

تئوریهای ایمان و نقد جی. ال. مگی بر آنها

اعظم پویازاده (پویا)

دانشکده الهیات، دانشگاه تهران

چکیده:

از زمانی که ستون «عقل» در برپا نگاه داشتن بنای دین ناتوان گشت، متألّهان به جستجوی ستونی دیگر برخاستند و «ایمان» را یافتند. به زعم آنان، ضعف عقل نظری را با استمداد از عقل عملی جبران می‌توان کرد. پیش از این متألّهانی چون توماس آکویناس، تزلزل عقل را در پاره‌ای از گزاره‌های دینی دریافته و راه را بر ورود عقل عملی گشوده بودند. و آنگاه از پس فرو ریختن حشمت عقل، متألّهانی چون ویلیام جیمز و پاسکال، پای عقل عملی را به محوری‌ترین، گزاره‌های دینی، یعنی وجود خدا و جهان آخرت کشاندند و به مؤمنان نوید دادند که رنجوری عقل را چه باک، «اراده» هست. رأی این بزرگان نیز چونان آراء پیشینیان از تیغ نقد محفوظ نماند و متألّهان و غیر متألّهان هر یک به نحوی به جرح آن پرداختند. جی. ال. مگی پرسشهایی در برابر این رأی نهاد که پاسخ قطعی نیافت. طرح و شرح پرسشها و انتقادهای وی بر تئوریهای «ایمان» بر عهده این نوشتار است.

کلید واژه‌ها: ایمان، معرفت، باور، ویلیام جیمز، پاسکال، توماس آکویناس

متون مقدس دینی و مذهبی همواره آدمیان را به «ایمان» فرا خوانده‌اند. مفهوم ایمان و فرآیند حصول آن از دیرباز، محلّ بحث و نزاع دین پژوهان بوده است. کوششهای متألّهان در این باب، هم ناظر به بحثهای فرا دینی و هم بحثهای درون دینی است. گزاره‌های دینی غالباً متضمن اشاراتی در خصوص ایمان‌اند و به همین دلیل، موضوع ایمان از منظر درون دینی، هم به لحاظ تعریف و هم به لحاظ ملاک و معیار، امری فیصله نیافته است و وفاقی تامّ در میان مفسّران دینی در این باب به چشم نمی‌خورد. پیداست که اختلاف مفسّران دینی به سکانیزم فهم متون دینی نیز باز می‌گردد که کاوش در این

زمینه به عهده معرفت‌شناسان دین است. متألهان که خود در زمره مؤمنانند، فارغ از نحوه حصول ایمان خود، برای دفاع از ایمان به بحثهای فرا دینی پرداخته‌اند. تلاش آنان معطوف به بازنمایاندن وجه معقولیت ایمان است.

پرسشهای اصلی در حوزه پژوهش ایمان، پرسشهایی از این دست است:

آیا ایمان امری یقینی است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، نوبت به این پرسشها می‌رسد: آیا منظور از یقین، یقین روانشناختی است یا یقین معرفت‌شناختی؟ (لازم به ذکر است که منظور از یقین معرفت‌شناختی آن است که برای اثبات صدق یک گزاره، شواهد و ادله کافی در اختیار داشته باشیم و لذا یقین معرفت‌شناختی امری عینی^۱ و همگانی است؛ اما یقین روانشناختی امری ناظر به شخص و ذهنی^۲ است و حکایت از صدق متعلق آن ندارد، و چون امری همگانی نیست، فقط برای شخصی که واجد آن است، یقین آور است). آیا اصلاً یقین معرفت‌شناختی ممکن‌الحصول است یا بهره آدمی از حقیقت، فقط زیستن در حالت عدم یقین است؟ اگر ایمان امری یقینی باشد، آن هم از نوع یقین روانشناختی، پس دعوت به ایمان، دعوت به کسب یقین معرفت‌شناختی نخواهد بود.

دسته‌ای دیگر از پرسشها به ماهیت ایمان باز می‌گردد؛ آیا ایمان صرفاً امری معرفتی^۳ است؟ یعنی فقط واجد عنصر آگاهی است یا امری است معرفتی - روانی که هم عنصر آگاهی در آن هست و هم عنصر احساس و عاطفه^۴ در فلسفه دین یا در تاریخ دین پژوهی، پرسشهای مذکور تحت عنوان کلی «رابطه عقل و ایمان» یا «عقل و دین» و یا «عقل و وحی» مورد بررسی قرار گرفته است. دین‌پژوهان با توجه به پاسخهایی که به این پرسشها داده‌اند، به دو گروه عمده عقل‌گرایان و ایمان‌گرایان تقسیم شده‌اند. عقل‌گرایان عمدتاً ایمان را باور صادق موجه^۵ می‌دانند؛ یعنی معتقدند ایمان همان معرفت است که متعلق آن گزاره‌های دینی است. در معرفت‌شناسی معرفت را به باور صادق موجه تعریف کرده‌اند. هر گاه ما برای اثبات یک گزاره، شواهد و مدارک کافی عقلانی در اختیار و در نتیجه باور داشته باشیم که این گزاره مطابق با واقع است، ما نسبت به آن

1. Objective

2. Subjective

3. Cognitive

4. Emotion

5. A justified true belief

معرفت داریم. این معرفت تعبیر دیگری از یقین معرفت شناختی است؛ یعنی وقتی ما به چیزی معرفت پیدا می‌کنیم، آن امر برای ما یقینی می‌شود. اما ایمان‌گرایان قائل به چنین معرفتی در مورد گزاره‌های دینی نیستند. آنان ایمان را امری غیر عقلانی می‌دانند و باور ندارند که فقط در پرتو شواهد و مدارک کافی عقلانی است که ایمان تحقق می‌یابد. آنان در فرآیند حصول ایمان، از بخشی دیگر از وجود آدمی استمداد می‌جویند.

این مقاله عهده‌دار گزارشی اجمالی و شرح نقدگونه چند دیدگاه مشهور در باب ایمان است؛ یعنی آراء توماس آکویناس، پاسکال و ویلیام جیمز. لازم به ذکر است که در نقد این دیدگاهها عمدتاً از آرای جی. ال. مکی بهره خواهیم گرفت.

توماس آکویناس

دیدگاه توماس آکویناس در باب ایمان، دیدگاهی سنتی است که بر اندیشه قرون وسطی حاکم بوده و در اعتقادنامه کلیسای کاتولیک نیز تجلی یافته است. عقل در دیدگاه آکویناس، جایگاه رفیعی دارد و به همین دلیل او نمی‌تواند در رابطه میان عقل و ایمان این جایگاه را نادیده بگیرد و رفعت عقل را در پای ایمان قربانی کند. او قبل از تبیین ایمان، نظریه‌ای در باب وحی ارائه می‌دهد که مشهور به «نظریه گزاره‌ای وحی و ایمان»^۱ است. مطابق این نظریه وحی مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که خداوند به پیامبر خویش القاء کرده است و او نیز آنها را به مردم ابلاغ می‌کند و مردم نیز از آنها آگاهی یافته، بدانها ایمان می‌آورند. در *دایرةالمعارف کاتولیک*^۲ (13/1) در تعریف وحی آمده است: «وحی را می‌توان انتقال برخی حقایق دانست از جانب خداوند به موجودات عاقل از طریق وسائلی که فراسوی جریان معمول طبیعت است».

نظریه گزاره‌ای وحی و ایمان حاکی از آن است که آکویناس عنصر آگاهی و شناخت را در ایمان که از نظر او قبول مطیعانه گزاره‌های دینی است، مؤثر می‌داند.

آکویناس آگاهی انسان را درجه بندی می‌کند. او درجه‌ای از آگاهی آدمی را معرفت، و درجه‌ای دیگر از آن را ایمان می‌نامد. از نظر او، معرفت آگاهی‌ای است که با شواهد و مدارک کافی همراه است و آگاهی‌ای که با شواهد ناقص همراه باشد، ایمان است. به

1. Propositional theory of revelation and faith

2. Catholic Encyclopaedia

همین ترتیب، او گزاره‌های دینی را نیز به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته‌ای که می‌توانند متعلق معرفت واقع شوند و دسته‌ای که متعلق ایمان قرار می‌گیرند. گزاره‌هایی مثل «خدا وجود دارد»، می‌توانند متعلق معرفت قرار گیرند؛ یعنی می‌توان شواهد و مدارک کافی عقلانی برای آنها به دست آورد. لذا اگر بانگ وحی در این عالم در نیفتاده بود، انسانها خود می‌توانستند این حقایق را دریابند، اما گزاره‌هایی همچون «مسیح متجسد شد»، قابل اثبات عقلانی نیستند و به اینگونه گزاره‌ها باید ایمان آورد. به این گزاره‌ها نمی‌توان معرفت پیدا کرد، زیرا معرفت فقط در ظلّ شواهد و مدارک کافی عقلانی حاصل می‌شود. به همین دلیل است که آکویناس این گزاره‌ها را «راز»^۱ تلقی می‌کند (آکویناس، 2/398).

در واقع، آکویناس راه شک را در ایمان می‌گشاید. اما معتقد است این امر چیزی از ایمان به عنوان یک فضیلت عقلانی کم نمی‌کند و دلیل او هم این است که این شک به نقص آگاهی ما برمی‌گردد، نه متعلق آن (همو، 2/409). متعلق ایمان حقیقت الهی^۲ است و «خدا وجود دارد» صادق است نه کاذب (همو، 2/406).

از نظر آکویناس، گزاره‌های دینی به یکسان برای همه افراد، متعلق ایمان یا معرفت قرار نمی‌گیرد. دسته‌ای از گزاره‌ها که متعلق معرفت فیلسوفان قرار می‌گیرد، متعلق ایمان سایرین واقع می‌شود، اما «رازها» همیشه متعلق ایمان قرار می‌گیرند، زیرا عقل آدمی در دستیابی به آنها دچار نقصان است (همو، 2/398).

پرسش مهمی که متوجه بحث ایمان آکویناس می‌شود عبارت است از اینکه اگر ایمان باوری است که با شواهد و مدارک ناقص همراه است، چگونه تبدیل به باور شده است؟ باور به معنای قبول و پذیرش یک امر است و آکویناس عنصر موافقت و قبول را در ایمان وارد می‌کند (همو، 2/399). آکویناس خود به این پرسش اساسی توجه دارد و همین جاست که پای اراده^۳ را به میدان می‌کشد. او می‌گوید اراده نقصان شواهد و مدارک را جبران، و این شک را بدل به ایمان می‌کند. اما یک پرسش اساسی در اینجا مطرح است و آن اینکه اگر اراده در ایمان مؤثر است، چرا پاره‌ای افراد اراده می‌کنند گزاره‌های

دینی را بپذیرند و عده‌ای چنین اراده‌ای نمی‌کنند. آکویناس خود به این پرسش مقدر پاسخ می‌دهد که آنچه اراده را آماده اعتقاد آوردن می‌کند، لطف الهی است (همو، 2/413). اینجاست که آکویناس عقل را فرمانبر اراده می‌کند.

قبل از آنکه به نقد دیدگاه آکویناس بپردازیم، لازم است مراد از عقل را که در جای جای این نوشتار به کار رفته است، بیان کنیم. منظور از عقل، مجموعه علوم و معارفی است که از راه‌های عادی اکتساب معرفت، یعنی راه حس و تجربه (اعم از حس ظاهر و حس باطن)، تفکر و استدلال و نقل تاریخی روشمندان حاصل آمده است (ملکیان، ۱۰).

نقد دیدگاه آکویناس

با توجه به اینکه آکویناس معتقد بود که عقل فیلسوفان می‌تواند شواهد و مدارک کافی برای پاره‌ای از گزاره‌های دینی به دست آورد و در واقع مستقل از وحی به این حقایق دست یابد، لازمه اعتقاد او این خواهد بود که نیاز به دین برای عموم انسانها یکسان نیست. دست کم برای پاره‌ای از گزاره‌های دینی نیاز به ارشاد وحی نمی‌باشد و انسانهایی که دارای قدرت تفکر هستند خود به این گزاره‌ها می‌رسند. اما سنت رایج دینی این سخن را بر نمی‌تابد. هیچ یک از دینداران متعارف نمی‌پذیرند که آموزه‌های اصلی دین سخنی برای متفکران و فیلسوفان نداشته باشد.

آکویناس خود را در برابر این پرسش می‌بیند: ضرورت وجود آن دسته از گزاره‌های دینی که عقل بشر می‌تواند بدانها معرفت یابد، در کتاب مقدس چیست؟ پاسخ او به این پرسش این است: ۱- وجود چنین گزاره‌هایی در متون دینی موجب می‌شود آدمی با سرعت بیشتری به حقیقت الهی دست یابد؛ زیرا علمی که آدمی را به اثبات وجود خدا می‌رساند پس از طی زمانی طولانی به دست می‌آید. ۲- آدمیانی که دارای قدرت عقلانی ضعیفی هستند نمی‌توانند با تکیه بر عقل خویش به این گزاره‌ها برسند. ۳- آدمیانی که قدرت عقلانی کافی دارند اما مشغله زیادشان مجال پرداختن به این امور را به آنان نمی‌دهد، این حقایق را می‌توانند از زبان وحی بشنوند (همو، 3/394).

با وجود اینکه آکویناس به پاره‌ای از اشکالاتی که به نظریه‌اش وارد می‌شود پاسخ می‌دهد، اما نظریه‌اش با مشکلاتی رو به رو است که آنها را بی‌پاسخ می‌گذارد: از

آکویناس می‌پرسیم که وجود فیلسوفان و متفکرانی که از قدرت تفکر خویش بهره گرفته‌اند اما نتوانسته‌اند وجود خدا را اثبات کنند و به الحاد کشیده شدند چگونه قابل توجیه است؟ و ملاک دارای قدرت تفکر بودن چیست؟

دیدیم که از نظر آکویناس ایمان غیر از معرفت بود. او ایمان را در رتبه دوم و پس از معرفت قرار می‌داد. او گزاره‌هایی همچون گزاره «خدا وجود دارد» را متعلق معرفت می‌دانست نه ایمان. اما رفته رفته پس از او همین گزاره‌ها متعلق ایمان قرار گرفتند نه معرفت، و علت آن هم تزلزل قدرت اثباتی عقل بود. عقل هم در اثبات وجود خدا و هم در اثبات عدم وجود خدا در ماند، و دستش از دامان گزاره‌های دینی کوتاه شد. براهین اثبات وجود خدا خدشه‌دار شدند و منکران دین هم نتوانستند استدلال مقنعی برای رد وجود خدا ارائه دهند. لذا متفکران پس از آکویناس ایمان را به جای معرفت، کانون توجه خود قرار دادند و نقش اراده یا چیزی از جنس اراده را که در نظریه آکویناس کم رنگ بود، برجسته کردند. توسل به اراده یا بخش غیر عقلی و ذهنی وجود آدمی برای اثبات گزاره‌های دینی مورد توجه این دسته از متألهان قرار گرفت که موسوم به اراده‌گرایان^۱ اند. این گروه در زمره ایمان‌گرایان^۲ قرار دارند. نظریات ایمان‌گرایان غالباً تحت عنوان «اعتقاد بدون دلیل» از سوی منکران دین مورد مناقشه قرار گرفته است. منکرانی چون جی. ال. مکی، اعتبار عقلانی اعتقاد بدون دلیل را امری پارادوکسیکال می‌دانند (مکی، ۱۹۹). پاسکال و ویلیام جیمز از جمله متألهانی هستند که بر ایمان تأکید می‌ورزند.

پاسکال

پاسکال در دورانی از تاریخ اندیشه می‌زیست که عقل توانایی اثبات را از کف نهاده بود؛ کسب اعتقاد به خدا و جهان آخرت از رهگذر عقل ممکن نبود و لذا گزاره‌های دینی متعلق معرفت، به معنایی که در دیدگاه آکویناس آوردیم، واقع نمی‌شد. پاسکال با توجه به این شرایط به راه ایمان رفت. چنانکه پیشتر آوردیم ایمان باوری است که با شواهد کافی عقلانی همراه نیست و آنچه این باور را محقق می‌کند امر یا اموری غیر عقلانی است.

پاسکال در توجیه اعتقاد به وجود خدا و جهان آخرت که دو گزاره محوری دینی‌اند، از یک شرطیه استفاده می‌کند که مشهور به «شرطیه پاسکال»^۱ است. او می‌گوید: ما با دو گزاره متناقض روبه‌رو هستیم که عقل قادر به اثبات هیچ یک از آن دو نیست؛ «خدا وجود دارد» و «خدا وجود ندارد». اما در یک طرف، در صورت صادق بودن، منافع وجود دارد که در طرف دیگر آن منافع موجود نیست. به نظر پاسکال، ما با گزاره‌ای مواجه هستیم که نمی‌توانیم حکم به تعلیق آن دهیم، زیرا پذیرش یا عدم پذیرش آن، همه حیات ما را تحت الشعاع قرار می‌دهد. بنا براین، ناچار باید تن به یک قمار بدهیم؛ یعنی روی یکی از دو شق شرط‌بندی کنیم. او برای اثبات این شرطیه به دو نیاز در وجود آدمی اشاره می‌کند و می‌گوید: ما آدمیان هم طالب حقیقت و هم طالب سعادتیم. حال اگر ما روی وجود خداوند شرط ببندیم و بعداً (در جهان آخرت) صدق آن ثابت شود، ما سعادت بی‌نهایت را به دست آورده‌ایم و در این عالم هم ملتزم به یک حقیقت بوده‌ایم؛ ولی اگر کذب آن ثابت شود، چیزی را از دست نداده‌ایم. اما اگر روی عدم وجود خدا شرط ببندیم و ثابت شود که خدا وجود دارد، شانس برخورداری از سعادت ابدی را از دست داده‌ایم و در صورتی که صدق آن ثابت شود، چیزی به دست نیاورده‌ایم. پس شرط بستن روی «وجود خدا» با وجود در اختیار نداشتن دلیل عقلانی برای آن، معقول است (پاسکال، فقرة ۲۳۳، 213-214). اما این شرط را چگونه باید بست؟ باید به خاطر احتمال وجود منافع در «اعتقاد به خدا» تصمیم به قبول آن گرفت. پاسکال در اینجا عنصر اراده را وارد می‌کند؛ یعنی آدمی می‌تواند در جایی که احتمال وجود منافع هست، هر چند دلیل عقلانی برای اثباتش در اختیار نداشته باشد، تصمیم بگیرد آن را باور کند و این باور همان ایمان است. پاسکال اعتقاد به خداوند را از حوزه نظری، وارد حوزه عملی می‌کند و البته خود به دشواری این امر توجه دارد. به همین دلیل می‌گوید: شاید شما به خاطر احتمال وجود منافع یا مضارّی بخواهید ایمان بیاورید اما نتوانید؛ پس از کسانی بیاموزید که همچون شما بوده‌اند... راهی را بروید که آنان رفته‌اند. آنان چنان عمل کرده‌اند که گویی اعتقاد دارند؛ غسل تعمید گرفته‌اند و نماز عشای ربّانی خوانده‌اند و

غیره. در این صورت، عاقبت، شما اعتقاد خواهید آورد (همو، فقره، ۲۳۳، ص ۲۱۵). وقتی کسب باور دینی را وارد حوزه عملی کنیم، موانع کسب این باور را نیز در همین حوزه باید جستجو کرد. اگر کسی قادر به ایمان آوردن نباشد، مشکل او در کجاست؟ پاسخ پاسکال این است: «عقل مانع اعتقاد شما نیست. زیرا بنا بر فرض، ملاحظات عقلانی قادر به اثبات هیچ یک از آن دو شق نمی‌باشد و اگر دلیل کافی برای یک طرف مسأله وجود داشت، نوبت به این شرطیه نمی‌رسید. لذا مانع اعتقاد آوردن در شور و اشتیاق شماست» (همو، فقره ۲۳۳، ۲۱۶).

پاسکال در اثبات شرطیه خود با مشکلی رو به رو شد که او را به سمت تنسیق دیگری از آن سوق داد. او می‌گفت: اگر ما روی وجود خدا شرط ببندیم و سپس اثبات شود که خدایی وجود نداشته‌است، ما چیزی را از دست نداده‌ایم. حال آنکه در این صورت آدمی تمتعات دنیوی را از دست داده‌است. پاسکال شرطیه خود را این چنین صورتبندی کرد:

«شاید درست نباشد بگویم اگر روی وجود خدا شرط ببندیم و اثبات شود که خدا وجود ندارد، ما چیزی از دست نداده‌ایم. آری اگر ما ملتزم به وجود خدا شویم و کذب آن ثابت شود، ما سعادت دنیوی را از دست داده‌ایم؛ زیرا اوامر و نواهی دینی مانع از تمتع ما در دنیا شده‌اند. اما اگر خدا وجود داشته باشد، ما سعادت بی‌نهایت را به دست آورده‌ایم و این با سعادت زودگذر دنیا قابل قیاس نیست و باز هم معقول آن است که روی وجود خدا شرط ببندیم» (همو، فقره، ۲۳۳، ص ۲۱۴).

نقد دیدگاه پاسکال

متفکران و فیلسوفان دین هر یک به نحوی، شرطیه پاسکال را مورد نقادی قرار داده‌اند. جی. ال. مکئی نیز در نقد این شرطیه می‌گوید: نکته مهمی که در این شرطیه مفروض گرفته شده این است که در حالت عدم یقین می‌توان تصمیم به انجام کاری گرفت. وقتی ما یقین به انجام کاری نداریم ولی احتمال وجود منافع و مضارّی را در آن کار می‌دهیم، می‌توانیم به آن اقدام کنیم. اما پرسش این است که آیا چنین وضعیتی می‌تواند باعث شود ما به چیزی اعتقاد آوریم؟ پاسخ مکئی آن است که می‌توان فعل

ارادی داشت، اما مجالی برای ایمان ارادی نیست؛ یعنی ما نمی‌توانیم تصمیم بگیریم ایمان بیاوریم (مکی، ۲۰۲). مراد مکی از ایمان در عبارت مذکور، همان اعتقاد و باور دینی است؛ پذیرش و قبول یک امر دینی.

مکی راه حل پاسکال را برای کسانی که قادر به ایمان آوردن نیستند، مورد نقادی قرار می‌دهد و می‌گوید: پاسکال نشان داد که اگرچه ما با تصمیم نمی‌توانیم اعتقاد آوریم، ولی می‌توانیم اعتقاد را در خودمان قرار دهیم، یا به تعبیری بکاریم^۱؛ یعنی اعتقاد ارادی غیر مستقیم امکان دارد ولی اعتقاد ارادی مستقیم ممکن نیست. مکی این سخن پاسکال را می‌پذیرد، ولی معتقد است این مطلب خلاف مدعای اول اوست که می‌گفت: شرط بندی روی یکی از شقوق وجود و عدم وجود خدا هیچ ضرری برای عقل آدمی ندارد و امری معقول است. به زعم مکی خود را وادار به اعتقاد کردن و با حیل‌هایی روی عواطف خود و دیگران تأثیر نهادن، در واقع کسب اعتقاد از طریق غیر عقلانی است. خصوصاً آنکه پاسکال و همفکرانش از آدمی می‌خواهند که همچون یک بچه کوچک در برابر ایمان، انعطاف پذیر باشد و عقل خود را تعطیل کند (همانجا).

مکی نقد دیگری به نظریه پاسکال وارد می‌کند و می‌گوید: اعتقاد غیر عقلانی، ارادی و عمدی، قوای نقادی آدمی را سرکوب می‌کند. او پاسخ همفکران پاسکال را به این نقد بیان کرده، به نقد آن پاسخ می‌پردازد. آنان می‌گویند: ما با این کار، عقل کاذب و فهم سطحی خود را به منظور دستیابی به فهمی عمیق‌تر و یک «حکمت صادق» کنار می‌گذاریم. مکی در پاسخ می‌گوید: از کجا معلوم است که این «حکمت صادق» توهمی امید بخش نباشد؟ ما فقط از طریق همان قوای نقادی است که می‌توانیم مرز میان «حکمت صادق» و توهم امید بخش را مشخص کنیم که آن را هم در صورت پیروی از شرطیه پاسکال سرکوب می‌کنیم (همانجا).

نقد بعدی مکی به شرطیه پاسکال از منظر یک شخص مسیحی است. او می‌گوید مطابق دیدگاه مسیحیت رستگاری یا عدم رستگاری برای انسانها امری مقدّر و محتوم است؛ زیرا نجات فقط به لطف الهی بستگی دارد، نه اعمال نیک آدمی. پس چه اهمیت

دارد که آدمی تصمیم بگیرد ایمان بیاورد و یا تصمیم به این کار نگیرد (همانجا)؟
 نقد بعدی مکی این است که شاید این خدایی که شما به وجودش معتقد هستید،
 اصلاً به شکاکان و ملحدان شریف، یعنی ملحدانی که به تعبیر هیوم، اعتقاداتشان
 را با گواه متناسب کرده‌اند، عنایت بیشتری داشته باشد، تا به کسانی که مزورانه
 عقل و فهم خود را فریب داده‌اند. و اگر چنین خدایی وجود داشته باشد، البته او
 یک خدای اخلاقی است و خدای پاسکال خدایی خواهد بود که از تملق لذت می‌برد
 (همو، 203).

آخرین نقد مکی به پاسکال این است که پاسکال معتقد است عقل نظری در
 خصوص وجود و عدم وجود خدا حالت خنثی دارد و لذا اعتقاد باید بر عقل عملی مبتنی
 باشد؛ حال آنکه واقعیت خلاف این است. این عقل عملی است که در برابر این اعتقاد
 خنثی است و ما باید براساس عقل نظری بهترین تصمیم را بگیریم (همانجا).

ویلیام جیمز

جیمز در مقاله‌ای تحت عنوان «اراده معطوف به ایمان»^۱ موضوع ایمان را مورد
 بررسی قرار می‌دهد. پژوهش جیمز به لحاظ عمق‌کاوی در سطحی فراتر از پژوهش
 پاسکال قرار دارد. در واقع جیمز نظریه پاسکال را پخته‌تر کرد. او خط سیر اصلی اندیشه
 پاسکال را دنبال کرد؛ یعنی این اندیشه که ما در حالت عدم یقین دست به یک‌گزینش
 عقلانی می‌زنیم؛ یعنی در حالی که شواهد عقلانی ما ناقص است به خاطر منافع و
 مضارّی که عقل در یک طرف تشخیص می‌دهد، آن طرف را بر می‌گزیند.

ویلیام جیمز مؤسس مکتب پراگماتیسم^۲ یا اصالت عمل بود. او به فعالیت محض
 عقلی اعتقاد چندانی نداشت و نظریه‌پردازیهایی فلسفی را بی حاصل می‌دانست. آنچه
 برای او اهمیت داشت نتیجه و اثر یک نظریه در حل مشکلات انسان بود. او معتقد بود
 که راجع به هر نظریه‌ای باید پرسیم که اگر به این نظریه معتقد باشیم، چه تفاوتی برای ما
 دارد و اگر به آن عمل کنیم، چه نتایجی از فعالیتهای ما حاصل می‌شود. پس آنچه مهم

1. The will to believe

2. Pragmatism

است «ارزش نقد^۱» یک نظریه است، (پاپکین، ۳۸۷). منظور از ارزش نقد همان فایده عملی یک نظریه است. با توجه به این نکته، پراگماتیستها نظریه‌ای را درست می‌دانند که در عمل و تجربه به کار آید. اینان برخلاف عقلی مذهب‌ان، به یک حقیقت مستقل و عینی قائل نیستند و از همین جاست که ملاک صدق گزاره‌ها را نه مطابقت با واقع، بلکه فایده عملی آنها می‌دانند. از نظر آنها یک گزاره یا یک عقیده بیش از آنکه معلوم شود که مؤثر و مثمر است یا نه، به خودی خود نه صواب است و نه خطا، بلکه در جریان آزمایش و تجربه، بر حسب نتایج آن و سازش آن با سایر عقاید، حقیقی یا خطا یا کمتر حقیقی یا حقیقی‌تر می‌شود (همو، ۳۸۸).

البته این سخن بدان معنا نیست که پراگماتیستها به تعریف رایج از حقیقت، یعنی مطابقت یک رأی با واقع، اعتقادی ندارند. آنان این تعریف را می‌پذیرند، اما معتقدند مطابق با واقع بودن یا نبودن عقیده تأثیری در زندگی عملی شخص ندارد. آنچه مهم است تأثیر عملی آن است و در واقع، حقیقت همین تأثیر عملی است (جیمز، ۱۹۵). بنا براین، پراگماتیستها حقیقت را امری سیال می‌دانند. به نظر آنان ممکن است گزاره‌ای زمانی صادق و زمانی کاذب باشد؛ زیرا در عمل، زمانی نتایج رضایتبخش دارد و زمانی دیگر سودمند نیست. در واقع، پراگماتیستها میان تعریف حقیقت و ملاک آن، گاه به ابهام سخن گفته‌اند و ظاهراً افاده عملی به ملاک صدق باز می‌گردد.

نظریه پراگماتیستها در مورد علوم تجربی کاملاً صادق است، زیرا در این علوم، هر فرضیه‌ای که در جریان تجربه، سودمندی و کارآمدی خود را نشان دهد، ماندگار است و گرنه از حوزه این علوم خارج می‌شود.

ملاک یا تعریف ویلیام جیمز از حقیقت با تعریفش از خیر یکی است. او در حوزه اخلاقی، چیزی را خوب می‌داند که در عمل برای حیات اخلاقی ما سودمند باشد و این همان تعریف یا ملاک حقیقت است. پس روش به دست آوردن خوبی و بدی یک چیز همان روش به دست آوردن صدق و کذب یک اندیشه یا گزاره است.

گفتیم محور اصلی اندیشه جیمز در باب ایمان، گزینش عقلانی در حالت عدم یقین

است. جیمز نیز همچون پاسکال معتقد است که عقل برای اثبات گزاره‌های دینی و نقیض آنها شواهد و مدارک کافی عقلانی در اختیار ندارد و لذا باید با استمداد از اراده به آن گزاره‌ها ایمان آورد. او معتقد است اراده این قدرت را دارد که نقصان شواهد و مدارک عقلی را جبران کند. اما البته معنای سخن او این نیست که هر جا شواهد ناقص وجود داشت، اراده دخالت می‌کند بلکه در جایی که گزاره‌ها دارای ویژگی خاصی باشند، این حادثه رخ می‌دهد. او می‌گوید: وقتی ما در برابر گزاره‌ای قرار بگیریم که زنده^۱، اجتناب‌ناپذیر^۲، و فوری و فوتی^۳ باشد، اراده پای به میدان می‌گذارد. جیمز گزاره‌هایی را که دارای این ویژگی باشند، گزاره‌های اصیل^۴ می‌نامد (همو، ۲-۱).

گزاره زنده گزاره‌ای است که ما به خود گزاره و نقیض آن حساس هستیم و التزام به یکی از دو طرف آن برای ما حیاتی است، مثل وجود یا عدم وجود امام زمان (عج) برای یک شخص شیعه. گزاره اجتناب‌ناپذیر گزاره‌ای است که هر دو شق آن مانعة الجمع و مانعة الرفع باشد و در واقع متناقض باشد، مثل وجود و عدم وجود خدا. گزاره‌ای فوری و فوتی است که فرصت منحصر به فردی را در اختیار فاعل قرار می‌دهد، فرصتی که هرگز به دست نخواهد آمد، مثلاً فتح یک قلعه. اگر کسی فرصت این فتح را برای اولین بار از دست بدهد، در دفعات بعدی، اگر چند بار هم، به رأس آن برود، دیگر فاتح آن قلعه محسوب نمی‌شود. جیمز معتقد است گزاره‌های دینی و اخلاقی در زمره گزاره‌های اصیل‌اند (همو، ۳-۴).

وقتی ما در برابر گزاره‌های اصیل قرار می‌گیریم، ناچار باید دست به‌گزینش بزنیم. هر چند دلایل کافی عقلانی برای یک طرف آن گزاره نداریم، اما به دلیل اصیل بودن آن گزاره، چاره‌ای جز‌گزینش نداریم و طبیعی است که طرفی را بر می‌گزینیم که منافع آن بیش از مضار^۵ش باشد. برای این‌گزینش باید تصمیم بگیریم و اینجاست که اراده دخالت می‌کند.

جیمز از راه‌گزینشهای اصیل، دیدگاه کلیفورد^۵ را مبنی بر اینکه «همیشه، همه جا و برای همه کس، اعتقاد به چیزی براساس گواه ناقص، خطاست» (کلیفورد، 159)، ردّ

1. Living

2. Forced

3. Momentous

4. Genuine

5. Cliffored

می‌کند. کلیفورد که یکی از عقل‌گرایان افراطی است، پذیرفتن چیزی را فقط بر اساس شواهد کافی عقلانی مجاز می‌داند و سخن جیمز در مقابل اوست.

نقد دیدگاه ویلیام جیمز

جی. ال. مکی گام‌هایی را که جیمز در این مسیر برداشته است، بیان می‌کند و به نقد آنها می‌پردازد:

گام نخست: جیمز بر این نکته یافشاری می‌کند که بخش غیر عقلانی وجود ما (روان) بر عقاید ما مؤثر است. مکی این مطلب را می‌پذیرد، اما اعتقاد آوردن توسط اراده را سخن احمقانه‌ای می‌داند (مکی، 204). جیمز می‌افزاید که غالب اعتقادات ما بر اساس مرجعیت به دست آمده‌اند، یعنی از راه پذیرفتن عقل جمعی. مراد جیمز آن است که ما معمولاً شواهد کافی برای اعتقاداتمان نداریم بلکه به چیزی معتقد می‌شویم که عقل جمعی در یک علم، آن را پذیرفته است؛ مثلاً وقتی یک جامعه علمی وجود مولکول را اعلام کرد، ما نیز آن را می‌پذیریم. مکی این نکته را هم می‌پذیرد ولی بعداً به مبالغه آمیز بودن آن اشاره می‌کند.

گام دوم: جیمز میان مطلق‌گرایی که قائل است به اینکه ما به معرفت یقینی دست می‌یابیم، و تجربه‌گرایی، تفکیک می‌کند. مطابق دیدگاه تجربه‌گرایی، یقین عینی قابل وصول نیست. او تجربه‌گرایی را تأیید می‌کند، اما می‌گوید معنای این سخن این نیست که ما از تقرّب تدریجی به حقیقت مأیوس شویم. مکی این نکته را می‌پذیرد، اما متذکر می‌شود که این سخن جیمز را با صبغه پراگماتیستی باید فهمید. ظاهراً منظور مکی این است که به تعریف حقیقت از دیدگاه پراگماتیستی باید توجه داشت که همان فایده عملی مطلوب داشتن یک اندیشه است (همو، 205).

گام سوم: جیمز میان معرفت به حقیقت و اجتناب از خطا تفکیک قائل می‌شود. او برخلاف کلیفورد، طلب حقیقت را در درجه اول اهمیت قرار می‌دهد و اجتناب از خطا را امری ثانوی محسوب می‌کند. توصیه کلیفورد که بیشتر ذکر کردیم، همچون توصیه یک ژنرال به سربازان خود است مبنی بر اینکه اگر احتمال زخمی شدن یک فرد هم داده شود، بهتر است دست از پیکار بکشید. با این توصیه هیچ‌گاه پیروزی محقق

نمی شود (همانجا).

مخالفت جیمز با کلیفورد و تمثیل مذکور، جایگاه خطر کردن را در اندیشه جیمز نشان می‌دهد. گویی برای آگاهی از حقیقت باید دست به ریسک بزنیم. جیمز می‌گوید جایی که مطمئنیم علی‌رغم همه احتیاطها باز هم ممکن است دچار خطا بشویم، گوش سپردن به ندای دل بهتر از این وسواس روانی است که امثال کلیفورد آن را توصیه می‌کنند.

جیمز در فقره‌ای دیگر از سخنانش می‌گوید: پاره‌ای حقایق مبتنی بر افعال آدمی است. یعنی ما انسانها با اعمال خودمان خالق پاره‌ای از حقایق هستیم. فی‌المثل موفقیت انسان در امری حقیقتی نیست که قبل از عمل او موجود باشد. انسان با تلاش خود و اطمینان به موفقیتش، موفقیت را ایجاد می‌کند. پس اگر آدمی ایمان به تحقق امری نداشته باشد، آن را خلق نخواهد کرد. پس در مورد این حقایق، یک ایمان مقدماتی لازم است و لذا نهی از ایمان، بدون گواه کار احمقانه‌ای است. مکی وجود ایمان قبل از گواه را در مسائل اجتماعی و سیاسی معقول می‌داند، اما در غیر این دو قلمرو نمی‌پذیرد؛ زیرا توصیه‌های اخلاقی را ناظر به واقع نمی‌داند و آدمی باید به شخص آمر ایمان داشته باشد تا امر او را انجام دهد (همو، 206).

مطابق نظر جیمز، دین اساساً دو نکته را مطرح می‌کند: ۱- بهترین چیزها جاودانه‌ترین آنهاست. یعنی اگر ما در برابر دو چیز قرار گرفتیم، باید آن شق را برگزینیم که ماندگارتر است. ۲- اگر ما نکته اول را صادق بدانیم، آسوده‌خاطر خواهیم بود و آرامش خواهیم داشت. مکی با بیان این نظر جیمز، دو اشکال به آن وارد می‌کند: یکی آنکه نکته اول بسیار مبهم است و دیگر آنکه هر دو نکته نیز محتوای ارزشی دارند (همو، 207).

جیمز در ادامه سخنش می‌گوید: جنبه کامل‌تر و جاودانه‌تر جهان در دین با ویژگیهای موجودی شخصی و انسان‌وار طرح شده است. و لذا تنها راه عملی برای قبول یک فرضیه دینی، ملاقات با این شخص، در نیمه راه است. اگر کسی منتظر برهان بماند، تنها فرصتی را که برای آشنایی با خداوند دارد از دست می‌دهد.

جیمز مسأله دین را مشابه مسأله اخلاق و مسائل اجتماعی می‌داند که در هر دو حوزه، ایمان قبل از گواه وجود دارد. و به همین دلیل است که قاعده کلیفورد را که باعث

محرومیت ما از پاره‌ای حقایق می‌شود، غیر عقلانی می‌داند. مکی با پذیرش این مطلب اشکالی را مطرح می‌کند و آن اینکه باید اثبات کرد که بهترین چیزها ماندگارترین چیزهاست و این چیزی است که جیمز اثبات نکرده است. در حوزه اخلاق هم جیمز فقط می‌گوید ما نباید منتظر برهان باشیم و باید دست به گزینش بزنیم، اما اینکه کدام شق را باید برگزینیم و چرا، معلوم نیست (همانجا).

نکته دیگری که در نظریه جیمز آمده، این است که عواطف نقش جبران‌کننده را دارند. جایی که دلایل برای هر دو شق مساوی است و امکان تعلیق حکم هم نیست، عواطف می‌توانند و مجازند که تصمیم بگیرند. این نکته به رأی پاسکال نزدیک است که می‌گفت در اینجا عقل عملی جبران‌کننده عقل نظری است. جیمز می‌گوید این امر متداولی است و بسیاری از اعتقادات ما بر عواطف ما مبتنی است.

مکی در نقد سخن او می‌گوید: سخن جیمز اغراق‌آمیز است. چنین نیست که بسیاری از عقاید ما بر عواطف ما مبتنی باشند. حتی جایی که براساس مرجعیت، رأیی را می‌پذیریم گاه دلیل مناسبی برای پذیرش آن مرجع داریم؛ مثلاً این دلیل که این مرجع تأیید شده است، یا اینکه او انگیزه‌ای برای فریب ما ندارد، یا تجربه ما دال بر قابل اعتماد بودن اوست. در این موارد درجه‌ای از اعتماد عقلانی در اختیار ماست. علاوه بر این، اگر ما قائل باشیم به اینکه غالباً اعتقادات ما بر عواطف ما مبتنی است، این دلیلی برای مجاز دانستن آن نیست بلکه دلیلی است برای اینکه ما بیشتر دست به نقادی بزنیم و ابزار نقد خود را تیزتر کنیم (همو، 209).

جیمز می‌گفت ما باید در نیمه راه وارد گفتگو با خداوند شویم تا با او آشنا گردیم. در واقع منظور جیمز آن است که برای اثبات فرضیه «خداوند وجود دارد»، باید دست به تجربه بزنیم. و قطعاً غرضش تجربه دینی است که مشکلات خاص خود را دارد. آری یک فرضیه باید آزمونهایی را از سر بگذراند تا مقبول واقع شود. این سخن جیمز با آن سخن پاسکال که می‌گفت ما باید ایمان را در درون خود بکاریم، تفاوت اساسی دارد و هر چند مشکلات نظریه پاسکال را ندارد، ولی مشکلات ناظر به تجربه دینی را دارد (همو، 210).

می‌افزاییم که جیمز با این سخن که دلایل عقلانی کافی برای هر دو طرف گزاره «خدا

وجود دارد»، در اختیار نداریم و لذا دست به گزینش زده و آنگاه آن را تجربه می‌کنیم، در واقع به یک ایمان احتمالی قائل است و معلوم نیست چنین ایمانی ایمان مورد نظر خداوند باشد یا دینداری رایج آن را بپذیرد.

منابع:

ریچارد پاپکین و آروم استرول، کلیات فلسفه، مترجم: جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۶ ش.
 ویلیام جیمز، پراگماتیسم، مترجم: عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.

مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، اقتراح، شماره سوم و چهارم، تابستان و پاییز، ۱۳۷۴.
 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Father of English Dominican provin ce (Westminster, MD: christian classics, 1981). Part2.

The Catholic Encyclopaedia, Newyork, Robert Appleton Co., 1912.

William K. Cliffored, "The Ethics of Belief" in George I. Madords, ed, "The Rationality of Belief in God", C Englewoed cliffs, NJ: prentice - Hall, 1970.

John. Hick, "Philosophy of Religion" , prentic-Hall International, Editions, Fourth Edition.

J. L. Mackie, "The MIRACLE of THEISM" , clerndon press, oxford, part11.

Essay in Pupular Philosophy, *The Will to belive William James*, Longmans, 1937.

William K. Cliffored, "The Ethics of Belief" in George I. Madords, ed, "The Rationality of Belief in God", C Englewoed cliffs, NJ: prentice - Hall, 1970.

Pascal, *Pensses*, London, Encyclopaedia Britanica, 1971.