

بررسی انتقادی

تقریر ویلیام جیمز از شرطیه پاسکال

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۲/۵ تأیید: ۱۳۸۷/۳/۱۳

رضا اکبری* - عباس خسروی فارسانی**

چکیده

یکی از استدلال‌های ارائه شده درباره اثبات وجود خدا و معقولیت باورهای دینی، به «شرطیه پاسکال» یا «شرط بندی پاسکال» مشهور است. ویلیام جیمز استدلال شرطیه پاسکال را بازنگری و تقریری جدید از آن ارائه کرده است. از نظر او، همیشه اینگونه نیست که ما باورهایمان را صرفاً براساس دلایل عقلی محض شکل داده و می‌پذیریم، بلکه در بسیاری موارد، اراده، احساسات و عواطف جهت باور ما را تعیین می‌کند. از نظر او، باور دینی نیز در حیطه چنین باورهایی می‌گنجد. جیمز در نقد موضع شکاکیت و تعلیق حکم به باورهای دینی، معتقد است پرسش‌ها و مسائل مربوط به پذیرش یا وازنش باورهای دینی، گرچه شاید به لحاظ عقلی، پرسش‌هایی گشوده و بدون پاسخ‌نهایی و فیصله‌بخش باشند که نتوان در مورد آنها موضع عقلانی قطعی در پیش گرفت، اما به لحاظ عملی و با توجه به نیازهای عاطفی و خواهش‌های سرشت اراده‌گر و احساسی ما، در زمره انتخاب‌های اصیل و حقیقی می‌گنجد که زنده، اجتناب‌ناپذیر و سرنوشت‌سازند و نمی‌توان در مورد آنها بی‌تفاوت بود، بلکه باید با توجه به نیازهای سرشت احساسی و اراده‌گر خویش، به بررسی آنها بپردازیم و اگر متناسب با امیال و خواسته‌های ما هستند، آنها را بپذیریم و در غیر این صورت، آنها را رد و طرد کنیم. دیدگاه جیمز در معرض انتقادهایی قرار گرفته است. تلقی ابزارانگاران از صدق، پذیرش اراده‌گروی شناختاری، تعارض در عینیت‌گروی اخلاقی، عطف توجه به سود این جهانی، ابهام در مفاهیمی همچون عاطفه و احساسات از جمله مهم‌ترین اشکالات طرح شده بر تقریر جیمز از شرطیه پاسکال محسوب می‌شوند.

واژگان کلیدی: شرطیه پاسکال، ویلیام جیمز، وجود خدا، قرینه‌گروی، ایمان‌گروی، اراده‌گروی، عمل‌گروی، اخلاق باور.

*. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق (ع).

** . دانشجوی دوره دکتری رشته فلسفه غرب دانشگاه اصفهان.

۱. شرطیه پاسکال

شرطیه پاسکال (شرطبندی پاسکال) (Pascal's wager) که به‌طور خاص در کتاب اندیشه‌های بلز پاسکال (Blaise Pascal) (۱۶۶۲-۱۶۲۳ م.) متأله، فیلسوف، فیزیکدان و ریاضیدان شهیر فرانسوی ارائه شده است، در واقع استدلالی است عمل‌گرایانه (pragmatic) و احتیاط‌اندیشانه (prudential) و از موضع ایمان‌گروانه (fideistic) برای اثبات معقولیت باورهای دینی و از جمله باور به وجود خدا و به‌طور خاص، اثبات مسیحیت. صورت‌بندی خلاصه شرطیه پاسکال (شرطبندی پاسکال) را می‌توان به‌صورت زیر نشان داد:

- ۱- خدا، یا وجود دارد یا وجود ندارد؛
- ۲- عقل، در پاسخ‌دهی به سؤال از وجود یا عدم وجود خدا ناتوان است؛
- ۳- اگر خدا وجود داشته باشد، در آن‌صورت، معتقدان به او با بی‌نهایت زندگی بی‌نهایت سعادت‌مندانه (= بهشت ابدی) پاداش داده می‌شوند.
- ۴- اگر خدا وجود نداشته باشد، زندگی هرکس با مرگی طبیعی پایان می‌پذیرد.
- ۵- بنابراین، انسان محتاط، دوراندیش، فرجام‌اندیش و مصلحت‌نگر، خداباوری را انتخاب خواهد کرد.
- ۶- ما ناگزیر از شرطبندی بر یکی از دو طرف وجود یا عدم وجود خدا هستیم؛ زیرا اجتناب از شرطبندی، عملاً شرطبندی به زیان وجود خداست.
- ۷- ما هرطور که شرطبندی کنیم، شانس و احتمال برنده‌شدن یا باختن، برابر (پنجاه - پنجاه) است؛ بنابراین، انسان محتاط، دوراندیش، عاقبت‌اندیش و مصلحت‌نگر، بر گزینه‌ای شرطبندی می‌کند که بیشترین جایزه و پاداش را در برداشته باشد.
- ۸- از آنجا که آنچه به خطر می‌افتد (= زندگی این جهانی)، محدود و متناهی است، و پاداش و جایزه احتمالی (= بهشت و سعادت ابدی)، نامحدود و نامتناهی است، ریسک و خطر از دست‌دادن زندگی این جهانی، نمی‌تواند مانع شرطبندی به سود وجود خدا شود (Brwon, 1984 pp. 465-466).

شرطیه پاسکال، که به‌طور خاص در کتاب اندیشه‌های وی ارائه شده است، استدلالی است از موضع ایمان‌گروانه برای اثبات معقولیت باورهای دینی (rationality of religious

beliefs) و بیان ارزش باور دینی عقلانی،* نه اثبات عقلانی یا تجربی وجود خدا. استدلال‌های عقلانی یا تجربی اثبات وجود خدا، در قلمرو استدلال‌هایی قرار می‌گیرد که با توسل به شواهد تجربی یا مفهومی، درصدد اثبات وجود خدا هستند که از آن جمله می‌توان به استدلال‌های جهان‌شناختی، وجودشناختی، غایت‌شناختی، تجربه دینی و... اشاره کرد. شرطیه پاسکال در مباحث فلسفه دین بسیار مورد توجه بوده است و برخی آن را در شهرت و مناقشه‌انگیزی رقیب اصلی استدلال وجودشناختی آنسلم (Anselm of Canterbury) (1033-1109) دانسته‌اند (Hájek, 2004).

برپایه این استدلال در جایی که استدلال‌های عقلانی و تجربی یا پیشینی و پسینی در باب اثبات وجود خدا ما را به نتیجه‌ای قطعی و فیصله‌بخش رهنمون نمی‌سازند، می‌توان با تمسک به روش احتیاط‌اندیشانه، عمل‌گروانه و مصلحت‌جویانه، به‌گونه‌ای عمل کرد که بیشترین سود و منافع شخصی حاصل آید و از خطر احتمالی، اجتناب گردد. به عبارت دیگر، شرطیه پاسکال بیان می‌دارد که باور به وجود خدا و آموزه‌های دینی، به لحاظ عملی، معقول است و در نگاهی عمل‌گروانه، نسبت به مدعای رقیب، سود بیشتری را نصیب ما می‌کند و تلاش جهت پرورش باور دینی، پاسخی است به اصل احتیاط عقلی. در نتیجه، دل‌مشغولی و ذهن‌مشغولی پاسکال در این استدلال، بیشتر معطوف به عقلانیت باور دینی و سود حاصل از آن است تا صدق باور دینی. شرطیه پاسکال، تلاشی است برای بحث در باب اینکه باور دینی تنها رویکرد درست و عاقلانه در مواجهه با پرسش از وجود خدا می‌باشد و از آنجا که عقل (reason) از دادن پاسخی قطعی به این پرسش ناتوان است، باید با سلوک مؤمنانه و احتیاط‌اندیشی به سود مورد انتظار (سود محتمل) (expected utility) دست یافت یا از خطر احتمالی در کمین، رست. همچنین این استدلال با توسل به رویکرد ایمان‌گروی، بیان می‌دارد: حال که عقل در پاسخ به سؤال از وجود خدا، ناتوان است، می‌توان از راه دلایل دل و از طریق ایمان، ضعف عقل را جبران نمود؛ چنانکه پاسکال در این زمینه، در جمله معروفی می‌گوید: «دل برای خود دلایلی دارد که عقل آن دلایل را نمی‌شناسد» (Pascal, 2003: No.277, p.78).

* در زمینه بحث «ارزش باور دینی عقلانی» ر.ک: Richard Swinburne (2005) pp.83-136.

در شرطیه پاسکال، ما در وضعیتی قرار می‌گیریم که باید از دو گزاره و گزینه‌ای که میان آنها انفصال حقیقی برقرار است، یک گزینه را اختیار کنیم و در مورد آن تصمیم بگیریم و این، تصمیمی خطیر و سرنوشت‌ساز است که می‌تواند تمام زندگی این جهانی ما و بر فرض وجود، زندگی پس از مرگ ما را تحت سلطه و سیطره خود درآورد دو گزینه پیش روی ما برای تصمیم عبارتند از:

۱- خدا وجود دارد و انسان در صورت اعتقاد به وجود او می‌تواند به سود و سعادت ابدی و نامتناهی دست یابد و در صورت عدم اعتقاد، از سعادت ابدی محروم و به شقاوتی ابدی و لایتناهی گرفتار شود.

۲- خدایی وجود ندارد و در صورت اعتقاد به وجود خداوند، انسان سودی محدود و این جهانی را از دست می‌دهد و در صورت عدم اعتقاد، چیزی را از دست نداده است. به عبارت دیگر، اگر فرد بر عدم وجود خدا شرط‌بندی کند و برنده شود، سود اندکی را به دست می‌آورد، اما اگر بر عدم وجود خدا شرط ببندد و شرط را ببازد، یعنی خدا وجود داشته باشد، در این صورت عواقب این باخت، می‌تواند دهشتناک و نامتناهی باشد (درخصوص تقریرهای متعدد رک: خسروی فارسانی و اکبری، ۱۳۸۴: ۱۲۹ - ۱۶۳).

ویلیام جیمز (William James) (1842-1910) روان‌شناس و فیلسوف عمل‌گرای آمریکایی، با توجه به علایق روان‌شناختی، دین‌شناختی و فلسفی خود، به بررسی ارزش باور دینی روی آورد و در این میان، شرطیه پاسکال را موضوعی جالب توجه یافت. او مدعای پاسکال را مدعایی درست، اما دلیل او را غیر قابل دفاع دانست و کوشید دلیلی در دفاع از شرطیه پاسکال ارائه دهد. در شرطیه پاسکال، علاوه بر منافع ایمان در زندگی پس از مرگ، بر منافع این جهانی خداباوری نیز تأکید شده و به روی‌آوری به دین توصیه می‌گردد تا از این طریق، به امید و آرامش و زندگی شرافتمندانه این جهانی نیز دست یابیم. اما دفاع ویلیام جیمز از شرطیه پاسکال با رویکردی عمل‌گروانه، نسبی‌گروانه و کاملاً این جهانی صورت می‌پذیرد؛ به گونه‌ای که اجمالاً می‌توان گفت: ویلیام جیمز در دفاع خود از این استدلال و تقریر دوباره آن، ارتباط باور دینی با ماورای طبیعت را قطع می‌کند، یا شاید در برابر آن تغافل و تجاهل می‌ورزد و حقیقت را در چارچوب سود تعریف می‌کند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۲. حقیقت از دیدگاه ویلیام جیمز

دغدغه اصلی ویلیام جیمز در فلسفه، روان‌شناسی و دین‌شناسی، حل مشکلات و مسائل عملی، عینی و ملموس انسان‌ها بوده است و به همین جهت، از نظریه‌پردازان اصلی نظریه عمل‌گروی شناخته می‌شود. دغدغه اصلی ویلیام جیمز، برخلاف پاسکال، حفظ دیانت و دفاع از ایمان به خدا و زندگی پس از مرگ، با انگیزه‌هایی الهی نیست، بلکه او حل مشکلات روانی انسان‌ها و امیدبخشی به آنها در زندگی این‌جهانی را گرانیگاه تلاش‌های خود در فلسفه، روان‌شناسی و دین‌شناسی قرار داد. از نظر او هر آنچه در این مسیر بتواند به کار گرفته شود و برای انسان مفید واقع شود، حقیقت دارد و به مصلحت است. با توجه به همین کارکرد مثبت دین در زندگی انسان محدود افکنده شده در دره مهیب و لایتناهی جهان، جیمز به دین، تجربه دینی بشر و شرطیه پاسکال توجه نشان داد.

قبل از ورود به بحث اصلی در باب روایت جیمز از شرطیه پاسکال، لازم است اندکی با دیدگاه‌های او در باره حقیقت (صدق) آشنا شویم تا در پرتو آن، بتوانیم به تبیین و بررسی دیدگاه‌های او در باب معرفت‌شناسی باور دینی و شرطیه پاسکال پردازیم.

ویلیام جیمز از حقیقت، معنایی کاملاً عمل‌گروانه، مصلحت‌اندیشانه، نسبی، فردی و انسانی را قصد می‌کند و در رساله «خواستنِ باور» (The Will to Believe) باورهای ما را ناظر به خواسته‌های ما می‌داند و معتقد است این اراده و خواست ماست که تعیین‌کننده باورهای ماست و اینگونه بر نسبی و شخصی بودن حقیقت تأکید می‌ورزد: «در واقع، هیچ عقیده‌ای نیست که کسی آن را حقیقتی مسلم، قطعی و یقینی ندانسته باشد و در همان حال، همسایه‌اش آن را مطلقاً نادرست و کاذب اعلام نکرده باشد» (James, 1956).

در اندیشه‌های پاسکال، در موارد بسیار بر اراده انسان و نقش آن در شکل‌گیری باور تأکید می‌شود. به عنوان مثال، پاسکال بیان می‌دارد: «اراده یکی از سازه‌ها و سنجه‌های اصلی باور است» (Pascal, 2003: No.99, p.30). جیمز با در پیش‌روداشتن چنین مباحثی، بیان داشت که همیشه اینگونه نیست که ما باورهایمان را صرفاً براساس دلایل عقلی محض شکل دهیم و بپذیریم، بلکه در بسیاری موارد، این خواست (will)، احساسات (passions) و عواطف (affections) ماست که جهت باور ما را تعیین می‌کند و ما در چنین شرایطی، به

اموری باور پیدا می‌کنیم، که در راستای میل، اراده و انتظار ما قرار داشته باشند و باور دینی نیز در این حیطه می‌گنجد.

جیمز مهم‌ترین مطالب خود را در مورد شرطیه پاسکال در رساله‌ای با عنوان «خواستنِ باور» (۱۸۹۷م.) مطرح ساخته است. به همین لحاظ، دیدگاه جیمز را اراده‌گرایی (volitionalism) در باب ایمان دانسته‌اند. وی در مقام یک روان‌شناس، نقش و تأثیر دخالت اراده و «سرشت عاطفی، احساسی و اراده‌گر» (our passional and volitional nature) ما را در فرایند اندیشه برای تعیین حقیقت - به همان معنایی که خود او اراده می‌کرد - می‌پذیرد، و معتقد است در مواردی، انسان نمی‌تواند برای کشف حقیقت، صرفاً از عقل بهره‌برد و در صورت ناکام‌ماندن عقل، راه تعلیق حکم را در پیش گیرد؛ چراکه در این صورت، فرصت بهره‌مندی و سودجویی از انسان ستانده می‌شود و لذا در چنین مواردی، صلاح‌اندیشی عملی اقتضا می‌کند انسان راهی را در پیش گیرد که نتیجه آن، سود و صرفه او باشد.

اما برای پاسخ به این پرسش که در چه مواردی انسان می‌تواند و مجاز است ملاحظات مصلحت‌اندیشانه و اراده‌گروانه را وارد سازد و در چه شرایطی اراده انسان به باور خاصی تمایل می‌یابد، باید به توضیح بیشتر دیدگاه جیمز در این باب پردازیم.

جیمز در رساله خود، ضمن عطف توجه خاص به شرطیه پاسکال، در پاسخ به نقدهای که توسط کلیفورد (W. K. Clifford) (1845-1879) ریاضیدان و فیلسوف انگلیسی و از معتقدان به «عقل‌گرایی حداکثری» (strong rationalism) و دیگر نظریه‌پردازان قرینه‌گرایی بر شرطیه پاسکال و به‌طور کلی، بنا گذاشتن باور بر مبنای شواهد ناکافی ارائه می‌کند، به دفاع از مدعای شرطیه پاسکال براساس دلیلی جداگانه می‌پردازد.

۳. کلیفورد؛ قرینه‌گرایی و اخلاق باور

کلیفورد و دیگر قرینه‌گروان و قائلان به عقل‌گرایی حداکثری معتقدند برای آنکه یک نظام باور دینی، واقعاً و عقلاً پذیرفته شود، باید بتوان صدق آن را اثبات کرد. انسان در مواجهه با هر مدعا، در یکی از سه وضعیت زیر قرار دارد:

۱- وجود شواهد کافی به سود آن مدعا؛

۲- وجود شواهد کافی به زیان آن مدعا؛

۳- نبود شواهد کافی، نه به سود مدعا و نه به زیان مدعا (برابری ادله).
 کلیفورد معتقد بود همانگونه که در زندگی، ملزم به رعایت اصول اخلاقی هستیم، در باورها و عقاید خود نیز باید اصولی اخلاقی را در نظر داشته باشیم. از نظر او ما در برابر هریک از شرایط سه‌گانه فوق، یک «مسئولیت عقلانی» (rational duty) داریم و باید با انجام این مسئولیت عقلانی، التزام خویش به «اخلاق باور» (Ethics of belief) را نمایان سازیم. مسئولیت عقلانی ما در شرایط سه‌گانه فوق، به ترتیب به صورت زیر خواهد بود:

۱. پذیرش مدعا؛

۲. عدم پذیرش (وازنش) مدعا؛

۳. تعلیق حکم (suspension of judgement (withdrawal) و خودداری از موضع‌گیری.

به عبارت دیگر، در هر مورد ما باید به ارزیابی شواهد له و علیه مدعا پردازیم. در صورتی که شواهد مؤید، بسنده بودند، وظیفه ما پذیرش آن است، در صورت کفایت شواهد علیه آن، وظیفه ما رد مدعاست و در جایی که شواهد، برابری می‌کنند و نمی‌توانند نتیجه‌ای قطعی و فیصله‌بخش را در ذهن ما به بار آورند، ما باید از ارائه هرگونه حکم و داوری، خودداری کنیم و موضع تعلیق را در پیش بگیریم.

در نگاه کلیفورد باور به وجود خدا و اعتقادات دینی در زمره حالت سوم قرار داشتند؛ چراکه دلایل عقلانی نمی‌توانند ما را به پذیرش یا وازنش یکی از دو طرف - باور یا عدم باور- متقاعد سازند و لذا مسئولیت عقلانی ما و اقتضای اخلاق باور، اتخاذ موضع بی‌طرفی و لا‌آوری‌گری (نمی‌دانم‌کشی) می‌باشد. در این مورد، کلیفورد می‌گوید:

اگر من در نبود دلیل کافی، به خود اجازه باور به هر چیزی را بدهم، شاید این در مورد صرف باور، خسران عظیمی نباشد؛ شاید در نهایت، این باور، صادق باشد، یا شاید هرگز پیش نیاید که در مقام عمل، این باور، ظهور و بروز یابد. اما من، برای [مصلحت نوع] بشر، نمی‌توانم از بروز این خطای بزرگ جلوگیری نکنم؛ نمی‌توانم خود را ساده لوح و زودباور انگارم. خطر این کار برای جامعه بشری صرفاً این نیست که این کار باعث باور به امور نادرست می‌شود، گرچه خود این خطر به اندازه کافی بزرگ است؛ بلکه [خطر و خطای اصلی این است که باور در نبود دلایل کافی] باعث زودباوری و از دست دادن عادت و منش سنجش امور و غور و بررسی در آنها می‌شود و در نتیجه

می‌تواند باعث برگشت به بی‌تمدنی و وحشی‌گری شود (Clifford, 1879: p. 387).

به همین جهت، کلینفورد قاعده ندانم‌کیش را به مثابه قانونی اخلاقی مطرح می‌سازد: «همیشه، همه‌جا و برای همه‌کس، اعتقاد به هر چیزی بر مبنای شاهد ناکافی، خطا و نادرست است» (Ibid, p.387).

به این ترتیب، این قانون را به مثابه قانونی کلی که هیچ استثنایی برنمی‌دارد و در همه شرایط مکانی و زمانی و نسبت به همه افراد صادق است، مطرح می‌سازد؛* وی در ادامه بیان می‌دارد:

اگر شخصی باوری را که در دوران کودکی آموخته یا پس از کودکی به او تلقین شده، نگه دارد و هرگونه شک و تردیدی را در مورد آن باور از ذهن خویش به دور دارد و آگاهانه و به‌طور عمدی از مطالعه کتاب‌ها و همنشینی با کسانی که آن باور را مورد پرسش‌هایی و بحث و فحص قرار می‌دهند، اجتناب ورزد و پرسش‌هایی را که به آسانی قابل طرح نیستند مگر با برآشوباندن آن باور، کافرکیشانه و به‌دور از تقوا تلقی کند، زندگی چنین شخصی، گناهی بزرگ بر ضد نوع بشر است (Ibid, p. 387).

بر این اساس، از نظر کلینفورد، به لحاظ اخلاقی، حفظ چنین باوری، چندان با دزدی تفاوتی نمی‌کند و اگر باوری بدون ابتدا بر قراین و دلایل کافی پذیرفته شود، لذت و خوشی حاصل از چنین باوری، لذتی مسروقه است و نه تنها در این صورت خودمان را فریب داده‌ایم - چراکه به داشتن قدرت حاصل از باوری تظاهر می‌کنیم که در واقع آن را نداریم - بلکه چنین کاری، غیراخلاقی و معصیت‌آمیز نیز هست؛ چراکه این باور را علی‌رغم وظیفه انسانی‌مان، یعنی باور بر مبنای شواهد کافی، به سرقت برده‌ایم (Ibid, p. 386).

کلینفورد برای تحکیم موضع خود در اذهان مخاطبان، به ذکر مثال‌هایی نیز می‌پردازد؛ در یکی از این مثال‌ها وی می‌گوید:

فردی می‌خواست کشتی مسافربری خود را به سفری دریایی بفرستد. او می‌دانست کشتی‌اش

* جهت آشنایی با مباحث تکمیلی در مورد اخلاق باور، اراده‌گروی، قرینه‌گروی و ایمان‌گروی در مقابل عقل‌گروی به زبان فارسی، می‌توان به منابع زیر مراجعه کرد: اکبری، ۱۳۸۴؛ وین رایت، ۱۳۸۵.

قدیمی است و اساساً از اول خوب ساخته نشده است؛ کشتی او دریاها و اقلیم‌های زیادی را درنوردیده بود و همیشه نیاز به تعمیر داشت؛ [بنابراین] این تردید در ذهن او پدید آمده بود که شاید کشتی برای این سفر دریایی مناسب نباشد. این تردید او را نگران و غمگین ساخت...؛ اما قبل از اینکه کشتی راه سفر در پیش گیرد، او بر این افکار و وسوسه‌های مالیخولیایی و حزن‌آور غالب شد. پیش خود گفت کشتی چه بسیار سفرهای دریایی ایمن داشته و توفان‌های بسیاری را تاب آورده است و بنابراین، این گمان که شاید کشتی سالم برنگردد، یاوه و مهمل است. او به مشیت و عنایت الهی تکیه کرد که به‌سختی می‌توانست این‌همه خانواده‌های نگران را که سرزمین پدری خویش را به امید شرایط بهتر در جایی دیگر رها می‌کردند، حمایت نکند. او تمامی پندارها و نفوس بد را در مورد ساختمان کشتی و سازندگان آن از ذهن زدود.

بدین‌سان، او اعتقادی خالصانه و مهناً پیدا کرد که کشتی او سفری ایمن خواهد داشت؛ عزیمت کشتی را با دلی آرام و مطمئن و با بهترین آرزوها برای مهاجران در دیار جدید و غریبشان نظاره نمود و هنگامی که کشتی در ژرفای اقیانوس غرق شد، او وجه بیمه‌اش را دریافت کرد و هیچ نگفت.

ما درباره‌ی او چه خواهیم گفت؟ مسلماً می‌گوییم او حقیقتاً مسئول مرگ آن انسان‌ها بوده است. درست است که وی صادقانه و صمیمانه به استواری و استحکام کشتی‌اش ایمان و باور داشت؛ اما خلوص و صمیمیت باورش، ابداً کمکی به او نمی‌کند؛ چرا که او حق نداشت بر مبنای چنان شواهد و قرائنی، چنین باوری داشته باشد. باور او نه بر مبنای غور و مداقه‌ی ساعیانه، بلکه با خفه‌کردن تردیدهایش حاصل آمده بود (Ibid, p. 384).

بنابراین، کلیفورد می‌پذیرد که ممکن است انسان در بسیاری از موارد، کارهایی را با خلوص قلب، اطمینان خاطر، امیدواری ضمیر، ایمان صمیمانه، حُسن نیت و انگیزه‌ی خیرخواهانه انجام دهد، اما این کفایت نخواهد کرد، بلکه همه‌ی ما انسان‌ها در مورد تمامی افکار و اعمال خویش به‌لحاظ اخلاقی مسئولیم که آنها را نه براساس ایمان کورکورانه و عامیانه، بلکه بر مبنای شواهد عقلی کافی استوار سازیم و در حضور شواهد کافی تأییدکننده، موضع پذیرش اتخاذ کنیم و با وجود قرائن کافی نقض‌کننده، موضع واژنش را برگزینیم و در نبود شواهد کافی سود یا زیان یک باور هیچ حکم و داوری نداشته باشیم و بر تعلیق حکم پای فشریم. یک انتقاد ممکن آن است که بسیاری از مردم، به‌ویژه کسانی که باید برای گذران زندگی به‌سختی کار می‌کنند و فرصت اندکی برای تحصیل دارند، وقت نمی‌کنند و چه بسا نمی‌توانند از عهده‌ی تفکرات

دشواری که کلیفورده از مقدمه‌های اجتناب‌ناپذیر ایمان می‌داند، برآیند. کلیفورده به این انتقاد توجه داشته و در پایان رساله خود، آن را مردود می‌شمارد:

شاید شخصی بگوید: "من مشغله فراوان دارم و فرصتی برای چنین مطالعه و تحقیق طولانی که مرا تا حدودی شایسته داوری درخصوص چنین پرسش‌هایی کند، یا حتی بتوانم اساس و سرشت برهان‌های مرتبط را بفهمم، ندارم"؛ در این صورت، چنین شخصی فرصتی برای معتقدشدن و باور پیدا کردن، ندارد (Ibid, p. 387).

توضیح اینکه منتقد فرضی بیان می‌دارد که من با وجود فرصتی برای مطالعه فلسفی و مذاقه عقلی در مورد چنین سؤالات مهیبه ندارم، اما به دلیل نوعی نیاز درونی و روانی به باور و اعتقاد دینی و نیز سودمندی چنین باوری در زندگی نمی‌توانم از آن چشم‌پوشی کنم. اما کلیفورده در پاسخ به این نقد، بر موضع تعلیقی خود، پای می‌فشرد. ویلیام جیمز دقیقاً در همین نقطه، به نقد موضع کلیفورده می‌پردازد و بیان می‌دارد که اگر ما به چیزی نیاز داریم و خواهان باور یا عقیده‌ای هستیم، نمی‌توانیم به راحتی آن را در بوته تعلیق بگذاریم، بلکه هرچه برای ما کارکرد دارد، حقیقت است و چون ما خواهان باور دینی هستیم، پس برای ما حقیقت است.

۴. تقریر جدید ویلیام جیمز از شرطیه پاسکال

دغدغه اولیه ویلیام جیمز در رساله «خواستن باور» معطوف به موضع کلیفورده است که جیمز آن را موضعی نابخردانه و غیرعقلانی (irrational) می‌داند. به باور جیمز قانون کلیفورده - «همیشه، هر جا و برای هر کس، اعتقاد به هر چیزی بر مبنای دلایل ناکافی، خطا و نادرست است» - صرفاً یکی از استراتژی‌ها و تمهیدهای پیش روی ماست. در واقع، قانون کلیفورده بر این فرض مبتنی است که انسان باید به هر قیمت و هزینه‌ای که شده، از خطا خودداری کند، که در این صورت، این خطر نیز وجود دارد که برخی حقایق از دسترس بیرون بماند.

اما استراتژی دیگری نیز می‌تواند اتخاذ شود، به این صورت که انسان باید به هر وسیله ممکن و در دسترس، حتی با پذیرش ریسک خطا، در جستجوی حقیقت باشد.

جیمز در رساله «خواستنِ باور» به دفاع از استراتژی دوم می‌پردازد. می‌توان استدلال جیمز در دفاع از استراتژی دوم و رد استراتژی اول را به شکل زیر صورت‌بندی نمود:

۱. دو استراتژی عقلانی بدیل، در دسترس است:

/استراتژی الف) ریسک (خطر) از دست‌دادن حقیقت و نیز از دست‌دادن خیری اساسی و حیاتی، برای به‌دست‌آوردن یقین به اجتناب از خطا؛
/استراتژی ب) ریسک (خطر) خطا برای شانس به‌دست‌آوردن حقیقت و نیز خیری اساسی و حیاتی.

۲. قانون کلیفورد، نمایانگر استراتژی الف است؛ اما،

۳. استراتژی ب بر استراتژی الف ترجیح دارد؛ زیرا ممکن است اتخاذ استراتژی الف باعث طرد برخی اقسام ممکن و محتمل حقیقت، شود؛ و،

۴. هر استراتژی عقلانی که باعث طرد دستیابی به برخی اقسام ممکن و محتمل حقیقت شود، یک استراتژی ناکافی است؛ بنابراین:

نتیجه: قانون کلیفورد، غیرقابل قبول است (See: Jordan, 2005: pp.180-181).

جیمز استدلال خود را اینگونه بیان می‌دارد:

۱۰۵

پیش

در
این
موضوع
مهم
است
که
ما
در
این
موضوع
مهم
است
که
ما

شکاکیت، خودداری از انتخاب نیست؛ شکاکیت نیز نوع خاصی از ریسک و خطر است: بهتر است در مورد از دست‌رفتن حقیقت ریسک کنیم، نه شانس خطا. این، دقیقاً موضوع و توکننده ایمان شماسست. شکاک نیز، همچون مؤمنان، هست و نیست خود را به خطر می‌افکند. او در عرصه‌ای مخالف با فرضیه دینی بازی می‌کند؛ دقیقاً همانطور که مؤمن در عرصه مخالف شکاک بازی می‌کند. توصیه ما به شکاکیت به‌عنوان یک وظیفه تا زمانی که «شواهد کافی» برای دین پیدا شود [= موضع کلیفورد] برابر است با اینکه در مواجهه با فرضیه دینی به ما گفته شود تسلیم ترسمان‌شدن که آن را خطا می‌داند، بهتر و عاقلانه‌تر است از تسلیم امیدمان‌شدن که چه بسا حق باشد. بنابراین، این [عرصه، عرصه رویارویی] عقل در برابر تمامی احساسات و عواطف نیست، بلکه صرفاً عقلی است همراه با یکی از عواطف و احساساتش که قانون خود [= قانون کلیفورد] را پیشنهاد می‌دهد و واقعاً چه‌چیزی برتری عقلی این احساس را ضمانت می‌کند؟ فریب در برابر فریب. چه‌دلیلی هست که فریفتگی بر اثر امید [= موضع جیمز] بسیار بدتر است از فریفتگی بر اثر ترس [= موضع کلیفورد]؟ من خود دلیلی نمی‌بینم و به‌سادگی به دستور دانشمندی [= کلیفورد] گردن نمی‌نهم که انتخاب او را تقلید کنم؛ آن‌هم در موردی که خطرکردن من به‌اندازه کافی مهم و خطیر هست که به من حق انتخاب شکل خطر را بدهد (James, 1956: pp. 26-27).

در این استدلال، جیمز معتقد است ما هم تمایل و امید به دانستن حقیقت داریم و هم از سقوط در مهلکه خطر و خطا می‌هراسیم و لذا باید به‌گونه‌ای عمل کنیم که هر دو، یعنی حقیقت‌دوستی و خطاترسی، اقناع شوند. همچنین جیمز معتقد است حتی عقل‌گرایان پرشدت و حدّتی چون کلیفورد نیز اینگونه نیست که صرفاً براساس عقلشان داوری کنند، بلکه آنان نیز عواطف و احساسات خود را در کار می‌آورند؛ اما آنها عقلشان را همراه با عاطفه‌ای دیگر در کار می‌آورند و مؤمنان، در عرصه‌ای دیگر، عقل و عاطفه‌ای دیگر را وارد میدان می‌سازند و دلیل و تضمینی بر برتری مجموعه عقل و عواطف امثال کلیفورد نسبت به عقل و عاطفه مؤمنان وجود ندارد.

جیمز، بخش عمده‌ای از رساله خود را به پاسخ به این پرسش اختصاص می‌دهد که در نبود قراین و دلایل کافی، ما تحت چه شرایطی، مجاز به اتخاذ چه باورهایی هستیم. جهت سهولت، می‌توان مطالب جیمز را به‌صورت زیر تقریر کرد (با این توضیح که مثال‌ها و توضیحات، برگرفته از رساله «خواستن باور» جیمز می‌باشد):

۱. **فرضیه (hypothesis):** هر چیزی که می‌تواند موضوع باور قرار گیرد؛ فرضیه به دو دسته تقسیم می‌شود: فرضیه گیرا (جذاب) (سرزنده) (عاطفه‌انگیز) (live hypothesis) و فرضیه بی‌روح (مرده) (ناعاطفه‌انگیز) (dead hypothesis).

در این مورد جیمز می‌گوید فرضیه گیرا، فرضیه‌ای است که برای فردی که با آن مواجه می‌شود، به‌مثابه یک امکان واقعی بتواند جذّابیت و گیرایی داشته باشد؛ مثلاً اگر من از مسیحیان بخواهم به مهدی موعود ایمان آورند، این مفهوم (مهدی موعود) در سرشت مسیحیان هیچ شوقی برنمی‌انگیزد و برای آنان فرضیه‌ای بی‌روح محسوب می‌گردد؛ اما برای یک مسلمان حتی اگر جزو شیعیان و پیروان مهدی نباشد، در شمار اموری است که ذهن آن را محتمل می‌شمارد؛ یعنی برای یک مسلمان فرضیه‌ای جذاب، گیرا و عاطفه‌انگیز است. این مثال نشان می‌دهد گیرا یا بی‌روح بودن یک فرضیه، جزو خواص ذاتی و درونی آن نیست؛ بلکه متناسب با فردی که بدان می‌اندیشد، معنا می‌یابد. گیرا یا بی‌روح بودن یک فرضیه، با سنجه و ملاک تمایل، خواهش و رغبت او برای به‌کار بستن فرضیه‌ها تعیین می‌شود.

۲. **انتخاب (گزینش) (option):** به تصمیم اتخاذشده در میان دو فرضیه گفته می‌شود؛ ویلیام جیمز برای انتخاب، سه تقسیم ارائه داده است:

۲. ۱. انتخاب زنده (living option) و انتخاب مرده (dead option)؛ به نظر جیمز، انتخاب زنده زمانی پیش می‌آید که هر دو فرضیه پیش روی انتخاب‌کننده، زنده باشند. اگر من به یک مسیحی بگویم: «شما می‌توانید حکیمی اشراقی باشید یا یک مسلمان»، احتمالاً برای مسیحی در حکم انتخابی مرده خواهد بود؛ زیرا هیچ‌یک از دو فرضیه برای شما فرضیه‌هایی زنده نیستند. اما اگر به مسیحی بگویم: «یک ندانم‌کیش باشید یا یک مسیحی»، آن وقت مسئله فرق می‌کند: در محیط و شرایطی که یک مسیحی در آن آموزش دیده است، هر یک از این فرضیه‌ها واجد مقداری، هرچند اندک، جذابیت برای باور و اعتقاد است.

۲. ۲. انتخاب اجباری (اجتناب‌ناپذیر) (forced (unavoidable) option) و انتخاب اجتناب‌پذیر (avoidable option)؛ اگر به شما بگویم: «یا با چتر بیرون بروید یا بدون چتر»، در این صورت، من حق انتخاب حقیقی و اصیلی به شما پیشنهاد نداده‌ام؛ زیرا اجباری در کار نبوده است. می‌توانید خیلی راحت از این انتخاب خودداری کنید و اصلاً بیرون نروید. همین‌طور اگر من بگویم: «یا به من عشق بورزید یا از من بیزار باشید»، «یا بگویید دیدگاه من درست است یا بگویید نادرست است»، انتخاب میان آنها برای شما اجتناب‌پذیر است، می‌توانید اساساً در مورد من بی تفاوت بمانید، نه دوستم بدارید و نه از من بیزاری بجوید و نیز می‌توانید هیچ قضاوتی درباره نظریه من ابراز نکنید؛ اما اگر بگویم: «یا این حقیقت را بپذیرید یا بدون آن سر کنید»، انتخابی اجباری و اجتناب‌ناپذیر در مقابل شما نهاده‌ام؛ چون راه برون‌شدی از این دو فرضیه در کار نیست. هر دوراهه یا قیاس دوحده (dilemma) که بر انفصال منطقی کامل مبتنی باشد، به گونه‌ای که هیچ گریز و گزیری از انتخاب نباشد، انتخابی اجباری به شمار می‌آید.

۲. ۳. انتخاب خطیر (سرنوشت‌ساز) (فوری) (مضیق) (momentous option) و انتخاب حقیر (trivial option)؛ به عنوان مثال، اگر من دکتر نانسن* بودم و به شما پیشنهاد می‌کردم که «به هیأت اعزامی من به قطب شمال بیوندید»، انتخاب شما انتخابی خطیر، فوری و سرنوشت‌ساز بود؛ چرا که بعید بود دیگر فرصت و موقعیتی

* Fridtjof Nansen : (۱۸۶۱-۱۹۳۰)، جغرافیدان نروژی و سرپرست اولین گروه اعزامی به قطب شمال.

نظیر آن برایتان پیش آید. انتخاب شما در آن لحظه سرنوشت‌ساز، یا شما را از دستیابی به نوعی جاودانگی به دنبال فتح قطب شمال محروم می‌ساخت و یا دست‌کم شانس دستیابی به چنین افتخار را در اختیار شما می‌نهاد. آن‌کس که از غنیمت‌شمردن فرصتی استثنایی اجتناب ورزد، بی‌تردید ارمغانی را که ممکن بود به کف آرد، از دست می‌دهد و دقیقاً حال فردی را خواهد داشت که سخت کوشیده، اما به مقصود نرسیده است؛ اما برعکس، انتخابی را حقیر و کم‌اهمیت می‌دانیم که فرصت پیش‌آمده، استثنایی و انحصاری نباشد و چندان مخاطره پراهمیتی در میان نباشد، و یا اگر بعداً ثابت شد که این تصمیم، نابجا بوده است، بتواند به راحتی از آن برگردد.

۳. انتخاب اصیل (حقیقی) (genuine option): به انتخابی گفته می‌شود که (الف) زنده باشد؛ (ب) اجباری (اجتناب‌ناپذیر) باشد؛ (ج) خطیر (سرنوشت‌ساز) (فوری) باشد. ۴. عقلاً فیصله‌ناپذیر (گشوده) (intellectually open): وضعیتی که شواهد و قرائن و براهین و استدلال‌ها قادر به اتخاذ موضعی نهایی و قطعی نسبت به موضوع نمی‌باشند.

جیمز، پس از تفصیل دیدگاه خود، بیان می‌کند دیدگاهی را که من مدافع آن هستم می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

هرگاه انتخابی حقیقی و اصیل در کار باشد که برحسب ماهیتش نمی‌توان در مورد آن بر مبنای دلایل عقلی و نظری [محض] تصمیم گرفت، سرشت احساسی ما نه تنها مجاز، بلکه مجبور است در میان گزاره‌های گوناگون تصمیم بگیرد و انتخاب کند؛ زیرا در چنین شرایطی، گفتن این سخن که "تصمیم نگیرید، اما پرسش را گشوده نگه دارید" باز خود تصمیمی احساسی و عاطفی است [زیرا تصمیم به عدم تصمیم‌گیری، خود نوعی تصمیم‌گیری است، نه تعلیق] - دقیقاً همچون آری یا نه گفتن در مقام یک تصمیم‌گیری - و به همان میزان هم در آن ریسک و خطر از دست رفتن حقیقت وجود دارد (James, 1956: p. 24).

حال، با این تفاسیل، جیمز معتقد است پرسش‌ها و مسائل مربوط به پذیرش یا وازنش دین و باورهای دینی نیز، گرچه شاید به لحاظ عقلی، سؤال‌هایی گشوده و بی‌پاسخ نهایی و فیصله‌بخش باشند که نتوان در مورد آنها موضع عقلانی قطعی اتخاذ نمود؛ اما به لحاظ عملی و با توجه به نیازهای عاطفی و خواهش‌های سرشت اراده‌گر و احساسی ما، در زمره

انتخاب‌های اصیل و حقیقی می‌گنجند که انتخاب‌هایی زنده، اجتناب‌ناپذیر و سرنوشت‌سازند و فرضیه‌های آنها، با توجه به شرایط خاصّ ما، عاطفه‌ای را برمی‌انگیزانند و برایمان جذابیت و گیرایی خاصی دارند و لذا نمی‌توان در مورد آنها بی‌تفاوت بود؛ بلکه باید با توجه به نیازهای سرشتِ احساسی و اراده‌گر خویش، به پذیرش یا وازنش آنها بپردازیم؛ یعنی اگر متناسب با امیال و خواسته‌های ما هستند، آنها را می‌پذیریم و در غیر این صورت، آنها را رد و طرد کنیم.

استدلال جیمز را می‌توان به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱- انتخاب اصیل، انتخابی زنده، اجتناب ناپذیر و سرنوشت ساز است که عقل محض آن را گشوده است و صرفاً براساس عقل نمی توان در مورد آن تصمیم گرفت؛

۲- در مواجهه با یک انتخاب اصیل، فرد، در مقام تصمیم گیری، مجاز و محق است که براساس سرشت احساسی، عاطفی و اراده گر خود، دست به انتخاب بزند؛

۳- انتخاب های دینی، انتخاب هایی اصیل اند.

نتیجه: انتخاب‌های دینی، گزینش‌هایی زنده، اجتناب‌ناپذیر و سرنوشت‌ساز (= اصیل) هستند که می‌توان برپایه سرشت احساسی، عاطفی و اراده‌گر در مورد آنها تصمیم‌گیری نمود.

لذا از دیدگاه جیمز، در جایی که عقل محض، نمی‌تواند پاسخی قطعی در رد یا اثبات ارائه دهد، ما نمی‌توانیم تعلیق حکم کنیم؛ چون روح انسان، صرفاً عقل نیست، بلکه روح انسان دارای دو ساحت دیگر، یعنی ساحت عواطف و اراده و تصمیم نیز هست - (نظریه افلاطون مبنی بر سه‌ساحتی بودن روح انسان) - و ما مجازیم این دو ساحت را نیز در برخی تصمیم‌گیری‌های خود دخالت دهیم. همچنین، چنانکه از مثال‌ها به‌خوبی آشکار است، جیمز به فرضیه‌ها و باورهای دینی، معنایی کاملاً شخصی، نسبی و ذهنی می‌بخشد و حقیقت آنها را نیز در میزان کاربرد و بهره‌وری آنها می‌داند و به هیچ‌وجه درباره حقیقت مطلق یا نفس‌الامری و عینی این باورها، موضعی اتخاذ نمی‌کند و از دین، صرفاً به‌عنوان ابزاری جهت مقاصد روان‌شناختی بهره می‌برد و عقل را نیز منقاد و تابع خواهش‌ها، آرزوها، عواطف، تمایلات و احساسات ما قرار می‌دهد : (cf. .

Ward, 1893)

جیمز در کتاب خود با عنوان تنوع تجربه دینی، ضمن تصریح به موضع کثرت‌گروانه خود درباره دین، تأکید می‌ورزد که باور دینی، منافع و فواید روان‌شناختی خاصی را فراهم می‌آورد:

[باور دینی] شور و شوقی بدیع است که همچون تحفه‌ای به زندگی اضافه می‌شود و چون شیفتگی‌ای شاعرانه و تغزلی، یا شور و هیجانی قهرمانی، جلوه‌گر می‌شود...؛ اطمینان خاطر، اعتماد به نفس و آرامش ضمیر و نیز در ارتباط با دیگران، عواطفی بس صمیمانه و عاشقانه (James, 1936: pp. 475- 476).

در مجموع، می‌توان گفت استدلال جیمز، بر مبانی و پیش‌فرض‌های اساسی زیر مبتنی است:

۱. عقل صرف نمی‌تواند گزاره‌های دینی را اثبات یا رد کند و در مقابل آنها گشوده است؛
 ۲. روح انسان سه ساحت دارد: ساحت عقل، ساحت لذت و درد و ساحت اراده و تصمیم؛
 ۳. انتخاب‌های دینی، انتخاب‌هایی اصیل (زنده، اجتناب‌ناپذیر و سرنوشت‌ساز) هستند؛
 ۴. انسان در بسیاری موارد، باورها و شناخت‌های خود را هماهنگ با خواش‌ها، عواطف و احساسات خود شکل می‌دهد (=اراده‌گروی شناختاری) (doxastic voluntarism)؛
 ۵. حقیقت، امری نسبی، شخصی و ابزارگونه است که هماهنگ با منافع ما تعریف و تحدید می‌شود.
- در ادامه، برخی از مهم‌ترین انتقادات را با نظر به این مبانی، مطرح می‌کنیم.

۵. بررسی انتقادی تقریر ویلیام جیمز از شرطیه پاسکال

روحیه انسان‌دوستانه، آزاداندیشانه، آزادمنشانه و مداراجویانه و مداواجویانه جیمز، قابل تحسین است؛ اما بر دیدگاه‌های او درباره حقیقت به‌طور کلی و تقریر او از شرطیه پاسکال به‌طور خاص، نقدهایی جدی وارد است که در ادامه اجمالاً به برخی از آنها اشاره خواهیم داشت. (لازم است توضیح داده شود که برخی از این نقدها با اندکی

تفاوت، بر شرطیه پاسکال به نحو کلی نیز قابل ایراد است).

۱. ۵. انتقاد اول، به مفهوم پراگماتیستی و ابزارانگاران جیمز در مورد «حقیقت» ناظر است. حقیقت از دیدگاه جیمز، امری نسبی، شخصی، ناظر به تجربه، تغییرپذیر و سیال، ابزاروار و رضایت‌بخش است. به نظر ویلیام جیمز، یک تصور تا وقتی که باور به آن برای زندگی ما مفید و رضایت‌بخش باشد، حقیقی و صادق است؛ چنانکه جیمز در این مورد می‌گوید:

[حقیقت]... چیزی جز این نیست که «تصورات» (که خود صرفاً بخشی از تجربه ما هستند) تنها تا آنجا حقیقی‌اند که ما را در برقراری رابطه‌ای رضایت‌بخش با دیگر بخش‌های تجربه‌مان، یاری رسانند...؛ هر دیدگاهی که به قول معروف بر آن سوار شویم، هر دیدگاهی که با موفقیت ما را از قسمتی از تجربه‌مان به بخش دیگر ببرد، امور را به نحوی رضایت‌بخش به هم مربوط سازد، تضمین‌شده باشد، امور را ساده و در نیروی کار صرفه‌جویی کند، به همان اندازه، حقیقی است، تا همانجا حقیقی است و به نحوی «ابزاروار» حقیقی است» (James, 1910: p. 58).

۱۱۱

نقد

نقدی بر ویلیام جیمز از شرطیه پاسکال

جورج ادوارد مور (George Edward Moore) (1873-1958) فیلسوف انگلیسی معاصر جیمز، به‌طور خاص به نقد دیدگاه جیمز در مورد حقیقت پرداخته است. به نظر مور، از دیدگاه جیمز این ما هستیم که باورها را صادق یا کاذب می‌سازیم و خود باورها فی‌نفسه صادق یا کاذب نیستند، لذا دیدگاه جیمز در مورد حقیقت، کاملاً بی‌ثبات، متزلزل و تغییرپذیر (mutable) است و هرچا احتمال سود و فایده برود، حقیقت هم به همان سو می‌رود. لذا اگر «سودمند، صادق است»، یک سخن و باور دینی نیز اگر کارگر افتد (یعنی باعث تغییری در زندگی شود) حقیقی شمرده خواهد شد (see: Moore, 1922: pp: 97-146).

بنابراین، اگر در زمان T_1 فرد خاصی، با پذیرش یک باور یا گزاره دینی خاص، تغییری را در زندگی خود تجربه کرد، آن گزاره، صادق خواهد بود، اما اگر در زمان T_2 چنین تغییری پیش نیامد، دیگر آن گزاره صادق نخواهد بود. همچنین اگر دو فرد، در زمان واحد، گزاره واحدی، مثلاً «خدا وجود دارد» را مورد توجه قرار دهند؛ ولی یکی با باور به آن، تغییری در زندگی احساس کرد و دیگری نه، آن گزاره در آن واحد هم صادق است و هم کاذب. پیامد این وضعیت آن است که از باور دینی، هر نتیجه‌ای قابل انتاج است که ممکن

است برای من مفید و مناسب باشد، اما ضرورتاً اینگونه نیست که برای فرد دیگری نیز چنین باشد (Palmer, 2001, pp: 322-323) و این دقیقاً به معنای نسبی و شخصی بودن حقیقت است، در حالی که ادیان، دقیقاً مدعایی خلاف این دارند و خود را حقیقت محض و بحت و مطلق می دانند.

۲. ۵. جان هیک معتقد است «اشکال اساسی دیدگاه جیمز، این است که برای آرزواندیشی‌ها و آمال، مجالی نامحدود قائل است...؛ اما اگر هدف ما ایمان آوردن به امری صادق و حقیقی است و نه ضرورتاً آنچه دوست داریم، آسان‌گیری و مجازشمزی کامل جیمز، کمکی به ما نمی‌کند» (Hick, 1990, p: 60). نقد جان هیک نیز تا حدودی ناظر به دیدگاه جیمز در مورد حقیقت است که هرچه را اراده ما خواهان آن باشد، حقیقت می‌شمرد، در صورتی که ما امیال و آمال محال و غیرمحال نامحدودی داریم و این به هیچ وجه، دلالت بر صدق آن آمال و امیال نخواهد داشت. همچنین می‌توان نقد هیک را ناظر به «نقد خدایان بسیار» (many-Gods objection) یا «نقد مدعیان بسیار» (many-claimants objection) - از مهم‌ترین نقدها بر شرطیه پاسکال، که اجمالاً، بیان می‌دارد، حال اگر قرار است ما به سود خدایی شرط‌بندی کنیم و هستی خود را مرهون او کنیم، این خدا، خدای کدام دین است؟! - نیز دانست؛ چراکه به اعتقاد جیمز انسان چون نیاز به دین دارد، پس دین حقیقت دارد، اما پرسش این است که کدام دین، مذهب یا فرقه و خدای معرفی شده در کدامیک، نیاز انسان را برآورده می‌سازد؟ بر همین اساس، هیک در نقد سخن جیمز و دیدگاه او در مورد «انتخاب زنده»، به این سخن جیمز در تبیین انتخاب زنده استناد می‌کند:

فرض کنید مهدی خطاب به ما می‌نویسد: «من منتظر موعودی هستم که خداوند او را از فروزش تابناک خویش آفریده است؛ اگر به حقانیت من اقرار کنید، بی‌تردید به سعادت نامتناهی دست می‌یازید و اگر اقرار نکنید، از فروزش نور خورشید محروم خواهید شد، پس خود بسنجید، اگر من راست بگویم، سودی بی‌منتها می‌برید و اگر راست نگویم، آنچه خطر می‌کنید و از کف می‌دهید، محدود است!» (James, 1956: p. 7).

در طرف مقابل، جیمز معتقد است اعتقاد به آیین عشای ربانی و آب متبرک، برای مسیحیان، انتخابی زنده است که اگر از پیش، تمایلی در فرد مسیحی برای اعتقاد به آنها

نباشد، آن وقت انتخابی که پاسکال در برابر اراده آدمیان نهاده، انتخابی زنده نخواهد بود و برای مسلمانان، انتخابی مرده است (Ibid). جیمز معتقد است این فرضیه (مهدی موعود منتظر) برای مسیحیان، فرضیه‌ای گیرا و عاطفه‌انگیز نیست؛ اما برای مسلمانان، فرضیه‌ای گیرا محسوب می‌شود که احساسات و عواطف ایشان را به غلیان و هیجان در خواهد آورد. لذا بر همین اساس، میک در نقد موضع جیمز می‌گوید:

تنها دلیلی که جیمز برای اجابت نکردن این دعوت مصرّانه [حضرت مهدی] می‌توانست ارائه دهد، این است که این دعوت، در ذهن جیمز به‌عنوان یک «انتخاب زنده» جایی ندارد. به عبارت دیگر، این دعوت با مفروضاتی که در آن زمان، بر ذهن و ضمیر او حاکم بود، سازگار نبود. اما این سخن که دعوت برای جیمز یک انتخاب زنده نبود، امری در مرحله دوم است که تأثیری در درستی یا نادرستی سخنان مهدی ندارد. ممکن است فرضیه‌ای حقیقی باشد، اما برای جیمز جذابیت و گیرایی نداشته باشد؛ اما اگر همین فرضیه، حقیقت داشت، جیمز هرگز با روش خود آن را نمی‌شناخت؛ چراکه روش جیمز تنها به محدود و محبوس بودن تمام‌عیار همه‌کس در پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های مألوف او راه می‌برد. روشی که چنین نتیجه‌ای داشته باشد، به سختی می‌توان گفت هدف آن کشف حقیقت است» (Hick, 1990: p. 60).

۱۱۳

تجسّ

درسی انتقادی بر رویکرد ویلیام جیمز از منظر فلسفه پاسکال

به اعتقاد میک، تبیین جیمز از حقیقت، آن را صرفاً دایرمدار پسند و ناپسند ما می‌داند و در مورد هر باور خاص، صدق یا کذب آن، در راستای خوشایند یا ناخوشایند فرد، گروه یا کیش و مسلکی خاص قرار دارد.

۵.۳. یکی از پیش‌فرض‌های تقریر ویلیام جیمز از استدلال پاسکال «اراده‌گروی شناختاری» است - یعنی انسان می‌تواند شناخت‌ها و باورهای خود را براساس خواست‌ها و اراده‌هایش شکل دهد و باورهای او تحت مهار و سلطه او قرار دارند. نقد سوم، نقدی مبنایی است که بر این پیش‌فرض ایراد می‌گردد. این نقد به بارزترین صورت توسط برنارد ویلیامز مطرح شده است (Williams, 1972). ویلیامز استدلال می‌کند که ممکن نیست به گزاره p باور داشته باشیم و در عین حال، بدانیم که گزاره p کاذب است؛ اما اگر اراده‌گروی شناختاری درست باشد، چنین چیزی ممکن خواهد بود. در دفاع از جیمز، می‌توان گفت شاید استدلال ویلیامز، در مورد اراده‌گروی شناختاری صائب باشد، اما این نقد بر جیمز وارد نیست؛ چراکه جیمز در استدلال خود نمی‌گوید که ما کذب باور را می‌دانیم و در عین حال به آن باورمند می‌شویم؛

بلکه می‌گوید در جایی که شواهد و دلایل، نمی‌توانند حکمی قطعی صادر کنند، ما مجازیم به سراغ خواهِش سرشتِ احساسی و اراده‌گر خود برویم (Jordan, 2005, pp: 182-183).

۴. ۵. استدلال جیمز از تبیین و توضیح این مسئله ناتوان است که چگونه «فردی می‌تواند دلایل اخلاقی کافی برای القا و تلقین باوری به خود داشته باشد که به لحاظ معرفت‌شناختی، چنین باوری، استحکام و قوت معرفت‌شناختی ندارد»؟ (Gale, 1991: p. 383). این انتقاد با تأکید بر مسئولیت اخلاقی فرد در قبال باورهایش، بیان می‌دارد ما یک وظیفه اخلاقی مهم و سنگین درباره هماهنگ‌سازی باورهایمان با شواهد داریم که این وظیفه اخلاقی ناشی از شخصیت اخلاقی فرد است؛ اما اعتقادورزیدن به باوری که به لحاظ معرفت‌شناختی قابل دفاع نیست، نقض این وظیفه اخلاقی و بنابراین، نقض شخصیت اخلاقی فرد است.

۵. ۵. مایکل پالمر می‌گوید: استدلال جیمز مبتنی بر نوعی استدلال اخلاقی مستور و پنهان است، که از طریق آن، می‌خواهد ارتباطی میان عمل اخلاقی و باور به وجود خدا برقرار سازد. اما به اعتقاد پالمر، جیمز در این کار، توفیقی نمی‌یابد؛ چراکه از یک‌سو، استدلال او مبتنی بر این پیش‌فرض است که برخی ارزش‌های اخلاقی به نحو عینی وجود دارند و برای آفرینش آنها، به وجود خدا نیاز است؛ اما از دیگر سو جیمز، مشخصاً عینیت‌گروی اخلاقی (ethical objectivism) را رد می‌کند و معتقد است ارزش‌های اخلاقی به لحاظ کاربرد عملی و فایده آنها مورد ارزیابی قرار می‌گیرند: یعنی اگر باور A عمل B را به بار آورد که به لحاظ عملی سودمند واقع شود، در این صورت باور A صادق و حقیقی تلقی می‌شود. یا به عنوان مثالی دیگر: اگر این باور که "خدا خیر است و مخلوقات خیر و نیک‌کردار را دوست دارد"، رفتاری را به بار آورد که باعث شود جهانی بهتر برای زندگی داشته باشیم، در این صورت، این باور می‌تواند به مثابه باوری صادق، پذیرفته شود.

به اعتقاد پالمر، بر چنین دیدگاهی دو نقد اساسی وارد است: نخست اینکه هیچ‌دلیلی برای این فرض وجود ندارد که اگر انسان‌ها به خدا باور نداشته باشند، به لحاظ اخلاقی بدتر خواهند بود یا تعهد کمتری در انجام اعمال اخلاقی خواهند داشت. انتقاد دوم این است که یک سود و منفعت اخلاقی، نیازی ندارد که به باوری، صدق عطا کند - زیرا به باور

جیمز سود است که صدق می‌آورد - بلکه برعکس، همان سود و منفعت، نه تنها می‌تواند از طریق باوری که به لحاظ شواهد و قراین، نامسلم است، بلکه حتی می‌تواند از طریق باوری که کذب آن مسلم و قطعی است، حاصل آید (Palmer, 2001, pp: 321-322). لذا هیچ دلیلی وجود ندارد که سود و صدق را هم‌عنان بدانیم، بلکه می‌تواند هم‌جهت باشند، یا اساساً در دو جهت مخالف سیر کنند و بنابراین، سود، به هیچ‌وجه نماینده صدق نیست و نمی‌توان از سود به صدق پل زد.

۵.۶. ویلیام جیمز در رساله «خواستن باور» نقدی را بر شرطیه پاسکال و روحیه سودجویانه و طمع‌ورزانه آن وارد می‌کند؛ او می‌گوید:

شاید شما احساس کنید وقتی ایمان دینی اینگونه به زبان بازی قمار یا شرطبندی وارد شود، می‌شود، مجبور است آخرین حربه (a regular clincher) خود را رو کند. بی‌تردید، ایمان قلبی پاسکال به آیین عشای ربانی و آب متبرک، از سرچشمه‌های بسیار متفاوتی سیراب می‌شود، و این بخش مشهور از نوشته‌های او [= شرطیه پاسکال] صرفاً استدلالی است برای متقاعد ساختن ناباوران؛ آخرین حربه‌ای که فردی مؤمن از روی استیصال برای غلبه بر تأثیرناپذیری دل‌های ناباوران به‌کار می‌بندد. احساس می‌کنیم اراده و اختیار ایمان به آیین عشای ربانی و آب مقدس بعد از یک چنین محاسبه و چرتکه‌انداختن ماشینی، فاقد روح باطنی و حقیقت ایمان خواهد بود و شاید اگر ما خود را به جای خدا می‌گذاشتیم، بسیار محظوظ و خرسند می‌شدیم اگر چنین معتقدانی را از پاداش نامحدودی که طمع دارند، محروم می‌ساختیم (James, 1956: p. 6).

چنانکه پیداست، خود جیمز نیز ایمانی را که برپایه محاسبات آزمندانه و به‌امید سود و به‌طمع پاداش اتخاذ شده باشد، ایمانی می‌داند که شایسته پاداش نیست. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت اساساً ایمانی که جیمز در نظر دارد، کاملاً بریده از حقیقت ماورای طبیعی و واقعیت نفس‌الامری و عینی است، و از این ایمان، صرفاً سودی دنیوی و امیدی این‌جهانی را طلب می‌کند و این، ایمانی است که به کار متدینان نمی‌آید.

۵.۷.* یکی از ارکان و مبانی استدلال جیمز و اساساً شرطیه پاسکال، این است که عقل محض نمی‌تواند گزاره‌های دینی را اثبات یا رد قطعی و نهایی کند و پرونده

*. جهت تبیین انتقادهای هفتم تا نهم، از اثر زیر نیز بهره برده شده است: ملکیان، ۱۳۷۶.

سؤال‌های مربوط به گزاره‌های دینی را برای همیشه، پایان‌یافته اعلام کند و بنابراین، چنین پرسش‌هایی، سرشتی عقلاً فیصله‌ناپذیر و گشوده دارند. این مبناي استدلال، قابل خدشه است؛ زیرا از یک سو بسیاری از متدینان مدعی‌اند دلایل و قرائن عقلی به سود اعتقادات آنها وجود دارد و از سوی دیگر، بسیاری از بی‌دینان نیز با استفاده از عقل محض، مدعی‌اند دلایل و قرائن عقلی در رد اعتقادات دینی وجود دارد؛ باید در نظر گرفت که با توجه به روحیه عقل‌گريزانه و ایمان‌گروانه قوی‌تری که در فرهنگ غرب، البته صرفاً در حوزه مباحث دینی و با توجه به دیدگاه هبوط (fallenness) انسان تحقیر شده، گناه جبلی نخستین (original sin) و لطف (grace) الهی حاکم است، این مبنا، چندان مورد مناقشه قرار نگرفته است.

۸. ۵. بیان شد که یکی از مبانی اصلی روایت جیمز از شرطیه پاسکال، مبناي مصلحت‌اندیشانه آن و دیدگاه پراگماتیستی جیمز در مورد صدق و کذب است. این مبنا و استدلال مبتنی بر آن، قابل خدشه و مناقشه است. یکی از لوازم هر استدلالی، اشتراک مبانی استدلال‌کننده و مخاطب است؛ در حالی که در مورد استدلال جیمز، ممکن است چنین اشتراکی وجود نداشته باشد. توضیح اینکه هرچند استدلال جیمز بنا بر دیدگاه پراگماتیستی قابل دفاع است، ولی هدف او این بود که در استدلال خود در نزاع میان دین و شکاکیت یا ندانم‌کشی، از عقلانیت موضع دین دفاع کند، اما همه متدینان پراگماتیست نیستند.

اساساً می‌توان گفت در این نزاع، مجادله دیندار و بی‌دین بر سر صدق و کذب عینی و نفس‌الامری باورهای دینی است؛ اما جیمز با دیدگاه پراگماتیستی خود، گویا اساساً صورت مسئله را پاک کرده است. البته اگر هر دو طرف نزاع، در مورد صدق و کذب، دیدگاهی پراگماتیستی داشتند، استدلال جیمز به داوری میان متدینان پراگماتیست و غیرمتدینان پراگماتیست می‌پرداخت و به سود متدینان پراگماتیست حکم می‌داد؛ اما اینگونه نیست و اساساً نزاع بر سر صدق و کذب عینی است، نه پراگماتیستی و در نتیجه، جیمز در مقام داور این نزاع، گویا اساساً اصل نزاع را در نیافته است.

۹. ۵. جیمز بر «سرشت عاطفی، احساسی و اراده‌گر» ما تأکید فراوان داشت و معتقد بود در جایی که عقل، ناکام می‌ماند، این عواطف و احساسات‌اند که عقل را متأثر و آن

را تابع خود می‌سازند یا حتی جایگزین عقل می‌شوند. اما جیمز خود به‌عنوان یک روان‌شناس، هیچ تعریف دقیقی برای عاطفه، احساس یا اراده پیشنهاد نداده است؛ بلکه آنها را در معنایی مبهم به‌کار برده است؛ در حالی‌که اقتضای هر تحقیق و نظریه‌پردازی آن است که اصطلاحات اساسی آن، تحدید و تعریف شوند تا با توجه به مفاهیم و تعاریف ارائه‌شده، بتوان به داوری در مورد آن دیدگاه پرداخت. تا وقتی که ایضاً مفهومی در مورد تعاریف و مفاهیم اساسی صورت نگرفته باشد، هرگونه نزاع، فیصله‌ناپذیر و هرگونه داوری ناعادلانه خواهد بود. این اشکال، بسیار عمیق است که اساساً در مورد بسیاری از مفاهیم روان‌شناختی و به‌ویژه مفاهیم مرتبط با روان پیچیده انسان، قابل طرح است و در بسیاری از کتب روان‌شناسی و فلسفه روان‌شناسی، به پیچیدگی عواطف و احساسات انسان و دشواری شناخت، تحدید و تعریف دقیق و عمیق آنها اشاره شده است (برای نمونه ر.ک: اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۱، ۷۱۰ - ۱۶۰؛ مان، ۱۳۸۱: ۱، ۳۸۷ - ۴۵۶).

این اشکال وقتی بیشتر رخ خواهد نمود که توجه کنیم پاسکال و جیمز هر دو از لفظ «احساسات» (Passions) استفاده کرده‌اند؛ اما پاسکال از همین لفظ معنایی منفی (= شهوات) مراد کرده و احساسات را مانع ایمان و عقل دانسته است و جیمز از آن، معنایی مثبت (= احساسات و عواطف) برداشت کرده است. پاسکال پس از عرضه شرطیه خود، بیان می‌دارد: «...اگر شما همچنان نمی‌توانید ایمان بیاورید، تلاش کنید خود را متقاعد سازید، نه با افزایش ادله اثبات وجود خدا، بلکه با کاهش شهوات خود» (Pascal, 2003: no. 233, p. 68) و نیز معتقد است سلوک دینی، باعث کاهش شهوات می‌شود: «...این راه شما را به نتیجه می‌رساند و شهوات شما را که مشکل و مانع بزرگ شما هستند، کاهش می‌دهد» (Ibid). پاسکال نه تنها احساسات را یاور عقل نمی‌داند، بلکه معتقد است نزاعی ذاتی و همیشگی میان عقل و شهوت حاکم است (Ibid, no. 412-413, p. 109). اما پاسکال هر جا قصد داشته از احساسات و عواطف، استفاده‌ای مثبت ببرد، نام آن را «دلایل دل» گذاشته است و به نظر می‌رسد این، نوعی مصادره به مطلوب است که به مفهوم واحد اگر در راستای مقاصدمان باشد، بار معنایی مثبت و اگر بر خلاف مقاصدمان است، بار معنایی منفی بدهیم. در مقابل، جیمز، دقیقاً از همین لفظ احساسات (passions)، معنایی مثبت را مراد

کرده است. لذا اساساً در شرطیه پاسکال، باید ابتدا تعریف دقیق احساسات، شهوات، عواطف، دل، عقل و دیگر مفاهیم مشخص شود و پس از تحدید دقیق مرزهای مفاهیم و نقاط اختلاف و افتراق آنها، به تبیین استدلال و داوری در مورد آن پرداخت؛ در حالی که عموماً در شرطیه پاسکال، اصطلاح‌شناسی (terminology) دقیقی ارائه نشده است.

نتیجه‌گیری

دفاع ویلیام جیمز از شرطیه پاسکال، در صورتی مقبول و موجه است که مبانی و پیش‌فرض‌هایی چون کثرت‌گرایی، ابزارانگاری یا عمل‌گرایی در باب صدق و نسبی‌گرایی را بپذیریم؛ اما اتفاقاً این مبانی معمولاً به‌شدت از سوی دینداران نقض، طرد و رد می‌شوند. بر این اساس، از منظری دینی، موضع جیمز بسیار مناقشه‌برانگیز است. دغدغه جیمز بیشتر روان‌شناسی و روان‌درمانی است تا دین، ایمان و حقیقت‌جویی. اگر هدف ما در دفاع از دین، صرفاً رسیدن به آرامش و کاهش رنج‌های روانی انسان باشد، شاید استدلال جیمز قابل دفاع باشد؛ اما اگر هدف ما رسیدن یا دست‌کم تقرب به حقیقتی عینی و نفس‌الامری باشد، این استدلال قابل خدشه‌فراوان است که این مقاله به مهم‌ترین اشکالات قابل طرح اشاره داشت.

منابع و مأخذ

۱. اتکینسون، ری‌تا ال. و دیگران، ۱۳۸۳، *زمینه روانشناسی هیلگارد*، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، تهران: انتشارات رشد.
۲. اکبری، رضا، ۱۳۸۴، *ایمان‌گرایی: نظریات کرگسور، ویتگنشتاین و پلاتینیگا*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. خسروی فارسانی، عباس و رضا اکبری، ۱۳۸۴، «تحلیل و نقد شرطیه پاسکال با توجه به نظریه تصمیم‌سازی»، *نامه حکمت*، سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۴.
۴. مان، نرمان ل، ۱۳۸۱، *اصول روانشناسی*، ترجمه محمود ساعتچی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۶، *فلسفه دین و کلام جدید*، مجموعه درسگفتارهای مرکز تخصصی کلام، بحث ایمان، سال تحصیلی ۱۳۷۵-۷۶، قم، انتشار محدود.
۶. ———، ۱۳۸۱، «تقریر حقیقت و تقلیل مرارت: وجه اخلاقی و تراژیک زندگی روشنفکری» در: *همو، راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت*، تهران: نشر نگاه معاصر.
۷. وین‌رایت، ویلیام، ۱۳۸۵، *عقل و دل*، ترجمه محمدهادی شهاب، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
8. Brwon, Geoffrey T. 1984, "A Defence of Pascal's Wager", *Religious Studies*, Vol.20, pp. 465-466
9. <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/pascal-wager/>>.
10. Clifford, W. K. 1879, "The Ethics of Belief", in: Louis P. Pojman (1987), *Philosophy of Religion: An Anthology*, Blemont, California: Wadsworth, pp.383-387.
11. Gale, Richard 1991, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge, England: Cambridge University Press.

12. Hájek, Alan 2004, "Pascal's Wager", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=
13. Hick, John 1990, *Philosophy of Religion*, 4th ed., Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
14. James, William 1936, *The Varieties of Religious Experience*, New York: Modern Library.
15. James, William 1910, *Pragmatism*, New York: Longmans and Green.
16. James, William 1956, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy and Human Immortality*, New York: Dover, pp.1-31.
17. Jordan, Jeffrey 2005, "Pascal's Wager and James's Will To Believe", in: William J. Wainwright (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
18. Moore, G. E. 1922, "William James' "Pragmatism"", *Philosophical Studies*, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 97-146.
19. Palmer, Michael 2001, *The Question of God: An Introduction and Sourcebook*, London: Routledge.
20. Pascal, Blaise 2003, *Pensées*, trans. W. F. Trotter, introduction by T.S. Eliot, New York: Dover Publication.
21. Swinburne, Richard 2005, *Faith and Reason*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press.
22. Ward, Wilfrid 1893, "The Wish to Believe", in: Wilfrid Ward (1893), *Witnesses to the Unseen*, Macmillan & Co.
23. Williams, Bernard 1972, "Deciding to Believe", in: *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge, England: Cambridge University Press, pp. 136-151.