

## Explaining the Necessity of Practical Religiosity Based on the Intelligibility Argument and Examining Rational Doubts About it

*Ruhollah Zeynali\**

Assistant Professor, Department of Islamic Education, Hakim Sabzevari University,  
Sabzevar, Iran

(Received: June 5, 2021; Accepted: October 4, 2021)

### Abstract

The adoption of religiosity or non-religiosity can be one of the most important choices of our life. In this article, it is argued that agnosticism and non-religiosity are equivalent, agnosticism can be selected as the third alternative in theory. However, the third theoretical option is not available in practice. Then, in such situations, a side should be taken that brings about less loss and more gain. Through the quantitative calculation and comparison of the loss and gain claimed by religious and non-religious people, we can see that the overall gain of religiosity is more than non-religiosity. This reading of intelligibility argument that is formed based on Pascal's wager is called "the expected superior gain," using which it can be proved that one should select religiosity in practice and live religiously. Despite some similarities, this argument is different from Pascal's wager in some premises and purpose. In this argument, the limitations of religiosity are taken into account, and otherworldly gain is deemed for some non-religious people. Moreover, the purpose of this argument is to show the preferability of religiosity in practice rather than proving the rightfulness of religiosity. The existence of different religions with various – and sometimes contradictory – claims, sophistication, dialecticality, incongruence with the principle of "the badness of non-cautioned punishment," inaccuracy and irrationality of the premises, and the inability to prove the necessity of religiosity are the main rational doubts facing this argument that are answered in this article. Providing a novel formation for the intelligibility argument and using it to prove the necessity of religiosity as well as responding to the main doubts against it are the main contributions of the article at hand.

**Keywords:** Necessity of religiosity, Intelligibility argument, Pascal's wager, Explanation of argument, Rational doubts.

---

\*Corresponding Author: ruholla12@gmail.com

فلسفه دین، دوره ۱۸، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۳۸۵-۴۰۷ (مقاله پژوهشی)

## تبیین ضرورت دینداری عملی بر اساس دلیل معقولیت و بررسی شبهات عقلی آن

روح اله زینلی\*

استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۲)

### چکیده

برگزیدن دینداری یا غیردینداری می‌تواند از جمله مهم‌ترین انتخاب‌های زندگی به‌شمار رود. در هنگام تکافوی ادله دینداری و غیردینداری در حوزه نظر می‌توان ندانم‌گرایی را به‌عنوان راه سوم برگزید، اما در عمل چنین نیست و تنها دو راه وجود دارد. در چنین شرایطی باید جانی را برگزید که ضرر کمتر و سود بیشتری را در پی داشته باشد. با مقایسه سود و ضرر مورد ادعای دینداران و غیردینداران و احتساب میزان کمی‌شده آنها می‌توان دریافت که مجموع سود دینداری بیشتر از غیردینداری است. عنوان این تقریر از دلیل معقولیت که بر مبنای شرطیه پاسکال شکل گرفته، سود مورد انتظار برتر است و براساس آن می‌توان ثابت کرد که در عمل باید دینداری را برگزید و دیندارانه زندگی کرد. این دلیل با وجود برخی شباهت‌ها، با شرطیه پاسکال در پاره‌ای پیش‌فرض‌ها و هدف‌ها متفاوت است. در این دلیل محدودیت‌های دینداری لحاظ شده و برای برخی غیردینداران بهره‌آخروی در نظر گرفته شده است. هدف این دلیل نیز ترجیح دینداری در عمل است نه اثبات حقایق دینداری. وجود ادیان مختلف با ادعاهای متعدد و گاه متعارض، مغالطی بودن، جدلی بودن، ناسازگاری با قاعده قبح عقاب بلائیان، نادرستی و نامدلل بودن پیش‌فرض‌ها و ناتوانی از اثبات ضرورت دینداری، مهم‌ترین شبهات عقلی فراروی این دلیل است که در مقاله پاسخ داده شده است. ارائه صورت‌بندی نو برای دلیل معقولیت و به‌کارگیری آن برای اثبات ضرورت دینداری و پاسخ به مهم‌ترین شبهات فراروی آن مهم‌ترین دستاورد مقاله به‌شمار می‌رود.

### واژگان کلیدی

تبیین استدلال، دلیل معقولیت، شرطیه پاسکال، شبهات عقلی، ضرورت دینداری.

## ۱. مقدمه

انسان‌ها در زندگی همواره در موقعیت انتخاب قرار می‌گیرند و تلاش می‌کنند تا بهترین‌ها را برگزینند. از مهم‌ترین این موقعیت‌ها گزینش زندگی دیندارانه یا غیردیندارانه است. زندگی دیندارانه یا دینداری دارای سه بخش است: باورها و اعتقادات، رفتارهای اخلاقی و اعمال عبادی. این دو گونه زندگی در دینی مانند اسلام، تفاوت‌های چشمگیری در دو بخش باورها و اعمال عبادی دارند. اما مهم‌ترین تفاوت را باید به پیامدهای احتمالی اخروی دینداری مربوط دانست. در باور دینداران زندگی با مرگ پایان نمی‌یابد و انسان پس از مرگ در عالم و قالبی دیگر ادامه حیات خواهد داد. نکته مهم آن است که وضعیت انسان در آن عالم تحت تأثیر افکار و رفتار او در جهان طبیعت است. در این میان به باور دینداران نقش اصلی بر عهده افکار و اعمال دینی است، زیرا وجود آنها برای برخورداری از رستگاری کامل اخروی ضرورت دارد. اما آنچه دینداران می‌گویند به‌نوعی مدعای آنهاست و برای اثبات آن باید دلیل ارائه شود. این نکته درباره غیردینداران نیز مطرح است و آنان نیز برای اثبات مدعای خود باید دلیل ارائه کنند.

پس از بررسی دلایل دینداران و غیردینداران سه وضعیت قابل تصور است: ۱. وجود دلیل کافی و برتر به نفع دینداری؛ ۲. وجود دلیل کافی و برتر به نفع غیردینداری؛ ۳. تکافوی ادله دو طرف. براساس الگوی عقل‌گرایی (پترسون، ۱۳۸۳: ۸۶). در وضعیت اول باید دینداری را برگزید و در نظر و عمل تابع آموزه‌های دینی بود. در وضعیت دوم نیز باید غیردینداری را برگزید و در نظر و عمل خود را مقید به دین خاص ندانست. اما در وضعیت سوم باید بین تکلیف در نظر و عمل فرق نهاد. تکلیف نظری، ندانم‌گرایی یا توقف است. در این حالت ندانم‌گرایی راه سوم است که به‌صورت نظری قابل انتخاب است. درحالی‌که در عرصه عمل توقف و ندانم‌گرایی امکان ندارد، ازاین‌رو ناچار از برگزیدن یک طرف هستیم. به‌عبارت دیگر در عمل، یا اعمال عبادی دین را انجام می‌دهیم که دینداری را انتخاب کرده‌ایم یا انجام نمی‌دهیم که غیردینداری را برگزیده‌ایم. چنانکه پیداست برخلاف عرصه نظر و باور، تنها دو راه وجود دارد و راه سوم نمی‌توان تعریف

کرد. در چنین شرایطی می‌توان پرسید که کدام طرف را باید برگزید؟ بنابراین مسئله اصلی مقاله آن است که هنگام تکافوی ادله دینداری و غیردینداری، در عمل کدام را باید برگزیند؟ به کدامین دلیل؟

به باور نگارنده در چنین شرایطی باید جانب دینداری را برگزید و اعمال دینی را انجام داد. دلیل آن نیز تقریری از دلیل معقولیت بر مبنای شرطیه پاسکال است که در مقاله از آن با عنوان استدلال یاد می‌کنیم. این استدلال با شبهاتی نیز روبه‌روست، از این‌رو ابتدا چگونگی اثبات ضرورت دینداری عملی را براساس تقریر موردنظر تبیین خواهیم کرد و پس از آن به مهم‌ترین شبهات عقلی، معرفتی وارد بر آن پاسخ خواهیم داد.

## ۲. ضرورت دینداری

یکی از مباحث قابل طرح در دین‌شناسی «ضرورت دینداری» است. این عنوان با مبحث «ضرورت دین» در مسائل و دلایل متفاوت است. در بحث ضرورت دین درباره تبیین چرایی لزوم تشریح دین از سوی خداوند متعال و بیان کارکردهای آن سخن گفته می‌شود و مجموعه‌ای از دلایل درون و برون‌دینی مورد توجه است. اما در ضرورت دینداری، تبیین چرایی لزوم پیروی از دین یا دینداری عملی مورد بحث است و برای اثبات آن تنها دلایل برون‌دینی پذیرفته است. مراد از ضرورت لزوم، وجوب، بایستگی و ناچاری است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۷؛ بستانی: ۱۳۷۵: ۵۶۹). دینداری نیز در تعریفی عام به معنای باور به آموزه‌های نظری (اعتقادات) و عمل به تکالیف و آموزه‌های عملی دینی خاص است. از این‌رو می‌توان آن را به دو بخش دینداری نظری و عملی تقسیم کرد. در این مقاله به اثبات ضرورت عقلی دینداری عملی پرداخته‌ایم.

### دلیل معقولیت

دلیل معقولیت یکی از استدلال‌های مطرح در مباحث مختلف دینی است. این دلیل با عنوان دفع ضرر محتمل هم شناخته می‌شود و تقریری از آن با عنوان شرطیه یا شرطبندی پاسکال نیز مشهور است.

در استدلال معقولیت ادعا می‌شود که باور به خدا و لوازم آن از جمله دینداری، از عدم باور به خدا و لوازم آن معقول‌تر است. صورت مشهور این دلیل در حدیث امام رضا (ع) به‌کار رفته است: «مردی زندیق نزد امام رضا آمد. حضرت به او گفت: آیا اگر دیدگاه شما درست باشد درحالی‌که نیست، ما و شما برابر هستیم و نماز و روزه زکات ما ضرری به ما نرساند. اما اگر ما درست بگوییم که همین طور است، شما هلاک شده‌اید و ما نجات یافته‌ایم (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۳۱). مؤلفه‌های اصلی استدلال از این قرار است: ۱. وجود دو دیدگاه و مدعای ناسازگار و متعارض؛ ۲. مساوی بودن احتمال درستی هر یک از دو ادعا؛ ۳. بی‌ضرر یا کمتر بودن ضرر عمل بر طبق یک ادعا و وجود احتمال ضرر بیشتر برای ادعای طرف مقابل؛ و ۴. قابل اعتنا و مهیب بودن ضرر محتمل. در چنین شرایطی عقل حکم می‌کند باید جانبی را برگزید که ضرر ندارد یا ضرر کمتر دارد. اگرچه در این استدلال بر ضرر تأکید شده است، با توجه به آموزه‌های اسلامی نباید آن را به معنای نادیده انگاشتن بهره‌های بهشتی دانست، بلکه باید برای ضرر معنایی عام‌تر در نظر گرفت تا عدم سود را نیز در برگیرد.

معقولیت دلیلی عقلی است و کاربرد آن در زمان‌های مختلف دور از انتظار نیست. در برخی پژوهش‌ها نمونه‌هایی از به‌کارگیری آن در دوران باستان و عهد قدیم معرفی شده است (محمدرضایی و گلکار، ۱۳۸۹: ۱۱-۱۰). در عالم اسلامی شواهد و مواردی از کاربرد آن را می‌توان در برخی آیات و روایات مشاهده کرد. برخی مفسران آیه (فصلت: ۵۲) را ناظر به این دلیل دانسته و به آن عنوان طریق احتیاط داده است (الخزایی، ۱۳۶۶، ج ۱۷: ۹۰). برخی نیز در تفسیر این آیه با تکیه بر قاعده و جوب دفع ضرر محتمل منکران را به تأمل درباره قرآن فرا خوانده است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷: ۵۷۳). برخی نیز با استناد به دلیل یادشده برآن‌اند آیه (کهف: ۱۱۰) بر لزوم انجام اعمال صالح دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳: ۴۰۶). این قاعده در شعری منسوب به امام علی (ع) به‌کار رفته است: زعم المنجم و الطیب کلاهما، ان لا معاد و قلت ذاک الیکما؛ ان صح قولکما فلست بخاسر، او صح قولی فالوبال علیکما. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ۸۷). در مناظره امام صادق (ع) با ابن ابی العوجاء

نیز از آن استفاده شده است (کافی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۷۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۹۸؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۳۶). همچنین امام رضا (ع) در مناظره‌ای آن را برای اثبات درستی باور به خدا و معاد به کار گرفته است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۳۱). متکلمان مسلمان نیز به این دلیل توجه داشته و در مباحث مختلف آن را به کار برده‌اند. از جمله تحلیل حسن‌الم (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۹-۱۴۴-۱۴۲؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۲۱). در برخی آثار کلامی نیز این دلیل با عنوان «لزوم دفع خوف» برای اثبات ضرورت پرداختن به مباحث الهیات و فراگیری معارف الهی همچون معرفت خداوند، نبوت، امامت و معاد به کار رفته است (حلی، ۱۳۶۵: ۳؛ السیوری، ۱۴۲۳ق: ۵۷۰؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۲۴؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۱). در عین حال استدلال معقولیت بیشترین کاربرد را در قالب قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل یا مظنون» در فقه و اصول فقه داشته است. براساس این قاعده اگر احتمال ضرر اخروی وجود داشته باشد، هرچند میزان احتمال ناچیز باشد، باید آن را دفع کرد (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۷ق: ۴۳۹).

این استدلال پس از طرح آن از سوی بلز پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۲۳م) در الهیات مسیحی بسیار مورد توجه قرار گرفت. پاسکال آن را در نوشته‌هایی که پس از او با نام اندیشه‌ها منتشر شد، برای اثبات وجود خدا به کار برده است. دلیل او با عنوان برهان شرطیه یا شرط‌بندی پاسکال معروف شد. در برخی پژوهش‌ها به اثرپذیری او از غزلی اشاره شده است (خسروی و اکبری، ۱۳۹۰: ۶). تقریرهای مختلفی از استدلال پاسکال ارائه شده است که تقریر مبتنی بر سود مورد انتظار برتر از همه مشهورتر (خسروی و اکبری، ۱۳۸۴: ۱۴۷) و نزدیک‌تر به استدلال معقولیت است. استدلال ارائه‌شده در مقاله حاضر نیز بر مبنای همین تقریر شکل گرفته است.

### ۳. پیشینه

بیشتر آثار موجود درباره دلیل معقولیت به گزارش و بررسی شرطیه پاسکال اختصاص یافته است که می‌توان به این مقالات اشاره کرد: «تحلیل و نقد شرطیه پاسکال با توجه به نظریه

تصمیم‌سازی» (خسروی و اکبری، ۱۳۸۴)؛ «بررسی انتقادی تقریر ویلیام جیمز از شرطیه پاسکال» (اکبری و خسروی، ۱۳۷۸)؛ «بررسی انتقادی استدلال شرطبندی پاسکال در اثبات وجود خدا» (خسروی و اکبری، ۱۳۹۰)؛ «تبیین و تحلیل دلیل خداشناسی پاسکال» (عباس‌زاده و میمنه، ۱۳۸۹)؛ «شرطیه پاسکال: آیا نظریه معقولیت یک برهان است؟» (محمدرضایی و حسینی، ۱۳۸۹)؛ «شرطبندی پاسکال و اشکال خدایان متعدد» (زادیوسفی و سعیدی مهر، ۱۳۸۹)؛ «صرفه ایمان؛ مقایسه استدلال شرطیه پاسکال با تقریرهای اسلامی-شیعی» (شمس و مسعودی، ۱۳۹۶)؛ «بررسی تمایز ماهوی «برهان شرطبندی پاسکال» و «حدیث محاجه امام علیه‌السلام و ابن ابی العوجاء» و نتایج فلسفی و کلامی آن» (مروارید و مهدوی مهر، ۱۳۹۷)؛ در کتاب ضرورت عقلانی دین (عابدینی، ۱۳۸۸) نیز به‌اختصار به‌عنوان یکی از براهین ارائه‌شده از سوی حکما برای اثبات ضرورت دین به آن پرداخته شده است.

در بیشتر این پژوهش‌ها، استدلال معقولیت به‌عنوان دلیلی بر اثبات وجود خدا بررسی شده و برای اثبات ضرورت دینداری به‌کار نرفته است. همچنین بیشتر این پژوهش‌ها به شبهات فراروی این دلیل پرداخته یا فقط به برخی شبهات وارد بر آن به‌عنوان برهانی بر اثبات وجود خدا توجه داشته‌اند. در مقاله پیش‌رو، استدلال معقولیت برای اثبات ضرورت دینداری عملی به‌کار گرفته شده و تلاش شده است به مهم‌ترین شبهات عقلی، معرفتی وارد بر آن نیز پاسخ داده شود. پژوهش حاضر با روش تحلیل گزاره‌ای و انتقادی انجام گرفته است.

### ۳. ۱. تبیین استدلال

استدلال مورد بحث بر پایه دلیل معقولیت شکل گرفته است. برای دلیل معقولیت تقریرهای مختلفی ارائه شده که تقریر مبتنی بر «نظریه تصمیم» برای اثبات ضرورت دینداری کامل‌تر و مفیدتر است. براساس نظریه تصمیم، هنگامی که فرد در شرایط محدودیت آگاهی قرار می‌گیرد و پیامد قطعی تصمیم خود را نمی‌داند و راهی مطمئن برای تشخیص وظیفه خود ندارد، باید اقدامی را برگزیند که بیشترین سود را داشته باشد. بیشترین سود از راه ضرب

سود اقدام در پیامدهای آن منهای هزینه‌های مربوط به هر اقدام به دست می‌آید (خسروی و اکبری، ۱۳۸۴: ۱۳۸). در هر تصمیم سه بخش وجود دارد: وضعیت‌ها، اقدام‌ها و پیامدها. از ترکیب داده‌های مربوط به هر بخش می‌توان جدول تصمیم‌گیری را ترسیم کرد. تعداد خانه‌های هر جدول که در واقع همان پیامدها هستند، به تعداد وضعیت‌ها و اقدام‌ها وابسته است که از ضرب آنها در یکدیگر به دست می‌آید.

در این استدلال پنج وضعیت قابل تصور است: (الف) درستی قطعی (۱۰۰ درصد) دینداری و ادعای دینداران؛ (ب) احتمال ظنی (۷۰ درصد) درستی دینداری و ادعای دینداران؛ (ج) درستی قطعی (۱۰۰ درصد) غیردینداری و ادعای غیردینداران؛ (د) احتمال ظنی (۷۰ درصد) درستی غیردینداری و ادعای غیردینداران؛ و (ه) احتمال (۵۰ درصد) درستی هریک از دینداری و غیردینداری.

از جنبه عملی نیز فقط دو اقدام متصور است: ۱. انتخاب زندگی دیندارانه (زا) ۲. انتخاب زندگی غیر دیندارانه. (ز۲) مراد از زیست دیندارانه یا غیر دیندارانه ترجیح مجموع انتخاب‌های عملی به نفع دینداری یا غیردینداری است.

با توجه به ادعای غیردینداران و دینداران درباره پاداش‌های هر اقدام، پیامدهای این اقدام‌ها را باید به دو بخش دنیوی و اخروی تقسیم کرد. با لحاظ ویژگی‌های پیامدهای اخروی دینداری مانند بی‌نهایت بودن، می‌باید ارزش این پیامدها را بیشتر از پیامدهای دنیوی دانست که در رویکردی حداقلی آن را سه برابر دانسته‌ایم. محدودیت‌ها و محرومیت‌های احتمالی دنیوی دینداری (براساس ادعای غیردینداران) را نیز می‌توان به‌عنوان هزینه‌های دینداری در نظر گرفت که سبب کم شدن امتیاز دنیوی دینداری خواهد شد.

اکنون برای محاسبه دقیق‌تر سود هر اقدام، می‌توان مقادیر کمی برای آنها تعریف کرد. چنانکه گفته شد، معیار تعیین این مقادیر ادعای دینداران و غیردینداران است. برای راحتی محاسبه، عدد نمادین ۶۰ را برای میزان سود دنیوی و سه برابر آن یعنی ۱۸۰ را برای سود اخروی در نظر می‌گیریم. نکته‌ای که می‌توان آن را از مهم‌ترین وجوه تمایز این استدلال با شرطیه پاسکال به‌شمار آورد، در نظر گرفتن بهره‌مندی‌های (سود) اخروی برای برخی



غیردینداران است. با توجه به آموزه‌های اسلامی نباید به صورت مطلق همه غیرمسلمانان را حداقل از برخی مراتب رستگاری محروم دانست، بلکه می‌توان درجات و مراتبی از رستگاری را برای برخی غیرمسلمانان نیز در نظر گرفت. برای این میزان سود در رویکردی اکثری عدد ۶۰ را در نظر می‌گیریم.

مجموع سود اخروی: ۱۸۰		مجموع سود دنیوی: ۶۰	
۶۰	سود اخروی غیردینداری	۶۰	سود دنیوی غیردینداری
۱۸۰	سود اخروی دینداری	۴۰	سود دنیوی دینداری با کسر هزینه محدودیت‌ها

(مقادیر کمی سود مورد انتظار در هر اقدام)

وضعیت‌ها، اقدام‌ها و سود هریک در جدول زیر ترسیم شده است.

وضعیت	الف	ب	ج	د	ه
اقدام	۲۲۰-۱ ز	۲۲۰-۱ ز	۴۰-۱ ز	۴۰-۱ ز	۲۲۰-۱ ز
	۶۰-۲ ز	۶۰-۲ ز	۶۰-۲ ز	۶۰-۲ ز	۱۲۰-۲ ز

در این جدول هر اقدام دارای پنج وضعیت است که مجموع مقدار کمی سود هریک براساس فرمول یادشده از این قرار خواهد بود:

$$(220*100) + (220*70) + (40*100) + (40*70) + (220*50) = 55200 \text{ (مجموع سود)}$$

اقدام دینداری

$$(120*100) + (120*70) + (60*100) + (60*70) + (120*50) = 26400 \text{ (مجموع سود اقدام)}$$

غیردینداری

عقلانیت حکم می‌کند جانی را که سود بیشتر و خطر کمتری دارد، برگزینیم که با توجه به محاسبات یادشده، جانب دینداری است. نکته مهم دیگری که می‌توان آن را وجه دیگر تمایز این استدلال و شرطیه پاسکال دانست، عدم استفاده از مفهوم نامتناهی و در نظر گرفتن مقداری معین برای سود اخروی است. شایان یادآوری است که این مقدار سود در اقدام (۲) بدون کسر مقدار محرومیت از سود اخروی که به نوعی ضرر به‌شمار می‌رود، محاسبه شده است که با کسر آن به مراتب کمتر خواهد شد. بنابراین صورت‌بندی استدلال چنین خواهد بود:

۱. هنگام انتخاب، شخص خردمند همواره اقدامی را برمی‌گزیند که دلیل قطعی یا ظنی برای درستی‌اش وجود داشته باشد؛

۲. در صورتی که احتمال درستی یا نادرستی دو اقدام به یک اندازه یعنی ۵۰ درصد باشد، شخص خردمند اقدامی را باید برگزیند که مجموع سود کلی آن (با لحاظ ضرر) بیشتر از هر اقدام دیگری است؛

۳. در مقایسه میان اقدام دینداری و غیردینداری، سود دینداری بیشتر است؛

۴. نتیجه اینکه هنگام تردید بین انتخاب دینداری و غیردینداری در عمل باید دینداری را برگزید.

محور این استدلال مقدمه سوم است که از گذر مطالب پیشین اثبات شد. به عبارت دیگر از بررسی ادعای دو طرف می‌توان دریافت که جانب دینداری سود بیشتر و ضرر کمتری دارد. تأکید می‌شود که مراد از سود مجموع بهره‌مندی‌های مورد ادعای دنیوی و اخروی است که پس از کسر محرومیت‌های مورد ادعا معین می‌شود.

### ۲.۳. شبهات

استدلال یادشده با شبهاتی روبه‌روست که می‌توان آنها را به سه بخش اصلی عقلی، اخلاقی و نقلی تقسیم کرد. در این مقاله مهم‌ترین شبهات عقلی بررسی شده‌اند.

۱. ادیان متعدد و ادعاهای متفاوت؛ یکی از مهم‌ترین چالش‌های فراروی استدلال، وجود ادیان متعدد و ادعاهای متفاوت و گاه متعارض است. پرسش این است که در صورت پذیرش این دلیل و ترجیح جانب دینداری، کدام دین را باید برگزید؟ با توجه به رویکرد انحصارگرایانه ادیان در مورد حقانیت و رستگاری، آیا این استدلال مخاطب را در عرصه عمل دچار حیرت و سرگردانی بیشتر نخواهد کرد؟ اشکال یادشده در واقع تقریری تغییر یافته از اشکال خدایان متعدد است که بر شرطیه پاسکال وارد آمده است. برای این اشکال دو نسخه امکانی و واقعی معرفی کرده‌اند (زاد یوسفی و سعیدی مهر، ۱۳۹۴: ۷). وجه مشترک هر دو در آن است که وضعیت‌های احتمالی تنها دو حالت دینداری و غیردینداری نیست، بلکه می‌توان وضعیت‌های مختلف دیگری را نیز ترسیم کرد. برای مثال

می‌توان سبک زندگی را برگزید که هم دیندارانه است و هم غیردیندارانه. یا اینکه بگوییم سبک زندگی غیردینی سود بیشتری از دینی داشته باشد.

در پاسخ به این شبهه باید گفت که کارکرد اصلی استدلال یادشده فراهم آوردن حداقل دلیل برای ترجیح جانب دینداری در عمل است که با توجه به آنچه گفته شد، در انجام این مهم موفق بوده است. اما تشخیص اینکه از بین ادیان و ادعاهای مختلف کدام یک را باید برگزید، خارج از دلالت این دلیل است و برای آن باید در پی دلایل دیگر بود که بیشتر در مباحث کثرت‌گرایی دینی به آن پرداخته می‌شود. این مورد مانند فردی است که بین خریدن یا نخردن اتومبیل مردد است. البته ممکن است پس از اینکه جانب خریدن را ترجیح داد، دوباره بین انتخاب نوع اتومبیل نیز دچار تردید شود، اما پیداست که برای خروج از این دو تردید، به دو دلیل که می‌توانند ارتباطی نیز با یکدیگر نداشته باشند، نیاز است. از دلیل نخست فقط اثبات ترجیح خرید یا عدم خرید را باید انتظار داشت و اگر بر انتخاب نوع اتومبیل دلالتی نداشت، نمی‌توان آن را نادرست یا ناقص دانست. از این رو برای انتخاب نوع اتومبیل باید در پی دلیل دیگری بود. البته این امکان وجود دارد که برای هر دو یک دلیل ارائه شود، ولی باید توجه داشت که وجه دلالت آن برای هریک از این وضعیت‌ها متفاوت خواهد بود. با این توضیح، حتی می‌توان از استدلال پاسکال هم دفاع کرد و در پاسخ به این اشکال که دلیل او منحصر به دو وضعیت بی‌دینی و دین مسیحیت است (خسروی و اکبری، ۱۳۹۰)، گفت که پاسکال در واقع دو وضعیت وجود خدا و عدم وجود خدا را در نظر داشته، اما چون مسیحی بوده و ظاهراً رویکرد انحصارگرایانه‌ای هم داشته، مرادش از دین مسیحیت بوده است.

در مورد نسخه امکانی و واقعی اشکال هم باید گفت پیش‌فرض استدلال وضعیتی است که دلیلی پذیرفتنی برای ترجیح یکی از دو جانب دینداری و غیردینداری یافت نشده است. آشکار است که نادرستی بسیاری از مصادیق دین و دینداری را می‌توان با تأملات عقلانی و بررسی‌های تاریخی و متن‌پژوهانه اثبات کرد. بنابراین باید گفت استدلال به اصطلاح تخصصاً از حوزه شمول این اشکال خارج است. به عبارت دیگر، این استدلال تمام موارد

دارای پیش فرض‌های مشابه را پوشش می‌دهد و نمی‌توان آن را به مصداقی خاص از ادیان و مذاهب محدود ساخت. بنابراین، وضعیت‌های احتمالی همواره بین دو حالت دینداری و غیردینداری محصور می‌ماند و حالت سوم وجود ندارد تا اشکال یادشده وارد باشد. در واقع دینداری عملی به معنای انجام تکالیف عملی یک دین خاص است که همواره یک مصداق دارد، مانند اسلام، مسیحیت یا... اما غیردینداری عملی می‌تواند معانی و مصادیق مختلفی داشته باشد. معنای عام آن ترک عمل به آموزه‌های همه ادیان است. این معنا نیز یک مصداق دارد و آن حالتی است که فرد به هیچ‌یک از تکالیف عملی ادیان توجه ندارد و آنها را انجام نمی‌دهد. معنای خاص غیردینداری عدم انجام تکالیف عملی دینی خاص است که مصادیق متعددی را در برمی‌گیرد. یکی عدم انجام مطلق تکالیف عملی ادیان است و دیگری عمل به آموزه‌ها و تکالیف عملی دیگر ادیان است. استدلال تنها معنای عام غیردینداری را در برمی‌گیرد. البته با در نظر گرفتن شرایط استدلال، ممکن است بتوان از آن برای ترجیح یک دین بر دینی دیگر نیز بهره برد که در این حالت دیگر مجالی برای طرح اشکال باقی نخواهد ماند.

همچنین نمی‌توان با اثبات اینکه سود ندانم‌گرایی بیشتر از ترجیح جانب وجود خداست، استدلال را به مانند شرطیه پاسکال به چالش کشید (Saka, 2001: 329)، زیرا در استدلال، هدف، مشخص کردن تکلیف فرد در عمل است و گفته شد که در عرصه عمل ندانم‌گرایی امکان ندارد.

**۲. مغالطی بودن استدلال؛** ممکن است گفته شود که این استدلال دچار مغالطه مصادره به مطلوب است. در این مغالطه نتیجه در مقدمات استدلال به کار گرفته می‌شود و همین علت باطل بودن آن است (طوسی، ۱۳۶۷: ۵۱۳)، یعنی نتیجه، اثبات‌شده فرض می‌گردد (خندان، ۱۳۸۰: ۳۴۲). در استدلال از سویی می‌خواهیم جانب دینداری را ترجیح دهیم و از سوی دیگر، همین نتیجه در مقدمات به کار رفته است. به عبارت دیگر، ترجیح جانب دینداری منوط به اثبات درستی آن است، زیرا تا زمانی که درستی ادعاهای دینی (به‌ویژه آنچه مربوط به جهان آخرت است) اثبات نشود، نمی‌توان براساس آنها جانب دینداری را

مقدم دانست. در واقع این کار حکم براساس پیش‌داوری است. سخن در اثبات مدعای دینداران است که این استدلال برای اثبات آن همان ادعاها را در مقدمات خود آورده است. نهایت چیزی که می‌توان با این برهان به اثبات رساند، لزوم توقف و اختیار دیدگاه ندانم‌گرایی است (پاینده، ۲۰۰۱: ۲۹).

در پاسخ باید گفت هدف از این استدلال ترجیح جانب دینداری بر غیردینداری در عرصه عمل است. با توجه توضیحات یادشده، این ترجیح پیش از استدلال وجود نداشته و در مقدمات استدلال به کار نرفته و از این رو مصادره به مطلوب رخ نداده است. پیش‌فرض استدلال وضعیتی است که احتمال درستی هر یک از دینداری و غیردینداری برابر است و با فرض درستی هریک مقایسه صورت گرفته که نتیجه، بیشتر بودن سود جانب دینداری و لزوم ترجیح آن است. در شرایط یادشده ندانم‌گرایی و توقف امکان‌پذیر نیست و فرد در عمل یا دیندارانه عمل خواهد کرد یا غیردیندارانه. در چنین شرایطی انتخاب عقلانی ترجیح جانبی است که (با فرض درستی و نه اثبات درستی) سود بیشتری نصیب فرد می‌کند. استدلال فقط نشان می‌دهد که عمل دیندارانه سود بیشتری دارد و به اثبات درستی مدعای دینداران نمی‌پردازد. آنچه در مقدمات به کار رفته، مدعای دینداران و غیردینداران درباره سود و ضرر هریک از این دو اقدام است و آنچه در نتیجه آمده اثبات بیشتر بودن سود اقدام دینداری در وضعیت موردنظر است. چنانکه پیداست اثبات درستی جانب دینداری نه در مقدمات به کار رفته و نه در نتیجه آمده، بنابراین مصادره به مطلوب نیز رخ نداده است.

**۳. جدلی بودن استدلال؛ چالش دیگر فراروی استدلال، جدلی دانستن آن است.** این شبهه همواره به‌عنوان یکی از نقص‌های شرطیه پاسکال مطرح بوده است (محمدرضایی و گلکار، ۱۳۸۹: ۱۲). با توجه به شباهت استدلال با شرطیه، می‌توان شبهه را متوجه آن نیز دانست.

این شبهه زمانی وارد است که نخست جدلی بودن استدلال اثبات شود و پس از آن نیز ثابت شود که جدلی بودن، استدلال را بی‌اعتبار و بی‌فایده می‌سازد. جدل قیاسی است که از

مقدمات مشهور یا مسلم تشکیل شده و هدف آن اقناع مخاطب و الزام او به پذیرش یا رد دیدگاه و رأیی خاص است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۵۱؛ طوسی، ۱۳۶۷: ۴۴۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۳) مشهورات قضایایی هستند که تنها به سبب شهرتشان بین همه یا بیشتر مردم یا علما پذیرفته شده‌اند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۱۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۷۷) و مسلمات نیز قضایایی هستند که طرف مقابل آنها را پذیرفته و یا در علمی به صورت برهانی اثبات شده و در علم دیگر فرض شده‌اند (مولی عبدالله، ۱۴۱۲ق: ۱۱۳؛ رازی، ۱۳۸۴: ۴۶۳). با توجه به این تعریف‌ها باید گفت که این استدلال از نوع جدلی است، اما جدلی بودن، اعتبار استدلال را خدشه‌دار نمی‌کند، زیرا هدف استدلال تعیین وظیفه عملی فردی است که از حیث نظری به ندانم‌گرایی رسیده است، اما از حیث عملی دچار تردید است. اقناع چنین فردی برای ترجیح یک طرف و رهایی از تردید کفایت می‌کند. چنانکه گفته شد، کارکرد اصلی جدل اقناع مخاطب است، از این‌رو جدلی بودن استدلال سبب بی‌اعتباری یا کم شدن کارایی آن نخواهد شد. علاوه بر این با توجه به تعریف، قیاس جدلی از مقدمات مشهور یا مسلم تشکیل می‌شود. نکته مهم درباره مشهورات آن است که به مانند یقینیات باب برهان، مفید باور قطعی و تصدیق جازم هستند و از این‌رو می‌توانند مبنای عمل قرار گیرند. این یقین اگرچه به مانند یقین برهانی همیشگی و تغییرناپذیر نیست، اما تغییر آنها قطعی نیست. نکته مهم آن است که مشهورات می‌توانند صادق باشند (مظفر، بی تا، ج ۱: ۲۴۱). برخی منطق‌دانان نتیجه برآمده از مشهورات را همچون یقینیات باب برهان مفید تصدیق جازم دانسته‌اند (مظفر، بی تا، ج ۱: ۲۴۱). فارابی تصدیق جدلی را نزدیک به یقین (برهانی) می‌داند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۲۶۷). ابن سینا نیز جدل را به یقین نزدیک‌تر از ظن و گمان دانسته (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۰) و برخی نیز جزم برآمده از جدل را قوی‌تر از ظن و گمان معرفی کرده‌اند (مولا عبدالله، ۱۴۱۲ق: ۳۷۹). برخی نیز از جدل به‌عنوان شبه یقین تعبیر کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۵).

نکته دیگری که فایده‌مندی برهان جدلی را در محل بحث اثبات می‌کند، شرایط واقعی به‌کارگیری قیاس است. به گفته منطق‌دانان در مواضعی که اقامه برهان ممکن نیست یا فهم

آن دشوار است، اولین و نزدیک‌ترین جایگزین، استدلال جدلی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۵۴؛ رازی قطب‌الدین، بی‌تا: ۳۵). برخی نیز فایده ذاتی استدلال جدلی را اثبات مبدأ و معاد برای بیشتر مردمان دانسته‌اند، زیرا بیشتر افراد توانایی اقامه و فهم برهان برای اثبات مبدأ و معاد و دفع شبهات مربوط را ندارند، از این رو برای ایشان استدلال جدلی می‌تواند فایده زیادی داشته باشد (رازی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۲۱؛ سهلان الساوی، ۱۳۸۳: ۳۸۸). برخی نیز تمرین ذهن و تقویت آن را در تشکیل قیاس‌های متعدد برای یک مسئله دانسته‌اند و انجام بهترین انتخاب و نزدیک‌ترین آنها به حق را از جمله فایده‌های استدلال جدلی معرفی کرده‌اند (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۳۶). بنابراین می‌توان گفت با اینکه استدلال جدلی است، اما همچنان برای ترجیح جانب دینداری در عمل معتبر است و می‌تواند مورد استناد قرار گیرد.

۴. ناسازگاری با قاعده قبح عقاب بلا بیان؛ با توجه به ساختار استدلال، ممکن است شبهه ناسازگاری با قاعده «قبح عقاب بلا بیان» مطرح شود که برخی به آن اشاره کرده‌اند (طیب، ۱۳۶۳: ۲۰۷). براساس این قاعده، به حکم عقل، در هنگامی که تکلیف مشکوک است، مجازات کسی که مخالفت با تکلیف کرده قبیح و نادرست است (الصدر، بی‌تا، ج ۱: ۱۳۲؛ ولایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۵۰). با توجه به اینکه به باور بسیاری مراد از بیان، بیان واصل است نه صادر (محقق داماد، ۱۳۷۸: ۸۰)، می‌توان قاعده را در مسئله مورد بحث جاری دانست؛ یعنی اگر فرد پس از بررسی دلایل دینداری و غیردینداری به نتیجه‌ای نرسید و هر دو را در اعتبار یا عدم اعتبار به یک اندازه یافت، گویا خواست و مراد شارع به او نرسیده است. از این رو در صورت ترک جانب دینداری و ترجیح جانب غیردینداری، نباید مؤاخذه و عقاب شود. از آنجا که این قاعده پشتوانه اصل برائت هم به‌شمار می‌رود، جانب‌داری از اصل برائت را در این مسئله نیز می‌توان به همین معنا دانست.

این شبهه را در قالب چند نکته پاسخ می‌دهیم؛ نخست اینکه مسئله مورد بحث از مصادیق قاعده یادشده نیست. از این حیث، تفاوتی هم ندارد که بیان را به معنای واصل یا صادر بدانیم، زیرا ضرورت دینداری در قالب تکالیف مختلف در ادیان بیان شده و به

روش‌های مختلف نیز اطلاع‌رسانی شده است. فرض مسئله آن است که فرد از تکالیف و دلایل آنها آگاه بوده، اما به عللی از جمله وجود دلایل متعارض و موانع مختلف قانع نشده است. در این حالت بیان هم صادر شده و هم واصل شده، اما پذیرفته نشده است. البته اگر وصول را به معنای اتمام حجت بدانیم هم باید گفت که در این شرایط چنین نشده است. بنابراین با استناد به قاعده نمی‌توان عقاب را قبیح دانست؛ دوم اینکه در استدلال اگرچه ضررها هم در نظر گرفته می‌شود، تأکید اصلی بر سود بیشتر است. از این رو می‌توان گفت که اگر طبق قاعده حتی احتمال مجازات و عقاب نفی شود، نمی‌توان از سود بسیار انتخاب جانب دینداری چشم‌پوشی کرد، از این رو ترجیح جانب دینداری همچنان عقلانی و مقدم است؛ سوم آنکه براساس استدلال، عامل ترجیح جانب دینداری سود و زیان اخروی زندگی دیندارانه است. یکی از مباحث مطرح در موضوع معاد و زندگی اخروی، تجسم اعمال است. تجسم اعمال یعنی اعمال و رفتار انسان‌ها اعم از خوب و بد، در روز قیامت به صورتی خاص تجلی می‌یابند. کارهای نیک به صورت موجودات زیبا و کارهای ناشایست به صورت موجودات زشت ظهور پیدا می‌کنند که خود نوعی پاداش و عقاب به‌شمار می‌رود (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۲۸۵). درباره چگونگی تبدیل اعمال به پاداش و عقاب دو دیدگاه مطرح است: ۱. اعمال انسان در نفس او اثری پدید می‌آورد که با تکرار آنها به ملکه تبدیل می‌شود و گاه نیز از حالت ملکه بودن خارج شده و به صورت جوهر ثانویه بدل می‌شود. این صورت‌ها به انواع عذاب یا پاداش تبدیل می‌شود و نفس از ادراک آنها معذب یا منعم می‌گردد. ۲. هر عمل دنیوی دو صورت ظاهری و باطنی دارد؛ صورت ظاهری همان است که دیده می‌شود و صورت باطنی چهره واقعی و ملکوتی عمل است که از ما پنهان است. مانند خوردن اموال یتیم که صورت باطنی آن خوردن آتش است (قراملکی، ۱۳۷۵). این آموزه اگرچه مخالفانی داشته (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۷۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۲۸)، از سوی بیشتر صاحب‌نظران پذیرفته شده و دلایل و شواهد متعددی برای آن ارائه شده است (خواجویی، ۱۳۸۳). آیات متعددی از قرآن کریم بر این آموزه دلالت دارند (از جمله بقره: ۱۷؛ آل عمران: ۲۸؛ نساء/۱۰؛ غافر: ۱۷؛ یس: ۵۴؛ تحریم: ۷؛ تکویر:



۱۳؛ زلزله: ۷). از روایات نیز می‌توان آنها که عمل انسان را همنشین او پس از مرگ معرفی می‌کنند، ناظر به این آموزه دانست (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۲۴۰، ح ۱۴). در برخی از این روایات واژه میت به کار رفته است که عمومیت دارد و هر مرده‌ای را اعم از مسلمان و کافر در برمی‌گیرد.

شیخ بهایی در تفسیر آیه (آل عمران: ۳۰) در تقدیر گرفتن جزا را نادرست دانسته و بر آن است که خود عمل را متناسب با جهان دیگر حاضر می‌بیند (شیخ بهایی، ۱۴۱۵، ق: ۴۹۵). ملاصدرا نیز درباره تجسم اعمال و تشخیص نیت‌ها و اخلاق به آیه ۳۰ آل عمران استناد کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۳۳). او می‌گوید که هر صفت راسخ و هر ملکه نفسانی در هر موطن و نشئه‌ای صورت و اثر خاص دارد، از این رو باید به آنچه در زبان دین وعده داده شده ایمان آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲۹). از دیدگاه ملاصدرا تمام آنچه در قیامت به نفس ملحق می‌شود، ناشی از خود اوست. نفس هر کس متناسب با ویژگی‌هایی که دارد، اقدام به خلق امور لذت‌بخش یا دردآور می‌کند که از نمونه‌های دنیوی خود شدیدترند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۴۴). او با صراحت می‌گوید تمام آنچه در آخرت به نفس ملحق می‌شود، صورت‌های اعمال و افعال دنیوی اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۶۰).

آنچه در معنای تجسم اعمال کارگشاست، اثبات رابطه تکوینی و علی و معلولی بین عمل و نتیجه آن است. علامه طباطبایی آیاتی را که ظهور در اعتباری بودن ثواب و عقاب دارند، ناظر بر فهم اکثریت دانسته است و درباره ضرورت تکوینی دانستن این رابطه می‌گوید: تکوینی بودن، مقتضای برهان‌های مربوط به ثواب و عقاب است، زیرا این دو از لوازم و نتایج اعمال است، چراکه رابطه‌های اعتباری در نهایت باید به رابطه‌های حقیقی وجودی بازگردند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۸۴). بنابراین اگر فرد جانب دینداری را برنگزیند و کارهای غیردینی یا ضددینی انجام دهد، باید پیامد کارهایش را که در حالتی خوش‌بینانه محرومیت از ثواب‌های بسیار است، پذیرا باشد.

ممکن است گفته شود که رفتارها و اعمال ظاهری از نظر وجودی تفاوتی ندارند و

آنچه سبب تبدیل عملی به گناه می‌شود، نیت و انگیزه انجام‌دهنده آن است. در شرایط مورد بحث فرد به دلیل ناتوانی از تشخیص، در کارهای خود انگیزه مخالفت نداشته است، از این رو نباید او را گناهکار و مستحق عقاب و محروم از ثواب بدانیم.

این ایراد در مورد عقاب پذیرفته است، اما درباره ثواب خیر، چراکه برای بهره‌مندی کامل از پاداش‌ها و رهایی از مجازات‌های اخروی، هرچند وجود توأم حسن فعلی و فاعلی ضرورت دارد، اما نبود هریک فرد را فقط از مزایای همان محروم خواهد ساخت. از این رو انجام افعال دینی نیک در وضعیت مورد بحث فرد را شایسته برخورداری از ثواب خواهد کرد. در تأیید این نکته می‌توان به روایاتی استناد کرد که برای کارهای خیر غیرمسلمانان پاداش اخروی در نظر گرفته‌اند، مانند روایتی که پیامبر اکرم (ص) فرمود: سبک‌ترین عذاب را در جهنم عبدالله بن جدعان دارد، چراکه مردمان را اطعام می‌کرد (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۸۹). عبدالله بن جدعان مسلمان نبود، از این رو در کارهایش قصد قربت نداشته، اما به دلیل انجام کار خیر، شایسته کاهش عذاب شده است. همچنین در روایتی دیگر پیامبر اکرم (ص) به فرزند حاتم طایی فرمودند: به دلیل سخاوت و بخشندگی پدرت عذاب شدید از او برداشته شده است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۵۳).

تجسم اعمال و تکوینی بودن رابطه افعال و نتایج آنها می‌تواند شبهه ناعادلانه بودن محرومیت از سود بیشتر را نیز برطرف کند. همان‌گونه که در جهان طبیعت نتایج تکوینی افعال مشروط به علم فاعل نیست و گرفتار آمدن در سختی‌ها و محرومیت از سودها را نمی‌توان با عدالت الهی ناسازگار دانست، در جهان آخرت نیز نباید محرومیت‌ها یا حتی سختی‌های برآمده از ترجیح جانب غیردینداری را با عدالت الهی ناسازگار دانست. همچنین نمی‌توان گفت چون بیشتر گناهان مانند ترک فعل و عدمی هستند، تجسم اعمال درباره آنها معنا ندارد، زیرا دلیل ترجیح دینداری، تنها احتمال گرفتاری در عذاب اخروی نبوده، بلکه در استدلال، بیشتر بر محرومیت از پاداش‌ها تأکید شده است که می‌تواند نتیجه ترک اعمال باشد.

۵. پیش فرض‌ها و مقدمات نادرست و نامدلگ؛ چالش دیگر فراروی استدلال، به‌کارگیری

مقدمات و پیش‌فرض‌های نادرست و بی‌دلیل است. برای مثال در استدلال گفته شده که سود اخروی دینداری بیشتر از غیردینداری است. اما آیا واقعاً آنچه دینداران از آن محروم می‌شوند در مقایسه با آنچه در جهان دیگر احتمالاً به آنها داده خواهد شد ارزش کمتری دارد؟ آیا در صورت اثبات نادرستی دینداری می‌توان گفت دینداران ضرری نکرده‌اند؟ (شکراللهی، ۱۳۹۰: ۱۱۴).

در پاسخ باید گفت که استدلال براساس ادعای دینداران و غیردینداران و با فرض درستی آنها شکل گرفته و اثبات درستی یا نادرستی این ادعاها از گستره شمول آن خارج است. چنانکه گفته شد، نکته مهم در استدلال آن است که هم ضرر دینداری محاسبه شده و هم برای غیردینداران سهمی از سود اخروی در نظر گرفته شده است. موضع بحث در استدلال وضعیتی است که فرد از حیث نظری به ندانم‌گرایی رسیده و راهی برای اثبات درستی و نادرستی دینداری و غیردینداری ندارد و چون در عمل ناچار از انتخاب است، نیازمند دلیلی برای آن است. تنها راه، توجه به ادعای طرفین و سنجش ارزش آنها با یکدیگر است. این کار با لحاظ همه جوانب و به صورت شفاف و قابل بررسی در استدلال صورت گرفته است. براساس استدلال می‌توان محدودیت‌ها و سختی‌های دینداری را ضرر به‌شمار آورد، اما میزان ضرر آن (۲۰) در مقابل میزان ضرر غیردینداری (۱۲۰) تفاوت چشمگیری دارد. در استدلال فقط به عنوان دینداری و غیردینداری اکتفا نشده، بلکه تمام احتمالات لحاظ شده‌اند و برای هر یک میزانی مشخص از سود و زیان معین شده است. استدلال همچنین بر مفهوم نامتناهی نیز تکیه ندارد، از این رو اشکالات وارد بر شرطیه پاسکال (اکبری و خسروانی، ۱۳۸۴: ۱۴۹) بر آن وارد نیست.

۶. اثبات حسن دینداری نه ضرورت آن؛ ممکن است گفته شود که استدلال تنها

حسن دینداری را ثابت می‌کند و به ضرورت آن دلالت ندارد (شکراللهی، ۱۳۹۰: ۱۲۲).

چنانکه که گفته شد، دینداری را می‌توان به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرد. در شرایط یادشده، با توجه به امکان پذیرش ندانم‌گرایی در عرصه دینداری نظری، می‌توان پذیرفت که استدلال در این بخش بیشتر از حسن دینداری را اثبات نمی‌کند. اما در عرصه

دینداری عملی چون فرد ناچار از انتخاب یکی از دو طرف است و گزینه سومى مانند ندانم‌گرایی وجود ندارد، استدلال ضرورت دینداری را اثبات خواهد کرد. البته ضرورت در اینجا به معنای لزوم اخلاقی پذیرش مدلول استدلال عقلی است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

۱. با توجه به گسترش دیدگاه‌های دین‌ستیز با رویکردها و دلایل عقلانی، از این دلیل می‌توان در خنثی یا کم‌اثر کردن آنها بهره برد و از زیست دیندارانه به‌عنوان اقدامی عقلانی دفاع کرد.

۲. در عرصه دینداری وضعیت مطلوب آن است که اعمال دینی بر بنیاد باورهای مدلل و اثبات‌شده استوار شوند، اما فراهم آمدن این شرایط برای همگان ممکن نیست و بسیاری همواره در حالت تردید قرار دارند. چنین افرادی در پی آن‌اند تا با استناد به دلیلی قانع‌کننده تکلیف عملی خود را دریابند. دلیل یادشده در نگاهی حداقلی می‌تواند این تکلیف را مشخص کند و فرد را از سردرگمی برهاند.

۳. برای اقناع افراد می‌توان از دلایل جدلی بهره برد و حتی می‌توان ادعا کرد که در عرصه دینداری (به سود دینداری یا به ضرر آن) دلایل جدلی کارآمدی بیشتری دارند. از این رو و با توجه به اینکه قیاس جدلی در نتیجه‌بخشی نزدیک‌ترین به برهان است، این دلیل نیز کارآمد خواهد بود.

## کتابنامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الامالی*، تهران: کتابچی.
۲. ----- (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا (ع)*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران: جهان.
۳. ----- (۱۳۹۸). *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء: المنطق*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۵. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۶. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *المحاسن*، تصحیح جلال‌الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۷. بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی*، ترجمه
۸. رضا مهیار، تهران: اسلامی.
۹. پاینده، اردشیر (۲۰۰۱). *نقد برهان‌های وجود خدا*، سایت باد.  
[www.secularismforiran.com](http://www.secularismforiran.com)
۱۰. پترسون، مایکل، هاسکر، ویلیام، رایشنباخ، بروس، بازینجر، دیوید (۱۳۸۳). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۱۱. جمعی از نویسندگان (۱۴۲۷ق). *قواعد اصول الفقه علی مذهب اهل بیت*، قم: مجمع العالمی لاهل‌البيت.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم: الشریف الرضی.
۱۳. ----- (۱۳۶۵). *الباب الحادی عشر*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۴. خرازی، محسن (۱۴۱۷ق). *بدایه المعارف الالهیه فی شرح عقاید الاسلامیه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۵. خسروی فارسانی، عباس؛ اکبری، رضا (۱۳۸۴). «تحلیل و نقد شرطیه پاسکال با توجه

- به نظریه تصمیم‌سازی»، نامه حکمت، ش ۶، ص ۱۶۳-۱۲۹.
۱۶. ----- (۱۳۹۰). «بررسی انتقادی استدلال شرط‌بندی پاسکال در اثبات وجود خدا»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش ۴۷، ص ۳۶-۵.
۱۷. خندان، علی اصغر (۱۳۸۴). *مغالطات*، قم: بوستان کتاب.
۱۸. خواجه‌نوی، محمد اسماعیل (۱۳۸۳). *رساله تجسم الاعمال*، اصفهان: مؤسسه الزهرا.
۱۹. رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳). *شرح عیون الحکمه*، تهران: مؤسسه الصادق.
۲۰. زاد یوسفی، امیرحسین؛ سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۴). «شرط‌بندی پاسکال و اشکال خدایان متعدد»، *جستارهای فلسفه دین*، سال چهارم، ش ۲، ص ۴۳-۶۶.
۲۱. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). *الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۲۲. ----- (۱۴۲۵ق). *الفکر الخالد فی بیان العقائد*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. سهلان الساوی، عمر (۱۳۸۳). *البصائر النصیریة فی علم المنطق*، تحقیق حسن غفارپور، تهران: شمس تبریزی.
۲۵. السیوری، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۲ق). *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. شکراللهی، نادر (۱۳۹۰). «مقایسه شرطیه پاسکال و اصل برائت»، *پژوهش‌نامه فلسفه دین*، سال نهم، ش ۱، ص ۱۱۱-۱۳۰.
۲۷. الصدر، محمدباقر (بی‌تا). *دروس فی علم الاصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: کتاب‌فروشی مصطفوی.
۲۹. ----- (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید

- جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۳۰. ----- (۱۳۶۲). *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*، تصحیح مشکات الدینی، تهران: آگاه.
۳۱. ----- (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران: مرکز تحقیقات فرهنگی.
۳۲. ----- (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تهران: حکمت.
۳۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌ی اعلامی للمطبوعات.
۳۴. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد: مرتضی.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل‌الله یزدی، ایران: ناصر خسرو.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق). *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت: دارالاضواء.
۳۷. طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۷). *اساس الاقتباس*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۸. طیب، عبدالحسین (۱۳۶۲). *کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام*، بی‌جا: کتابخانه‌ی اسلام.
۳۹. العاملی، محمد بن حسین (۱۴۱۵ق). *الاربعون حدیثاً*، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی.
۴۰. فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق). *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه‌ی آیت‌الله المرعشی.
۴۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، قم: هجرت.
۴۳. قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۵). «کاوشی در تجسم اعمال»، *کیهان اندیشه*، ش ۶۸، ص ۱۱۵-۱۳۴.
۴۴. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۴). *تحریر القواعد المنطقیه شرح الرسائل*

- الشمسیه، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۴۵. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (بی تا). شرح المطالع فی المنطق، قم: کتبی نجفی.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۸. محقق داماد، مصطفی (۱۳۷۸). «قاعده قبح عقاب بلا بیان و مقایسه آن با اصل قانونی بودن مجازات»، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۱، ص ۹۱-۷۶.
۴۹. محمدرضایی، محمد، حسینی گلکار، مصطفی (۱۳۸۹). «شرطیه پاسکال: آیا نظریه معقولیت یک برهان است؟»، حکمت و فلسفه، ش ۲، ص ۳۲-۷.
۵۰. مطهری، مرتضی (بی تا). مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۵۱. مظفر، محمدرضا (بی تا). المنطق، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الاختصاص، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۵۳. مولی عبدالله (۱۴۱۲ق). الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۴. ولایی، عیسی (۱۳۸۷). فرهنگ تشریحی اصطلاحات الاصول، تهران: نشر نی.
55. saka, paul (2001). "Pascal's Wager and the many Gods objection", *Religious Studies*, pp.321-341.