی که یک فاعل است، نمی‌تواند پدیده‌ی اراده را پدید آورد، پس

نمی‌تواند اراده‌ی آزاد داشته باشد. اما از نظر ویتگنشتاین، به این دلیل که نمی‌توان کنش بعدی‌مان را پیش‌بینی کرد و امری محتمل است، بنابراین اراده‌ی آزاد و اختیار داریم.

### ۶.۳. اراده‌ی متافیزیکی (اراده‌ی استعلایی یا من فلسفی)

از نظر ویتگنشتاین اراده‌ی پدیداری از اراده‌ی متافیزیکی متمایز است؛ اولی موضوع علم روان‌شناسی است و به جهان پیرامون متعلق است، اما اراده‌ی متافیزیکی نه تنها موضوع علم روان‌شناسی و سایر علوم قرار نمی‌گیرد، بلکه گفتن سخنی محصل از آن، ناممکن است (Wittgenstein, 1922: 6.423). بنابر تفکیک یادشده، ارائه‌ی تعریف یا به‌دست‌دادن مؤلفه‌ای که با آن بتوان اراده‌ی متافیزیکی را در دسترس معرفت پسینی قرار داد، ناممکن است؛ به این دلیل که هرآنچه وارد بیان و کلام شود، در حدود و مضمول قلمروی این جهان است. ولی از آنجاکه اراده‌ی متافیزیکی به این جهان مربوط نیست، درباره‌ی آن نمی‌توان گفتار و کلام معنادار به زبان آورد. ویتگنشتاین در *تراکتاتوس* کلیدواژه‌های مهمی به دست می‌دهد تا مقصودش از اراده‌ی متافیزیکی را روشن کند؛ این کلیدواژه‌ها عبارت‌اند از: سوژه‌ی متافیزیکی (من فلسفی) و اخلاق. از نظر ویتگنشتاین، اراده‌ی متافیزیکی، نه یک نیروی ازلی عمل‌کننده‌ی در جهان، بلکه نگرش اخلاقی سوژه به جهان است و این نگرش اخلاقی سوژه به جهان، با سوژه‌ی متافیزیکی این‌همانی دارد؛ بنابراین در یک عبارت می‌توان گفت که اراده‌ی متافیزیکی، همان من فلسفی است که به جهان نگرش اخلاقی دارد. علاوه بر این، ویتگنشتاین من فلسفی را از من تجربی او تفکیک می‌کند و سوژه‌ی متافیزیکی را این‌همان من فلسفی محسوب می‌کند.

۵.۶۳۲ سوژه متعلق به جهان نیست، بلکه مرز جهان است.

۵.۶۳۳ کجای جهان سوژه‌ی متافیزیکی یافت می‌شود؟ خواهید گفت این دقیقاً مانند نسبت میان چشم و میدان دید است. اما شما واقعاً چشم را نمی‌بینید و هیچ چیز در میدان دید پیدا نمی‌شود که از آن نتیجه بگیرید که با چشمی دیده می‌شود.

۵.۶۴۱ ... آنچه «من» را وارد فلسفه می‌کند، این است که جهان، جهان من است. من فلسفی، انسان نیست، بدن انسان نیست، یا نفس انسان (که روان‌شناسی به آن می‌پردازد) نیست، بلکه سوژه‌ی متافیزیکی، مرز جهان است، نه بخشی از آن» (Wittgenstein, 1922: 5.632; 5.633; 5.641).

به همان نحو که اراده‌ی پدیداری از اراده‌ی متافیزیکی متمایز می‌شود، من فلسفی نیز از من تجربی تفکیک می‌شود. با این وصف، سوژه‌ی تجربی در دایره‌ی جهان قرار دارد و در باب آن می‌توان به نحو روان‌شناختی و غیرفلسفی سخن گفت. در مقابل، من فلسفی یا همان سوژه‌ی متافیزیکی قرار دارد که در مرز عالم واقع شده است. در اینجا تأسی ویتگنشتاین



واکاوی اراده‌ی آزاد از روزن اصل علیت، در آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم ۸۳

به دو فیلسوف معروف مغرب‌زمین، یعنی فرگه و کانت، مشهود است. تأثیر فرگه به دلیل تفکیک بین روان‌شناسی و فلسفه و ارجحیت‌دادن به فلسفه است و تأثیر کانت در این است که برای حصول معرفت و سخن‌گفتن معنادار، وجود من فلسفی را در بیرون از محدوده‌ی جهان قرار می‌دهد. ویتگنشتاین برای تبیین رأی خویش درباره‌ی سوژه‌ی متافیزیکی و تفکیک آن از سوژه‌ی تجربی، از تفکیک میان چشم و میدان دید استفاده می‌کند؛ به این صورت که جز چشم، همه‌چیز را می‌توان دید و درعین حال اگر چشمی در میان نباشد، هیچ‌چیزی را نمی‌توان رویت کرد (دباغ، ۱۳۸۹: ۹۵).

۶.۳.۱. اخلاق و امکان اراده‌ی آزاد: ویتگنشتاین در ترسیم دوگانگی میان عالم واقعیت (جهان پیرامون) و ارزش (اخلاق و زیبایی‌شناسی) وامدار شوپنهاور است؛ شوپنهاور نیز در این عقیده، میراث‌بر فلسفه‌ی کانت است؛ یعنی واقعیت را در ایده‌ها و اراده تقسیم می‌کند. اراده امری دست‌نیافتنی و در حاق واقع جهان است و ایده‌ها در روبنا و ظاهر جهان جای دارند؛ به عبارت دیگر، ایده، نمود و مظهر اراده است. این تفکیک با تمایز نومن و فنومن کانتی مطابق است (Yaryan, 1988:6). باری، از نظر ویتگنشتاین، یک وجه مهم جهان ارزش‌ها، در ساحت اخلاق نمایانده می‌شود؛ او در این باره می‌نویسد:

اگر اراده‌ی خوب یا بد بتواند جهان را تغییر دهد، فقط مرزهای آن را تغییر می‌دهد، ولی واقعیت را یعنی آنچه را با زبان بیان کردنی است، نمی‌تواند عوض کند؛ خلاصه، حاصل این تغییر باید جهان دیگری باشد؛ یعنی به اصطلاح باید قبض و بسطی در کل عالم روی دهد. جهان شادان با جهان غمگینان فرق دارد (Wittgenstein, 1922: 6.43).

هنگامی که ویتگنشتاین از جهان فرد سرخوش صحبت می‌کند، تلویحاً به پدیده‌ای عمومی اشاره می‌کند؛ زیرا کسی که طبیعتی سرخوش و راضی دارد، جنبه‌های مثبت امور را می‌بیند و همان واقعیاتی را می‌پذیرد که شخص غمگین را به ناامیدی سوق داده است. اما این تنها یک تمثیل است. مقصود ویتگنشتاین این نیست که نفس گرایش اخلاقی، به سرشت ما بستگی دارد، بلکه برعکس، سرشت ما خودش واقعیت دیگری است که ما نسبت به آن گرایش اخلاقی داریم... لذا اراده‌ی اخلاقی، یک گرایش روان‌شناختی نیست، بلکه در گرایش‌های روان‌شناختی است که خود را به ما نشان می‌دهد و خود را در سرشت سرخوش یا غمگین ظاهر می‌سازد. بنابراین تمام واقعیات، واقعیات فیزیکی و روان‌شناختی، از اراده‌ی متافیزیکی که آورنده‌ی خیر و شر است، متمایزند. نتیجتاً اراده‌ی متافیزیکی، به اعتباری، از جهان مستقل است (ماونس، ۱۳۸۸: ۱۲۴-۱۲۵). اراده‌ی متافیزیکی که همان اراده‌ی اخلاقی است، در ورای قلمروی این جهان قرار دارد و به عبارتی، در محدوده‌ی این جهان و در وضعی از امور یافت نمی‌شود؛ به همین دلیل است که ویتگنشتاین می‌نویسد اگر اراده‌ی خیر یا شر

بتواند جهان را تغییر دهد، قبض و بسطی در کل عالم روی می‌دهد و جهان، جهان دیگری می‌شود؛ زیرا در تلقی ویتگنشتاین، ارزش‌های مطلق که اساس اخلاق‌اند و من فلسفی یا همان سوژه‌ی متافیزیکی که صاحب آن است، در جهان روی نمی‌دهد و هر آنچه در جهان روی دهد، مشمول ارزش نسبی می‌شود. برای همین است که اگر ارزش مطلق در جهان روی دهد، عالم دگرگون می‌شود. باوجوداین، اوصاف تجربی و روان‌شناسانه‌ای که در اراده‌ی پدیداری ظاهر می‌شود، در اراده‌ی متافیزیکی رخت برمی‌بندد و این درباب آزادی اراده نیز صادق است؛ همان‌طور که در اراده‌ی پدیداری، اراده به‌مثابه قدرت علی کنشگری ما پذیرفته نمی‌شود، اما در وجه ناپدیدار، می‌تواند نقش ایفا کند. البته این نقش تنها، در نوع نگرش و سرشت افراد نمایانده و نشان داده می‌شود و نمی‌توان درباب آن توصیفی ارائه کرد ( Helmut, 2016: 54)؛ بنابراین می‌توان گفت که اراده‌ی متافیزیکی آزاد است، اما درباب این آزادی نمی‌توان سخن محصلی به زبان آورد.

## ۷. تحلیل تطبیقی آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم

۱.۷. از نظر ویتگنشتاین ما با دو جهان مواجهیم: جهان فکت‌ها (اراده‌ی پدیداری ذیل این جهان است) و جهان ارزش‌ها (سوژه‌ی متافیزیکی)؛ بنابراین «جهان مستقل از اراده‌ی من است» (در اراده‌ی پدیداری، میان اراده و کنش رابطه‌ی منطقی برقرار نیست و جایگاه اراده‌ی متافیزیکی نیز مرز این جهان و جدا از آن است). در نتیجه میان اراده و کنش من در جهان نمی‌تواند ارتباط علی برقرار باشد. در شماتیک فکری علامه نیز می‌توان دو جهان «من» و اراده را از یکدیگر متمایز کرد. اما این دو جهان بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. در واقع تفاوت نگاه علامه در این است که می‌گوید من مابعدالطبیعی می‌تواند با کنش طبیعی انسان ارتباط علی برقرار کرده و آن را کنترل کند. اما تأثیر علی «من»، غیر از ارتباط علی فیزیکی و طبیعی است.

۲.۷. بنابر مبانی فلسفی ویتگنشتاین، درباب علیت، بین وجود دو رخداد تجربی هیچ‌گونه نسبت منطقی وجود ندارد، بلکه فقط نسبت محتمل در کار است. علامه جعفری این مطلب را در سیاق فیزیک کلاسیک تأیید می‌کند. به بیان دیگر بنابر تلقی او، عدم قطعیت و مباحث علمی و آماری تأییدکننده‌ی این مطلب است که اصل علیت و ضرورت سنخیت آن‌طور که در فیزیک کلاسیک مطرح می‌شود، نمی‌تواند صحیح باشد. نکته‌ی درخور توجه آن است که این رویکرد انتقادی علامه، صبغه‌ای معرفت‌شناختی دارد، اما ویتگنشتاین با نگره‌ی هستی‌شناختی به این قضیه می‌نگرد. به شرح دیگر، علامه از عدم سنخیت اراده و فعل در فیزیک کلاسیک می‌گوید، اما ملتزم به روابط علی آن‌ها در موطن هستی‌شناختی است. اما ویتگنشتاین هرگونه رابطه‌ی علی میان اراده و فعل را از موضع هستی‌شناختی، منتفی می‌داند.

واکاوی اراده‌ی آزاد از روزن اصل علیت، در آرای علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم ۸۵

۳.۷. در نگرش علامه جعفری و ویتگنشتاین، در باب پیشینی بودن اصل علیت، نوعی هم‌پوشانی برقرار است. علامه جعفری همه وقایع به‌وقوع پیوسته را، شکلی از اصل علت و معلول می‌داند. وانگهی فعل اختیاری هم مانند دیگر واقعیات و حوادث عالم هستی، نمی‌تواند در خلاء و بدون سابقه علت یا خودبه‌خود به‌طور تصادفی به‌وجود بیاید. از سوی دیگر، علامه با تلقی اصل علیت به‌عنوان قانونی در فیزیک کلاسیک مخالفت می‌کند. لذا اگر اصل علیت فیزیک کلاسیک را معیاری برای اختیار قرار دهیم، آنگاه می‌توان گفت که از نظر علامه میان اراده و معلول آن یعنی کنش انسانی، سنخیتی برقرار نیست. این بدین دلیل است که نمی‌توان از سنخیت توجیه‌پذیری میان علت و معلول، در فیزیک کلاسیک سراغ گرفت. لذا مراد ایشان از جاری بودن علیت در افعال انسان، امری ورای قوانین فیزیکی بوده، که از ذات اقدس خداوند به ما رسیده و «من» تجلی‌گاه آن است. بنابراین، اعمال انسان، هیچ‌گاه نمی‌تواند به‌صورت تصادفی پدیدار شود. ویتگنشتاین نیز در رویکرد ایجابی (معرفت‌شناسانه)، تحت تأثیر کانت است؛ لذا تکوین اندیشه و تفکرمان نسبت به وقایع را تنها از طریق «اصل علیت» ممکن می‌داند. بنابراین در این تلقی اصل علیت، جزو لاینفک شکل‌گیری معرفت ما نسبت به جهان است. وانگهی ویتگنشتاین، در نگاه سلبی (وجودشناسانه)، و آنجا که قلمرو جهان، مد نظر اوست، اصل علی موجود در فیزیک کلاسیک را ناکارآمد و مردود محسوب می‌کند. لذا تمامی وقایع، از جمله کنش انسان را ذیل امور تصادفی قرار می‌دهد. با این اوصاف، مراد ایشان از اختیاری بودن افعال در تراکتاتوس، یعنی اینکه قادر به پیش‌بینی کنش و افعال آینده‌مان نیستیم.

۴.۷. می‌توان از نوعی قرابت و هم‌گرایی میان سوژه‌ی متافیزیکی ویتگنشتاین و من مابعدالطبیعی علامه سراغ گرفت؛ به این شکل که سوژه‌ی ویتگنشتاین و من علامه، در ساحتی غیر از جهان پیرامون قرار دارند؛ لذا مشمول اصل علیت نمی‌شوند. در نظر ویتگنشتاین، میان سوژه‌ی متافیزیکی و اراده‌ی متافیزیکی رابطه‌ی این‌همانی برقرار است، همچنین سخن‌گفتن درباب آن، امری ناممکن و مهمل است. از این حیث، سوژه فقط در گرایش‌های روان‌شناختی (سرشت سرخوش یا غمگین) ظاهر می‌شود. اما در نظر علامه، اراده و «من» در دو ساحت مستقل از یکدیگر قرار دارند، به‌طوری که اراده منقاد و فرمان‌بردار «من» است. از نظر علامه درک تمامی زوایای «من» امری ناممکن است، اما می‌توان درباب آن سخن گفت و بعدی از ابعاد آن را دریافت. بنابراین نزد علامه، «من» پهنه‌ی وسیع‌تری دارد و درباب آن می‌توان سخن معنادار به زبان آورد و وارد کلنجار فلسفی شد.

## ۸. نتیجه‌گیری

بدیهی است که توجه به بحث «اختیار» و خاصه «اراده‌ی آزاد»، تشکیل‌دهنده‌ی رکن

اصلی علوم انسانی است. به طوری که بدون پرداختن به این مهم، عمارت علوم، لرزان و از بن دچار مشکل می‌شود. علامه جعفری و ویتگنشتاین متقدم با پرداختن به این مبحث، گامی مهم در گشودن مسأله‌ی پرپیچ و خم «جبر و اختیار» و مسائل ناشی از آن برداشته‌اند. به این صورت که علامه با اثبات اختیار انسان، توسط من مابعدالطبیعی از یک سو مسئولیت اخلاقی انسان را برجسته می‌کند؛ و از سوی دیگر با پررنگ نمودن بعد مافوق طبیعی، اصالت را به بعد الهی در برابر بعد جسمانی می‌دهد. این بدین جهت است که تمام تصمیم‌گیری‌ها و افعال انسانی منوط به حکم من مابعدالطبیعی در برابر غرایز است. با این وصف، اگر اختیار را محور انسانیت انسان قرار دهیم و از سوی دیگر نقطه‌ی مرکزی اختیار را امری الهی بدانیم، با این وصف می‌توانیم بگوییم که نزد علامه، انسان‌شناسی تجربی مستلزم انسان‌شناسی الهی است. از سوی دیگر ویتگنشتاین با به میان آوردن سوژه‌ی متافیزیکی، که ساحتی غیرتجربی دارد، اراده را از قید و بند تعیین‌وار جهان طبیعت می‌رهاند، و جایگاه آن را در سرشت اخلاقی افراد مقرر می‌کند. با این حال، به دلیل قصور کلام، توضیح بیشتر در باب آن میسر نیست. باری، هم اراده‌ی متافیزیکی و هم اراده‌ی پدیداری ویتگنشتاین، از تأثیرنهادن در جهان و خاصه کنش انسانی عاجزند. از این رو، برخلاف نظر علامه جعفری، مسئولیت اخلاقی و دیگر مباحث مربوط به انسان، منتفی می‌شود. با این حال، بعد غیرمادی انسان در آزادی و شکل‌گیری معرفت نسبت به جهان، برجسته می‌شود. اما در باب نظریه‌پردازی‌های این دو فیلسوف می‌توان گفت که در نظر ویتگنشتاین، بین اراده پدیداری و جهان (در ساحت وجودشناسانه)، سنخیت و اصل علیت برقرار نیست. علامه نیز به عدم سنخیت میان اراده و جهان در حوزه‌ی معرفت‌شناسی (با توجه به نکات انتقادی به فیزیک کلاسیک) قائل است اما در حوزه‌ی وجودشناسی به تأثیر و نقش علی (توسط من و علیت مابعدالطبیعی) اراده در جهان قائل است. از سوی دیگر سوژه‌ی متافیزیکی ویتگنشتاین، با من مابعدالطبیعی علامه که جلوه‌گاه آزادی انسان است شباهت بسیاری دارد. هر دو در مرز جهان واقع شده‌اند و ساحتی معنوی و غیرمادی دارند با این تفاوت که «من مابعدالطبیعی» به صورت اصل علی متافیزیکی در اراده‌ی انسان تأثیر می‌کند لیکن سوژه‌ی متافیزیکی ویتگنشتاین که همان اراده‌ی متافیزیکی است خود را در جهان می‌نمایاند و سخن گفتن بامعنا و به‌دست دادن مؤلفه‌های محصل در باب آن ناممکن است. از این رو، «من»، نزد علامه کارکرد وسیع‌تری دارد؛ بدین جهت که نزد ایشان، مدلول مفهوم «من»، شامل مواردی از قبیل پیدایی و عدم پیدایی اراده، شدت و ضعف اراده، استیلا و احاطه بر اراده، تضمین آزادی اراده و... می‌شود؛ و به عبارت دیگر می‌توان در باب مفهوم و مصداق آن سخن معنادار به زبان آورد.

### یادداشت‌ها

- |                    |                       |                          |
|--------------------|-----------------------|--------------------------|
| 1. Free will       | 2. Early Wittgenstein | 3. Uncertainty principle |
| 4. Phenomenal will | 5. Metaphysical will  | 6. Metaphysical subject  |

### منابع

۱. ادواردز، پل، (۱۳۷۸)، *فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، *قرآن، نماد حیات معقول*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۲ الف)، *حقوق جهانی بشر و کاوش‌های فقهی*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۲ ب)، *تکاپوی اندیشه‌ها*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۲ ج)، *بررسی افکار دیوید هیوم و برتراند راسل*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۳ الف)، *تحقیقی در فلسفه‌ی علم*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۳ ب)، *معرفت‌شناسی*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۴ الف)، *جبر و اختیار*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۴ ب)، *حکمت، عرفان و اخلاق در شعر نظامی گنجوی*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، *هم‌گرایی دین و دانش*، ترجمه عبدالهادی بروجردی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۱. دباغ، سروش، (۱۳۸۹)، *زبان و تصویر جهان*، تهران: نشر نی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۴۱۹ ق)، *الحکمه المتعالیه (الاسفار الاربعه)*، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی استاد مطهری)*، تهران: انتشارات صدرا.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۷ ق)، *نهایه‌الحکمه*، تعلیق: عباس علی الزارعی سبزواری: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۵. گلاک، هانس یوهان، (۱۳۸۸)، *فرهنگ اصطلاحات ویتگنشتاین*، ترجمه همایون کاکاسلطانی، تهران: گام نو.
۱۶. ماونس، هاوارد، (۱۳۸۸)، *درآمدی بر رساله ویتگنشتاین*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران: طرح نو.

۱۷. مالکوم، نورمن و دیگران، (۱۳۸۲)، *ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم*، ترجمه ناصر زعفرانچی، تهران: انتشارات هرمس.

18. Caruso, Gregg D., (2012), *Free Will and Consciousness: A Determinist Account of the Illusion of Free Will*, London, Maryland: Lexington Books. p. 8. ISBN. 978-0-7391-7136-3.

19. Helmut Wenzel, Christian, (2016), "Wittgenstein and Free Will", In: *Analytic and Continental Philosophy: Methods and Perspectives, Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium*, Sonja Rinofner - Kreidl and Harald A. Wiltsche (eds.), Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, pp. 47 - 62.

20. Kaufman, James C.; Roy F. Baumeister (eds.), (2008), *Are We Free? Psychology and Free Will*, Oxford: Oxford University Press.

21. Lamont, Corliss, (1969), *Freedom of Choice Affirmed*, Boston: Beacon Press.

22. Wittgenstein, Ludwig, (1922), *Tractatus Logico - Philosophicus*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

23. Wittgenstein, L., (1979), *Notebooks 1914-1916*, G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe (eds.), 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press.

24. Yaryan, Willie, (1988), *Wittgenstein and the Will*, Santa Cruz: Cowell College University of California.