

## بازخوانی نظریه ایمان به مثابه اراده معطوف به باور از ویلیام جیمز

مسعود آذربایجانی<sup>۱</sup>

### چکیده

در باب توجیه و تبیین ایمان نظریه‌های بسیاری مطرح شده که از جمله آنها، نظریه ویلیام جیمز با عنوان اراده معطوف به باور است. در این جستار با اشاره‌ای به مفاد اصلی دیدگاه جیمز به بازخوانی نظریه بر اساس موارد مورد تایید و نقدهای گفته شده پرداخته‌ایم. محورهای اصلی مقاله عبارتند از: دخالت ابعاد عاطفی - هیجانی در شناخت و ایمان، مجموعه دل‌بستگی‌های آدمی به عنوان ملاک داوری، حق ایمان یا ایمان حقیقی، توسل به اوهام، نسبی‌گرایی و نگاه دنیاگرایانه در تحلیل جیمز. در مجموع با صرف نظر از مبنای پراگماتیستی جیمز، دیدگاه وی در تفسیر و توجیه ایمان قابل دفاع دانسته شده است.

کلید واژه‌ها: فلسفه دین، روان‌شناسی دین، ویلیام جیمز، ایمان، اراده معطوف

به باور

---

۱. استادیار و عضو هیات علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

## مقدمه

ایمان یکی از واژه‌های کلیدی در حوزه دین و دینداری است. از منظر کلامی، مهمترین مرز بندی اعتقادی بر اساس ایمان و کفر است و از جهت اخلاقی نیز ستون اصلی ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی (بویژه اخلاق دینی) در کتب مقدسی چون قرآن، ایمان است؛ یعنی هر عمل ارزشمند، از ایمان سرچشمه می‌گیرد و هر کردار ناشایست، در کفر و حق پوشی ریشه دارد (ایزوتسو،<sup>۱</sup> ۱۳۷۸) دین چه به عنوان شریعت و یک نظام الهیاتی و چه به عنوان نهادی اجتماعی، تکیه گاه اصلی اش ایمان است، دین همواره در پی آن است که متدینان لباس گرم ایمان بر تن کنند تا از مخاطرات دنیوی مصون باشند.

نظریه‌های متعددی در تفسیر و توجیه ایمان ارائه شده است. در اندیشه اسلامی متکلمان اشاعره ایمان را تصدیق قلبی به آموزه‌های پیامبر اسلام (ص) یعنی ما جاء به النبی دانسته‌اند (ایمان شهادت گرایانه)، متکلمان معتزله از تبعیت عملی از یافته‌های عقل و آورده‌های پیامبر اسلام در باب خداوند و نبوت و خوب و بد اخلاقی سخن گفته‌اند (ایمان عمل گرایانه) و بالاخره عارفان مسلمان نیز ایمان را رویکردی با تمام وجود به سوی خداوند می‌دانند (ایمان تجربت گرایانه) (مجتهد شبستری، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۷۱۳). در الهیات مسیحی نظریه‌های گزاره ای چون توماس آکویناس،<sup>۲</sup> مارتین لوتر،<sup>۳</sup> پاسکال<sup>۴</sup> و ویلیام جیمز<sup>۵</sup> ایمان را نوعی پاسخ ارادی انسان برای جبران کمبود شواهد صدق متعلق ایمان و گزاره مربوط به ایمان می‌دانند. درحالی که نظریه‌های غیر گزاره ای چون پل تیلیش<sup>۶</sup> و ویتگنشتاین<sup>۷</sup> ایمان را از سنخ دیدن، ادراک و تجربه کردن می‌دانند. ایمان، شناخت و تجربه حوادث و حیوانی یا دلبستگی نهایی

1. Izutso, T.

2. Aquinas, Th.

3. Luther, M.

4. Pascal, B.

5. James, W.

6. Tillich, P.

7. Wittgenstein, L.

آدمیان است (ر. ک: ملکیان، ایمان و جوادی، ۱۳۷۶).

در این جستار صرفاً به دیدگاه ویلیام جیمز در تحلیل ایمان می‌پردازیم. از آنجا که گزارش تفصیلی نظریه جیمز در شمارگان پیشین این فصلنامه عرضه شده (ر. ک. آذربایجانی، توجیه ایمان از دیدگاه ویلیام جیمز، ۱۳۸۳)، در اینجا پس از معرفی ویلیام جیمز و اشاره ای به گزاره‌های اساسی نظریه جیمز، به بازخوانی و نقد و بررسی این نظریه خواهیم پرداخت.

ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) فیلسوف و روان‌شناس امریکایی است که از طراحان اصلی عمل‌گرایی<sup>۱</sup> در فلسفه و کنش‌گرایی در روان‌شناسی به شمار می‌رود. مهمترین آثار وی: کتابهای اصول روان‌شناسی،<sup>۲</sup> اراده معطوف به باور و جستارهای دیگر در فلسفه مردم‌پسند<sup>۳</sup> (۱۸۹۷)، انواع تجربه دینی: مطالعه ای در سرشت انسان<sup>۴</sup> (۱۹۰۲)، پراگماتیسم: نامی نوین برای برخی شیوه‌های کهن اندیشه<sup>۵</sup> (۱۹۰۷) و ... است. مجموعه آثار وی در ۱۷ جلد در سالهای (۱۹۷۵ - ۱۹۸۸) به ویراستاری فردریک بورکهارت<sup>۶</sup> و همکارانش در دانشگاه‌هاردوارد منتشر شد (کاپلستون<sup>۷</sup> ۱۳۶۲ ج ۸: ۳۶۲).

در اینجا گزاره‌های اساسی که مبنای نظریه جیمز در تحلیل ایمان است به طور فشرده و به ترتیب می‌آوریم:

۱. بر مبنای پراگماتیسم، یک باور تنها در صورتی حقیقی است که عمل مطابق آن به‌طور تجربی نتایج رضایت‌بخش و محسوس به بار آورد. یعنی نتایجش با مجموعه علقه‌ها و دلبستگی‌های وجودی شخص عامل سازگار باشد.
۲. از دیدگاه روان‌شناختی جیمز، انسان به هیچ‌وجه موجودی صرفاً عقلانی نیست.
۳. تصمیم‌گیری و گزینش در مواردی که گزینه زنده، اضطراری و فوری - فوتی باشد،

---

1 . pragmatism.

2 . The principles of psychology.

3 . The will to Believe and other Essays in popular philosophy.

4 . The Varieties of Religious Experience: A study in human Nature.

5 . Pragmatism : A New name for some Old ways of thinking.

6 . Burkhardt , F. H.

7 . Copleston , F.

آن را گزینش اصیل می‌نامیم، یعنی در چنین مواردی تعلیق حکم و توقف امکان‌پذیر نیست.

۴. در ایمان و باورهای دینی شرایط سه‌گانه فوق موجود است.

۵. مقصود از دخالت و تأثیر اراده در باور، همه عوامل مؤثر در باور مانند ترس، امید، تعصب، دلبستگی، تقلید، شرایط اجتماعی و... است که از طریق اراده کردن عمل می‌کنند.

۶. اراده، قوی‌تر از عقل است و در مواردی که شواهد کافی وجود ندارد اما با دلبستگی‌های وجودی شخص هماهنگ است، اراده وارد میدان می‌شود.

۷. بنابراین، توجیه ایمان (برای جبران نقصان شواهد) و تفسیر ایمان، اراده معطوف به باور است.

### بازخوانی و نقد

نظریه جیمز در باب ایمان، یکی از بخش‌های برجسته و مشهور دیدگاه‌های جیمز در روان‌شناسی دین است. از یک طرف کاستی‌های دیدگاه پاسکال را در نظر گرفته است و تکمیلی برای آن به شمار می‌رود و از طرف دیگر با توجه به مقدمات و شرایط عدیده‌ای که در تحلیل نظریه خود بیان می‌کند، می‌توان آن را نظریه مستقلی در نظر گرفت. با این حال، نکات زیر قابل توجه و ملاحظه هستند:

### دخالت ابعاد عاطفی - هیجانی در شناخت و ایمان

به نظر می‌رسد این‌که انسان موجودی صرفاً عقلانی (و شناختی) نیست، دخالت اراده و ابعاد عاطفی - هیجانی انسان در تصمیم‌گیری‌ها و ملاحظه مجموعه دلبستگی‌های وجودی شخص در این فرایند، همه اینها که در واقع جوهره اصلی نظریه جیمز است قابل تأیید است. افزون بر توضیحات جیمز، شواهد و قرائن دیگری را نیز که روان‌شناسی و برخی علوم دیگر به آن نایل شده‌اند می‌توان به عنوان تأیید مطرح کرد:

۱. برچسب عاطفی در مدار شناختی مغز: از نظر مبانی عصبی - روان شناختی (نوروسایکولوژی)،<sup>۱</sup> دستگاه کناری (لیمبیک)<sup>۲</sup> بخشی از مغز است که به طور نیمه خودکار

---

1. Neuropsychology  
2. Lymbic system

مسئول عواطف و رفتار جنسی است... و از زمان جدا شدن پرندگان و پستانداران از خزندگان در مغز ایجاد شده است. نکته جالب آن است که دستگاه ضبط اطلاعات مغز (که همان مدار پاپز<sup>۱</sup> است، یعنی مدار بسته ای که از هیپوکامپ شروع می شود و به همین محل بازمی گردد و نه تنها یکی از مدارهای مهم دستگاه کناری است بلکه دستگاه ضبط مغز برای تمام اطلاعات وارد شده نیز محسوب می شود) در همین جا قرار دارد، با این تفاوت که اطلاعات پس از گذشتن از هیپوکامپ و... به جای برگشتن به هیپوکامپ، به وسیله رشته‌هایی به قشر ارتباطی مربوط به خودشان رفته، در آنجا حفظ می شوند (معظمی، ۱۳۷۸: ۸۵-۸۹). به تعبیر ساده‌تر همه اطلاعات شناختی ما که در مدار پاپز قرار دارند، باید از مسیر دستگاه کناری که مرکز عاطفی - هیجانی مغز است عبور کنند و به طور طبیعی عواطف و هیجانها، بر شناختهای ما تأثیر می گذارند و حتی به علت آنکه مسیر ضبط حسی و عاطفی با هم هماهنگی دارد، حوادث در حافظه شناختی نیز با رنگ و بوی خاص عاطفی، گزینش و ضبط می گردد. یکی از عوامل اختلاف انسانها در مسایل شناختی (با وجود آنکه مواد خام دریافتی کاملاً یکسان بوده است)، از همین برجسب‌های عاطفی در گزینش، توجه و برجسته‌سازی به مواد اولیه شناختی سرچشمه می گیرد.

۲. مؤلفه‌های انگیزشی و عوامل پویشی مؤثر در شخصیت: «این قلمرو بر اساس بررسی گیلفورد<sup>۲</sup> (۱۹۵۹) و کت<sup>۳</sup> و همکاران (۱۹۶۷) شامل رغبت‌ها، نگرش‌ها، نیازها، احساس‌ها، ترجیح‌ها، ارزش‌ها، عقیده‌ها، کشاننده‌ها و جز اینها می شود. ... جنبه‌های پویشی و انگیزشی شخصیت، جنبه‌هایی هستند که در آنها تغییرات رفتار صرفاً توسط تغییرات رفتاری در وظایفی که با شدتهای مختلف به انجام می رسند تفسیر نمی شوند بلکه به منزله تغییرات در سوگیری رفتارهایی که از شدت تحریک گری تبعیت می کنند تفسیر می شوند... تحلیل عوامل به مجزا کردن هفت عامل که با حرف یونانی مشخص شده اند منتهی می شود:

1. Papez circuit
2. Guilford, J. P.
3. Cattell, R. B

مؤلفه انگیزشی آلفا: تظاهرات بُن<sup>۱</sup> یعنی کشاننده‌هایی که آزمودنی نسبت به آنها غافل است می‌توان از راه تظاهرات آنها (خواست‌ها، میل‌ها، عقلی سازی و مانند آن) کشف کرد. مؤلفه انگیزشی بتا: بیان حالت مَن<sup>۲</sup>، رغبت تحقق یافته و هشیار آزمودنی را جلوه گر می‌سازد...

مؤلفه انگیزشی گاما: فرامن<sup>۳</sup> یا مَن آرمانی، ترجمان اراده آزمودنی در همسان سازی با یک الگو است.

مؤلفه انگیزشی دلتا: در شکل یک انگاره واکنش پذیری هیجانی است.

مؤلفه انگیزشی اپسیلون: ترجمان تعارض درونی است.

دو مؤلفه دیگر به نامهای دزتا و اِتا هنوز مورد تأیید قرار نگرفته اند. مؤلفه دزتا را می‌توان با برانگیختگی، مشتبه دانست و عامل اِتا احتمالاً ترجمان اثر تحریک کننده موفقیت است. ... عوامل پویشی آمادگی ذاتی (ارگ‌ها)،<sup>۴</sup> احساس‌ها و نگرش‌ها<sup>۵</sup> هستند. ارگ‌ها رگه‌های عمیقی هستند که گرایش زیست شناختی ارگانیزم را نشان می‌دهند، یعنی ارگ یک رگه سرشتی است که از طریق امکانات محیط گزینش شده است. ... احساس‌ها از عوامل اجتماعی - فرهنگی منتج می‌شوند و به منزله ساختهای پویشی هستند که محیط (فرهنگ، تربیت و...) آنها را شکل داده است و رفتارهای ادراکی را به سوی الگوهای محرک‌ها سوق می‌دهند. ... ارگ‌ها و احساس‌ها صرفاً در سطح نگرش‌هاست که متبلور می‌شوند و از بررسی مستقیم می‌گریزند (مای لی و ربرتو،<sup>۶</sup> ۱۳۸۰: ۷۶-۷۹).

بنابراین با توجه به حضور مؤثر عوامل انگیزشی و پویشی - که ارتباط گسترده ای با احساسات و هیجانهای ما دارند - در شخصیت، اینکه انسان موجود صرفاً عقلانی نیست نیز روشن می‌گردد و در نتیجه اثرگذاری ابعاد عاطفی - احساسی انسان در تصمیم گیری‌های خود

- 
1. Id
  2. Ego
  3. Super ego
  4. Ergs
  5. Attitude
  6. Robertoux, P.

نیز به سادگی قابل استنتاج است. به تعبیر دیگر فعل ارادی حاصل جمع نیروهای انسان (ادراکات و عواطف) و مظهر شخصیت هر کس است و لذا دخالت اراده در تصمیم گیری به منزله حضور برآیند نیروها و عوامل مؤثر در شخصیت است.

۳. تأثیر ضمیر ناهشیار در آگاهی و هشیاری: این نکته عمدتاً توسط فروید نظریه پردازی شد و امروزه مورد قبول روان شناسان واقع شده است: «این اندیشه که ضمیر یا فرایندی موسوم به ناهشیار وجود دارد و قادر است بر فکر یا رفتار هشیار اثر گذارد اینک بخوبی پا گرفته است (برادی،<sup>۱</sup> ۱۹۸۷). به علاوه معلوم شده است که بسیاری از خبرپردازیهای مربوط به فعالیتهای شناختی ناهشیار هستند (مایکن باوم<sup>۲</sup> و گیل مور،<sup>۳</sup> ۱۹۸۴، مسر،<sup>۴</sup> ۱۹۸۶). از دهه ۷۰، پژوهشهای چشمگیری در زمینه ناهشیار انجام شده است. بخش اعظم پژوهشهای یادشده مربوط به ادراک زیرآستانه ای است که در آن محرکها در سطحی پایین تر از آگاهی هشیار آزمودنیها ارائه می شوند. در این پژوهشها، علی رغم ناتوانی آزمودنیها در ادراک محرکها، فرایندها و رفتار هشیار آزمودنیها تحت تأثیر آنها قرار گرفتند» (شولتز، ۱۳۷۸: ۸۳).

۴. شکل گیری برداشت<sup>۵</sup>های نخستین: برداشت ما از افراد و اشیاء صرفاً نتیجه عوامل شناختی و پردازش آنها نیست بلکه عوامل دیگری نیز دخالت دارند: «در ابتدا رفتار و علایم غیر کلامی برجسته ای که در فرد وجود دارد، توجه ما را به خود جلب می کند سپس تفسیر این علایم، بر اساس تداعی هایی که قبلاً یاد گرفته ایم و افکاری که فعلاً در ذهن ما جریان دارد (دسترس پذیری)، برداشت نخستین را شکل می دهد: تداعی ها،<sup>۶</sup> رابطه یا پیوند میان دو یا چند نماد ذهنی است که بر اساس تشابه معانی کلمات یا بر اساس آنکه مکرراً مورد توجه یا تفکر قرار گرفته اند ایجاد می شود. مقصود از دسترس پذیری،<sup>۷</sup> میزان سهولت ورود افکار به ذهن

- 
1. Brody, L. R.
  2. Meichenbaum, D.
  3. Gilmor, J. B.
  4. Messer, S. B.
  5. Impression
  6. Associations
  7. Accessibility

است که هر چه میزان دسترس پذیری افکار، بیش تر باشد به طور غیر ارادی زودتر به ذهن می آید و بیش تر ما را در جهت تفسیر علایم راهنمایی می کنند (هایجین<sup>۱</sup> و کینگ<sup>۲</sup>، ۱۹۸۱). عوامل زیر در قابلیت دسترس پذیری مؤثرند (اسمیث<sup>۳</sup>، ۱۹۹۵): انتظارات، انگیزه‌ها، خُلق<sup>۴</sup>، بافت یا موقعیت<sup>۵</sup>، فعال سازی اخیر<sup>۶</sup> و فراوانی فعال سازی<sup>۷</sup> (به نقل از آذربایجانی و همکاران، ۱۳۸۲: ۸۸-۹۰).

بنابراین عوامل عاطفی مانند انتظارات، انگیزه‌ها و خُلق، در برداشت‌های ما و نیز داوری‌های ما دخالت می‌کنند، در نتیجه می‌توان گفت این عوامل در باورهای ما نیز که به دنبال برداشت‌های مختلف ایجاد می‌شود تأثیر گذارند.

۵. هوش هیجانی<sup>۷</sup>: در دو دهه اخیر افزون بر هوش شناختی که پرسشنامه‌های خاص خود را دارد (IQ)، سخن از هوش هیجانی و سنجش آن (EQ) است. تحقیقات و مطالعات گسترده‌ای در این موضوع انجام شده است، از جمله، دانیل گلمن<sup>۸</sup> با مطرح ساختن پژوهش خارق‌العاده‌ای که در زمینه‌های مغز و رفتار انجام شده نشان می‌دهد که عوامل دیگری دست‌اندرکارند که موجب می‌شوند افرادی که هوشبهر (IQ) بالایی دارند در زندگی موفقیت‌های چندانی به دست نیاورند اما کسانی که هوش متوسطی دارند در مسیر موفقیت قرار بگیرند. این عوامل جنبه دیگری از هوشمندی را شامل می‌شود که گلمن آن را هوش هیجانی می‌خواند. هوش هیجانی موارد ذیل را شامل می‌شود: خودآگاهی و کنترل تکانشگری، پایداری، اشتیاق و انگیزش، همدلی و مهارت‌های اجتماعی (گلمن، ۱۳۸۰: ۱۱). «زیست‌شناسان اجتماعی هنگام بحث از این که چرا هیجان‌ها نقش مهمی در روان بشر دارند، به تقدم قلب بر مغز در لحظات بحرانی اشاره می‌کنند. به گفته آنان در مواجهه با وضعیت‌های دشوار و انجام

- 
1. Higgins, E. T.
  2. King, G.
  3. Smith, E. R.
  4. Mood
  5. Context
  6. Recent Activation
  7. Emotional Intelligence
  8. Golman, D.



برخی کارها که مهمتر از آنند که تنها به عقل واگذار شوند، کارهایی از قبیل خطر کردن، مرگ عزیزان، پافشاری بر دستیابی به هدف به رغم شکست‌های مکرر، ایجاد روابط عاشقانه و تشکیل خانواده، هیجان‌های ما را به پیش می‌رانند. ... از آنجا که در طول تکامل بشر این موقعیت‌ها همواره بارها تکرار شده‌اند، نقش بستن مجموعه هیجان‌ها در سلسله اعصاب به شکل گرایش‌های فطری و خودکار قلب آدمی، گواهی بر ارزش حیاتی آنهاست. دیدگاهی که هنگام بررسی طبیعت بشری، نیروی هیجان‌ها را نادیده می‌گیرد بسیار کوتاه بینانه است. عنوان «موجود اندیشه ورز»<sup>۱</sup> که بر انسان نهاده‌اند، با توجه به نقشی که علم امروز برای هیجان‌ها و جایگاه آنها قایل است دیگر عنوانی گمراه کننده به شمار می‌آید. همه ما به تجربه می‌دانیم که به هنگام تصمیم‌گیری و عمل کردن، احساسات ما به همان اندازه - و گاهی بیشتر از - تفکر اهمیت می‌یابند. ما در تأکید بر ارزش و اهمیت عقل خالص یعنی آنچه هوشبهر اندازه می‌گیرد، در زندگی بشر بیش از حد اغراق کرده‌ایم. آنگاه که احساسات به غلبان درآیند عقل هیچ می‌شود حال چه این امر به صلاح باشد و چه به زیان» (همان: ۲۶ و ۲۷).

بحث هوش هیجانی (یا هوش عاطفی) در حال حاضر از مرحله نظریه پردازی به مرحله کاربردی رسیده و در حوزه‌های تفکر، رفتار اجتماعی، اختلالات روانی، خود شکوفایی، روابط صمیمانه، تعلیم و تربیت و محیط کار کاربرد فراوان دارد.<sup>۲</sup> بنابراین مطالعات در زمینه هوش هیجانی نشان می‌دهد که عنصر عواطف در اراده و رفتار به طور جدی تأثیر گذار است.

۶. نقش عوامل اجتماعی در معرفت (جامعه شناسی معرفت):<sup>۳</sup> در جامعه شناسی معرفت، جامعه شناسان به دنبال کشف ارتباط میان پدیدارهای اجتماعی بوده‌اند. در یک سوی این رابطه، معرفت (انواع مختلف نظام‌های فکری، اندیشه و فرهنگ، فرآورده‌های ذهنی، معرفت علمی، معرفت دینی، معرفت فلسفی، معرفت سیاسی، معرفت حقوقی، هنر و...) و در جانب

---

### 1. Homosapiens

۲. جهت مطالعه بیشتر ر.ک: ژوزف سیاروچی و همکاران، ۱۳۸۳، هوش در زندگی روزمره، ترجمه

اصغر نوری امام زاده ای و حبیب الله نصیری.

### 3. Sociology of knowledge

دیگر شرایط اجتماعی و وجودی (عوامل نهادی، ساختی، شخصیتی، فرهنگی، سیاسی و...) قرار دارد. جامعه شناسی معرفت می‌خواهد چگونگی این ارتباط را در یابد و فرایندی را که از طریق آن انواع معرفت شکل می‌گیرد و ثبات و تحول می‌یابد بررسی کند (علیزاده و همکاران، ۱۳۸۳: ۲۶). در حقیقت جامعه‌شناسی معرفت، عوامل غیر معرفتی را که در شکل‌گیری و بسط معرفت مؤثرند برای ما مشخص می‌کند.

البته مقصود از معرفت نیز در این شاخه علمی، معنایی گسترده‌تر از معنای متعارف آن است: «رابرت مرتن<sup>۱</sup> در باب قلمرو معرفت می‌نویسد: حتی مطالعه‌های اجتماعی کافی است تا نشان دهد اصطلاح معرفت<sup>۲</sup> [در اینجا] آن چنان مفهوم وسیعی دارد که بر هر نوع و هر شیوه تفکر، از باورعامیانه گرفته تا علوم قابل اثبات، دلالت می‌کند. در جامعه‌شناسی معرفت، اغلب واژه معرفت با اصطلاح فرهنگ<sup>۳</sup> یکسان انگاشته می‌شود، به طوری که نه فقط علوم دقیق، بلکه باورهای اخلاقی، اصول موضوعه معرفت‌شناختی، اسنادهای مادی (قضایای حاکی از جهان عینی و مادی)، احکام ترکیبی، باورهای سیاسی، مقولات تفکر، معتقدات اخروی، هنجارهای اخلاقی، مفروضات هستی‌شناختی و مشاهدات مربوط به واقعیت تجربی، همه این امور را تقریباً بدون وجود تمایزی میان آن‌ها به لحاظ وجود، مشروط دانسته‌اند. البته واژه «knowledge» در زبان انگلیسی چنین قلمرو گسترده‌ای ندارد. اما برخی از نویسندگان معتقدند این از آن روست که واژه آلمانی «Wissen» مقولاتی چون تفکر، آگاهی، ایدئولوژی، جهان بینی، باورها، عناصر فرهنگی، هنجارهای ارزشی، احساس‌های روانی، نگرش‌ها و ویژگی‌های شخصی را دربرمی‌گیرد» (همان: ۴۶).

بنابراین، بر اساس جامعه‌شناسی معرفت نیز درمی‌یابیم که تأثیر عوامل غیرمعرفتی در معرفت و باورها، امری روشن و مسلم است و شامل امور عاطفی - روانی و شخصیتی انسان هم می‌شود.

۷. تأثیر گناه بر معرفت: این قول پولس که «ما گناهکاران حقیقت را سر می‌کوبیم»

- 
1. Merten, R. K.
  2. knowledge
  3. Culture

موضوع اصلی تأملات معرفت‌شناسی قرار گرفته و از جمله در مقاله «پولس قدیس را بجد بگیریم، گناه به منزله مقوله‌ای معرفت‌شناختی» (وستفال، ۱۳۷۸: ۳-۴۰) مورد بحث قرار گرفته است. در محورهای قبل عوامل عاطفی و غیر معرفتی عمدتاً به عنوان نقش ایجابی و مثبت مورد توجه بودند اما گناه که فی‌نفسه امری غیر معرفتی است در اینجا به منزله مقوله‌ای معرفت‌شناختی و با نقش سلبی مورد بحث قرار می‌گیرد.

آنچه ارتباط وثیق با بحث فعلی ما دارد اینکه وستفال می‌گوید: «مراد از معرفت‌شناسی تأمل در باب حقیقت و حدود معرفت بشری است... در عین حال من ترجیح می‌دهم که معرفت‌شناسی را علمی از سنخ روان‌شناسی (حقیقت معرفت بشری) و اخلاق (حدود معرفت بشری) تلقی کنم. در این صورت، جنبه روان‌شناختی (اجتماعی) این علم شرح و بسط این معناست که ما عملاً چگونه باورهایمان را پدید می‌آوریم و دگرگون می‌سازیم و جنبه اخلاقی آن، تعیین انواع باورهایی است که ما حق داریم داشته باشیم، و این تعیین‌کاری است دستوری» (همان: ۴).

وستفال، ردپای این حقیقت را در اندیشه کلامی - فلسفی مسیحیت دنبال می‌کند، مانند: سنت آگوستین با مطرح کردن عجب؛ کالون با طرح عجب، خودکامی و لجاجت؛ لوتر با عنوان کردن مبارزه عقل انسانی (یا شیطانی) با عقل الهی؛ و تحلیل‌ها از آثار معرفتی انگیزش‌های انسانی مانند اینکه ترس و بیم مستعداً جعل انواع اوهام و تخیلات [باطل] در ذهن انسان است. (هابز مانند کالون به انحراف کشیده شدن عقلانیت را توسط خواهش‌های نفسانی، علی‌الخصوص در ساحت دینی مورد توجه قرار می‌دهد و قاعده کلی‌تری بیان می‌کند که مفادش این است: آموزه صواب و خطای اخلاقی را مدام هم قلم و هم تیغ مورد مناقشه قرار می‌دهند و حال آنکه آموزه خطوط و اشکال در معرض چنین مناقشه‌ای واقع نمی‌شود، زیرا انسانها در این موضوع دغدغه آن ندارند که حقیقت چیست چرا که چیزی است که مانع و رادع جاه و مقام یا منفعت و شهوت هیچ کس نیست... یعنی هر چه موضوع بحث به کانون هستی مان نزدیکتر شود میلمان به اینکه حقیقت را تابع و طفیل ارزشها سازیم بیشتر می‌شود.

لازمه واضح این مطلب این است که نقش گناه به منزله مقوله‌ای معرفت‌شناختی در حوزه‌های اخلاق، سیاست، الهیات و مابعدالطبیعه اهمیت خاص دارد، کانت با عنوان کردن فساد وجدان اخلاقی توسط خواهش‌های نفسانی و فیخته با پی بردن به اینکه در نوع مسایل

فلسفی، عقل بی طرف، خالی از حبّ و بغض و بی شائبه نیست؛ همه اینها تأکیدی بر این آموزه است که پولس را بجدّ بگیریم یعنی گناه مقوله معرفت شناختی است. وی در این جستار برجسته، توقف‌گاههای بیشتری از اندیشمندان سراغ دارد که از آنها عبور می‌کند و بالاخره تفاسیر متعددی برای معنای بجدّ گرفتن پولس ارائه می‌دهد که ما را از بحث دور می‌کند.

بنابراین می‌توان گفت گناه به منزله عاملی عمدتاً عاطفی و جوانحی، نقش تعیین کننده‌ای در شکل‌گیری باورهای ما دارد،<sup>۱</sup> از اینرو باز هم حضور عوامل غیر معرفتی و بویژه عاطفی در شناختها، باورها و ایمان روشن می‌گردد.

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد  
در یک جمع بندی می‌توانیم بگوییم بر اساس قرائن و شواهدی چون برچسب عاطفی در مدار شناختی مغز، مؤلفه‌های انگیزشی و عوامل پویشی مؤثر در شخصیت، تأثیر ضمیر ناهشیار در آگاهی و هوشیاری، شکل‌گیری برداشتهای نخستین، هوش هیجانی، جامعه‌شناسی معرفت و تأثیر گناه بر معرفت و برخی موارد دیگر که می‌توان به این مجموعه افزود همگی، بر این مطلب دلالت دارد که انسان موجودی صرفاً عقلانی نیست و اراده و عواطف در تصمیم‌گیری‌ها و باورها و در نتیجه در ایمان دخالت مؤثر دارند.

### مجموعه دل‌بستگی‌های آدمی به عنوان ملاک داوری

نکته‌ای که جیمز به عنوان ملاک داوری بیان می‌کند یعنی در نظر گرفتن مجموعه دل‌بستگیهای آدمی (نه صرفاً محکمه عقلانی و استدلالهای ذهنی) نیز بجدّ قابل دفاع است. افزون بر بیان روشن جیمز در این موضوع و برخی از قرائنی که گذشت، می‌توان به این بیان پاتریک لی<sup>۲</sup> در مقاله «قرینه‌گرایی؛ پلانینگ، ایمان و عقل» (زاگزبسکی<sup>۳</sup> ۱۹۹۳: ۱۵۴ و ۱۵۵) نیز تمسک جست. وی ملاحظات اخلاقی و خیرهای انسانی را در توجیه باور دخالت می‌دهد:

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: زهرا پورسینا، ۱۳۸۵، نقش گناه در معرفت.

2. Lee, P.

3. Zagzebski, L.

«... توجیه اخلاقی عمدتاً با خیرهای انسانی بنیادین مرتبط است، یعنی با جنبه‌هایی از کامیابی انسانی سر و کار دارد. در عمل باور کردن، نخستین خیر نهفته - گرچه من بعداً بحث می‌کنم که تنها خیر نیست - عبارت از دست یابی حقیقت یا فهمیدن واقعیت است. به نظر من هنجار اخلاقی بنیادین را می‌توانیم به این شیوه بیان کنیم: در همه گزینش‌ها و افعال ارادی، باید همه خیرهای بنیادین انسان از جمله خیرهای حیات انسانی، تجربه زیبایی شناختی، دوستی، جامعه و مانند آن را در نظر بگیریم... نکته مهم اینکه: گزینش یا اراده ما باید به خیرات انسانی معطوف باشد و نسبت به همه این خیرات باید گشوده باشد، به‌طور خلاصه انگیزه باور دینی می‌تواند امید برای تحقق یک خیر انسانی پایه باشد». البته بیان جیمز جامع‌تر است زیرا مجموعه دل‌بستگی‌های آدمی را ملاک می‌گیرد که در این بین خیرهای انسانی را هم شامل می‌شود.

### حق ایمان یا ایمان حقیقی

سانتایانا<sup>۱</sup> (۱۸۶۳-۱۹۵۲) فیلسوف و شاعر اسپانیایی - امریکایی در مقام اشکال بر جیمز می‌گوید: «... هیچ نوع احساس امنیت یا شعفی در اعتذار جیمز از دین شخصی وجود ندارد. او واقعاً ایمان نداشت، او صرفاً به این عقیده داشت که ما حق داریم ایمان داشته باشیم و اینکه اگر ایمان داشته باشیم ممکن است بر حق باشیم» (به نقل از هیک، ۱۳۷۲: ۱۲۶). جان هیک نیز در تأیید وی می‌گوید: «جنبه‌ای از اندیشه جیمز که احتمالاً قبل از هر چیز توجه ما را بر می‌انگیزاند فقدان کامل نوعی ایمان زنده است که شکل صریح خود را در کتاب مقدس می‌یابد» (همان).

برداشت ولف (۱۹۹۱: ۴۷۷) از دیدگاه جیمز نیز همین گونه است: «کتاب انواع تجربه دینی اساساً به عنوان دفاعیه‌ای از منظر دینی نگاشته شده است، در مقاله پیش از عنوان گمراه کننده‌اش یعنی «اراده معطوف به باور» (۱۸۹۷) جیمز از حق تأیید قضایای دینی صرفاً بر اساس اشتیاق و در شرایط غیر یقینی - دفاع می‌کند. گزینه‌ای که شخصی با آن مواجه

---

1. Santayana, G.

می‌شود باید تحت فشار یا غیر قابل اجتناب باشد بنابراین انتخاب نکردن خودش یک گزینه می‌شود. بدیلهای باید حیاتی باشند یعنی گزینه‌های جذاب که می‌توان حقیقتاً به آنها اعتقاد داشت و تصمیم‌گیری باید «فوری - فوری» باشد یعنی در اختیار گذاشتن فرصت استثنایی که تفاوت مهمی را در زندگی شخص ایجاد کند، در عین حال شواهد و قرائن برای گزینش عقلانی باید ناکافی باشد، [با وجود این شرایط، حق باور داریم یعنی مجازیم].

هر چند کوشش جیمز برای توجیه معقولیت ایمان است (چنانکه خود جیمز در ابتدای همین مقاله اراده معطوف به باور، تعبیر «توجیه ایمان»<sup>۱</sup> را استفاده کرده است)، نه تبیین روش تحصیل آن و لذا حق باور را اثبات می‌کند، و به عنوان یک روان‌شناس یا حتی فیلسوف از این جهت که ایمان زنده در کتاب مقدس را ترسیم نکرده نمی‌توان بر او خرده گرفت. اما بازخوانی مجدد این جستار نکته بالاتری را بر ما روشن می‌کند: جیمز می‌خواهد شرایط جواز این باور را بر ما معلوم سازد از این رو می‌گوید گزینش باید اصیل باشد یعنی حیاتی، اجتناب‌ناپذیر و فوری - فوری باشد و التفات به این شرایط در حقیقت به نوعی گشودن پنجره‌ای به راه تحصیل ایمان است. به تعبیر دیگر اگر ما از سر تفنن و سرگرمی و یا حتی بحث علمی به دفاع از باور و ایمان خودمان پردازیم هیچگاه چنین شرایطی را احساس نمی‌کنیم، اما کسی که به طور مثال در مقام انتخاب همسر و ازدواج است<sup>۲</sup> و حداقل برخی از این شرایط برای وی موجود است (مثلاً حیاتی و فوری - فوری است)، هیچ‌گاه به بحثهای علمی و استدلالی و شواهد عقلی اکتفا نمی‌کند، او به دل‌بستگی‌های وجودی و پیام‌های قلبی خود نیز التفات کامل دارد؛ او خود را در شرایط حاد تصمیم‌گیری می‌بیند و چه بسا در اینجا نیز اراده معطوف به باور تحقق می‌یابد هر چند شواهد عقلی ناکافی باشد. بنابراین هر چند جیمز در اصل درصدد بیان توجیه ایمان و حق برای باور کردن بوده، اما تحلیل روان‌شناختی وی از موقعیت و شرایط ایمانی، ما را به نقطه بالاتری رهنمون می‌سازد.

---

## 1. Justification of faith

۲. در این مثال خود را وامدار «پاتریک لی» در مقاله پیشین می‌دانم.

## توسل به اوهام

جان هیک (۱۳۷۲: ۱۲۶ و ۱۲۷) اشکال اساسی جیمز را گشودن مجال برای اوهام می‌داند: «ضعف اساسی موضع جیمز در این است که مجال نامحدود برای اوهام و آرزوها قایل است. جیمز در یک جا تصور می‌کند مهدی [عج] خطاب به ما می‌گوید: من مهدی موعود هستم و خدا مرا از نور خود آفریده است، اگر به وجود من اقرار کنید به سعادت ابدی دست خواهید یافت و الا از تشعشع نور خورشید محروم خواهید شد. پس قیاس کنید سود بی‌پایان خود را اگر من حقیقتاً وجود داشته باشم، در مقابل خسارت اندکی که متحمل می‌شوید اگر من موجود نباشم.

تنها دلیلی که جیمز برای پاسخ ندادن به این دعوت مصرانه و عاجل می‌توانست ارائه کند این است که این دعوت به عنوان یک «انتخاب زنده» در ذهن او جایی نداشت. به عبارت دیگر این دعوت‌ها با مفروضاتی که در آن زمان بر اندیشه او حاکم بود سازگار نبود. لیکن این امر که دعوت برای جیمز یک انتخاب زنده نبود مسئله‌ای ثانوی است که تأثیری در درستی یا نادرستی گفته‌های مهدی (عج) ندارد. تصویری ممکن است حقیقی باشد اگرچه برای جیمز جاذبه‌ای نداشته باشد، اما اگر همین تصور حقیقت داشت جیمز هرگز از طریق روش خود آن را نمی‌شناخت. روشی که تنها به محبوس گردیدن هر چه بیشتر همه کس در پیش داوریهای مألوف خود راه خواهد برد. به سختی می‌توان گفت روشی که این نتیجه را دارد، برای کشف حقیقت ارائه گردیده است. این روش ما را به آنجا می‌کشاند که خود آنچه را دوست می‌داریم [اگر چه] برای ما زیان آور است، باور کنیم. لیکن اگر غایت ما ایمان آوردن به چیزی است که حقیقی است و نه ضرورتاً آنچه که ما دوست داریم آسان‌گیری آشکار جیمز کمکی به ما نخواهد کرد».

آیا واقعاً روش جی+مز منتهی به توسل به اوهام خواهد بود؟ آیا روش جیمز هیچ کمکی به ما در وصول به حقیقت نخواهد کرد؟ ویلیام وین رایت (۱۳۸۵: ۱۴۳-۱۴۹) با نفی تفسیر کلام جیمز به یک استدلال اخلاقی صرف (شخص، نیاز به باور دینی دارد تا در بحران‌های بزرگ زندگی شرافت درونی خودش را حفظ کند) یا به فیصله دادن عملی مشاجرات فلسفی (برخی مسایل مابعدالطبیعی می‌تواند با توسل به تجربه فیصله یابد) آنچنانکه برخی شارحان کلام جیمز گفته‌اند، معتقد است. جیمز تلاش می‌کند تا نشان دهد ما از جهت عقلانی مجازیم

که باورهای خاصی داشته باشیم نه این که صرفاً مجازیم به نحوی عمل کنیم که گویا باورهای خاصی صحیح اند یا باورهای خاصی را پرورش دهیم. یعنی اعتقاد داشتن به قضایای بدون پشتوانه عینی گاهی عقلانی است. برخی باورها که ریشه در عواطف دارند نه تنها از جهت عملی بلکه از جهت معرفتی هم عقلانی اند. هدف عقلانیت توسعه دادن سرمایه ما از حقایق مهم است و جیمز هیچ گاه درباره اهمیت بی چون و چرای این هدف بحث نمی کند. (بنابراین روش جیمز حرکت به سوی اوهام نیست بلکه حقیقت طلبی است). وین رایت با استناد به سخنان جیمز، استدلال می کند که توسل به طبیعت عاطفی ما می تواند از جهت معرفتی عقلانی باشد: «به عقیده جیمز گرایشهای شخص به زندگی عاطفی می تواند پیامبرانه باشد. طبیعت عاطفی ما نه تنها متشکل از میلها، نفرتها، امیدها و ترسهاست بلکه هم چنین شامل موارد زیر نیز هست: ادراکات انضمامی و بصیرتی که عواطف می دهند، غرایز، پیش گوییها، نوعی اعتقاد ساکت به این که حقیقت باید در یک جهت و نه جهت دیگر باشد. جیمز به وضوح تصور می کند که این شهودها یا عقاید صامت می توانند راهنماهای قابل اعتمادی به حقیقت عینی نظری باشد... چرا ما باید به طبیعت عاطفی خود اعتماد کنیم؟ رضایت خاطر<sup>۱</sup> انسان، آزمون عملی حقیقت یا واقعیت است. از آنجا که بینشهایی که عمیق ترین نیازها و آگاهیهای ما را نادیده می گیرند یا سرکوب می کنند رضایت بخش نیستند، آنها صادق به نظر نمی آیند، در نتیجه برای ایجاد تصویری از جهان که برای ما صادق و عقلانی به نظر برسد، باید به دواعی طبیعت عاطفی خود در کنار طبیعت نظری خود توجه کنیم».

اما چرا تصور می کنیم که رضایت خاطر ما راهنمای قابل اعتمادی برای واقعیت یا حقیقت است؟ «به نظر می رسد پاسخ جیمز این است: رضایت خاطر، و عدم رضایت خاطر، کارکردهای قدرت یک باور در کمک کردن یا مانع شدن از قوای حیاتی ذهن ماست. اما این قوا بی ارتباط با واقعیت نیستند. منطقه خاموش قلب که در آن ما به تنهایی با علایق و بی علافگیهای خود و ایمانها و ترسهای خود ساکن می شویم، عمیق ترین عضو برای ارتباط

---

۱. رضایت خاطر شامل دست یابی به انسجام، آرزوهای تحقق یافته، نیازهای عاطفی برآورده شده، احساس انطباق با سایر باورهای ما و غیره می شود.



با طبیعت اشیاء است» (همان: ۱۴۸).

به نظر می‌رسد با صرف نظر از مبنای پراگماتیستی جیمز در تفسیر حقیقت و با اغماض از لزوم نقد عقل عاطفی به طور اجمالی می‌توانیم با جیمز همراهی کنیم. یعنی استفاده از عواطف و تکیه بر مجموعه دل‌بستگی‌های آدمی به معنای گرفتار شدن در اوهام نیست و منافاتی با حقیقت‌طلبی ندارد. بویژه آنکه خود جیمز توجه به این نکته دارد که صرفاً با آرزواندیشی نمی‌توان به حقیقتی دست یافت. وی مثال می‌زد اگر کسی دو دلار در جیب دارد با آرزو (و اراده) هیچگاه صد دلار نمی‌شود! (جیمز، ۱۹۳۷: ۴) از این رو جیمز نوعی آمادگی برای پذیرش را هم شرط می‌داند یعنی با مجموعه دل‌بستگی‌های آدمی هماهنگ باشد و رضایت خاطر بیاورد. افزون بر اینها فرض مسئله در جایی است که از طریق شواهد عقلی راه به جایی نمی‌بریم و چون مسئله خطیر است انتخاب یک شق آن اجتناب‌ناپذیر است، پس باید ریسک کنیم! حال در اینجا بهتر این است گزینه‌ای را انتخاب کنیم که با عواطف و دل‌بستگی‌های ما هماهنگ است.

### نسبی‌گرایی

وین‌رایت (۱۳۸۵: ۱۵۹-۱۶۲) بر جیمز اشکال می‌کند که تبیین جیمز یا به سوی نسبی‌گرایی می‌رود و یا ما را از حقیقت دور می‌سازد: «تبیین جیمز از عقلانیت مبتنی بر این فرض است که انسان‌ها در نیازها و علایق مشترکند، اگر آنها چنین نباشند توسل به طبیعت عاطفی، می‌تواند فقط به نسبی‌گرایی بینجامد، در آن صورت دلیل چندانی برای اعتماد به دواعی آن هم نیست. اگر عواطف و احساسات ما با دیگران مشترک نباشند و صرفاً ویژگی فردی روان یا انعکاس اوضاع و احوال اجتماعی خاص ما باشند چرا ما باید تصور کنیم که آنها راهنمای ما به سوی عالم واقع‌اند؟ پساتجددگرایان منکر وجود طبیعت مشترک انسانی‌اند. آنها در مورد دلیل خودشان اغراق می‌کنند، در حالی که مفاهیم طبیعت انسانی احتمالی‌اند. آنها هم غالباً فقط تصاویری از پدیدآورندگانشان یا یک طبقه، فرهنگ یا جنس خاص هستند... این که آیا نیازها و علایق و احساسات عمومی که جیمز به آنها توسل می‌جوید، واقعی‌اند و به اندازه کافی معین هستند تا کارهایی را که او می‌خواهد انجام دهند یا نه، مشکوک باقی می‌ماند. من تصور می‌کنم هیچ ویژگی مشترک مفیدی وجود ندارد. ما می‌توانیم ویژگی‌های مشترک (مثل

نیاز به معنا) را انتزاع کنیم اما اینها کمتر از آنی هستند که کمک و یاری چندانی بدهند». در صورتی که دل‌بستگی‌های وجودی و علایق انسانها را به دو دسته سطحی و عمقی تقسیم کنیم، می‌توان از سازگاری میان علایق و اشتراک آنها در میان انسانها دفاع کرد. به عنوان مثال سقراط معتقد است خیرخواهی یکی از ابعاد سه گانه روح آدمی است اما در مصداق ممکن است اشتباه کنند یا سعادت طلبی مطلوب همه انسانهاست اما مصداق آن را یک نفر در علم و دیگری در ثروت می‌بیند. به تعبیر دیگر تعارض در وظایف اخلاقی در سطح رویی است اما در مورد دل‌بستگی‌های عمقی چنین تعارضی نیست (با اقتباس از ملکیان، جزوه ایمان: ۷۳-۷۵).

وین رایت (۱۳۸۵: ۱۶۲) نیز خودش در ادامه اشکال فوق به همین نتیجه می‌رسد که در آن حدی که بتوان از مدعای جیمز دفاع کرد، اشتراکات وجود دارد: «... اما شباهتهای خانوادگی مهمی وجود دارد؛ حداقل امکان دارد که اینها برای عملی ساختن برنامه جیمز کافی باشند.... مزیت رهیافت جیمز اجتناب از نسبی‌گرایی است. اگر نیازها، علایق و احساساتی که او بدانها متوسل می‌شود عمومی باشند چنان که جیمز تصور می‌کند تأثیر آنها بر استدلال از یک شخص یا فرهنگ به شخص یا فرهنگ دیگر به طرز چشم‌گیری تغییر می‌کند».

افزون بر اینها با توجه به آموزه فطرت در فرهنگ دینی و اسلامی (گرایشها، شناختها یا هر دو) نیز می‌توان از اشتراک علایق عمقی انسانها بویژه در حوزه دینداری دفاع کرد. جیمز (۲۰۰۲: ۳۸۹) نیز بر ثابت بودن تجربه و احساس دینی در همه فرهنگها علی‌رغم عقاید و آموزه‌های بسیار متنوع تأکید می‌کند که در واقع اشتراک علایق دینی است: «وقتی کل حوزه دینی را مورد بررسی قرار می‌دهیم با تنوع زیادی در اندیشه‌ها روبرو می‌شویم که در آن حوزه پذیرفته شده‌اند. اما از سویی احساس و از سوی دیگر سلوک تقریباً همیشه یکسان است. زندگی قدیسان رواقی، مسیحی و بودایی عملاً غیر قابل تمییز است. نظریاتی که دین به وجود می‌آورد از این حیث که متنوع اند در درجه دوم قرار دارند و اگر شما بخواهید گوهر دین را درک کنید باید احساسات و سلوک را که عناصر ثابت ترند، مورد توجه قرار دهید».

به نظر می‌رسد این اشکال نیز - که در همه مسایل دینی نمی‌توان بر اساس روش جیمز پیش رفت زیرا همه مسایل، اهمیت خطیر و حیاتی که مسئله خدا و آخرت دارند، واجد نیستند - وارد نیست. زیرا اساس ایمان گزاره‌های بنیادی معدودی است که درباره خدا، صفات

خدا، آخرت و نبوت می‌باشد. در سایر گزاره‌های دینی می‌توان بر اساس گزاره‌های فوق (به طور مثال به عنوان گزاره‌های پایه مشابه آنچه در معرفت‌شناسی اصلاح شده پلانینگا می‌گوید) به حل و فصل آنها اقدام نمود.

در اینجا لازم است که در مورد انبیای الهی و اولیایی که از طریق شهود و تجربه دینی به ایمان راه می‌یابند، تفکیکی صورت گیرد. در اینجا به جهت یقین‌شهودی که وجود دارد نیازی به جبران نقصان شواهد از طریق اراده معطوف به باور نیست. به تعبیر دیگر تحلیل جیمز از ایمان شامل انبیاء و اولیای الهی نمی‌شود! شاید بتوان گفت ویلیام جیمز در کتاب «انواع تجربه دینی» که متأخر از مقاله اراده معطوف به باور است به همین نکته متفطن شده است و بحث تجربه دینی را مطرح می‌کند.

### نگاه دنیا‌گرایانه در تحلیل جیمز

اشکال دیگری که احتمالاً گریزی از آن نیست دیدگاه دنیا‌گرایانه و فایده‌جویانه در تحلیل جیمز است که از مبنای پراگماتیستی وی سرچشمه می‌گیرد: «... این تلقی در باب آخرت سخنی برای گفتن ندارد، نهایت چیزی که می‌گوید این است که برای اینکه در زندگی این جهان دارای آرامش بشوید و هماهنگی درونی پیدا کنید، معنا برای زندگی‌تان معنا بیابید و با جهان بیرون هماهنگی پیدا کنید به دین بپردازید و در مورد گزاره‌های دینی اراده را بر عقل حاکم کنید. ... در این تلقی جدید می‌خواهیم در این شصت سال زندگی مان عمق، جامعیت و معنا داشته باشد، هماهنگی خودمان را با خود، طبیعت و انسانهای دیگر خواستاریم، می‌خواهیم زندگی مان طراوت و شادابی و تازگی داشته باشد، از تکرار در زندگی‌مان گریزانیم اما اینها را تا وقتی زندگی می‌کنیم می‌خواهیم. آخرت در واقع در اینجا معنای محصلی ندارد و با تلقی‌ای که ادیان از آخرت دارند فرق دارد. ... در رویکرد ادیان اینگونه بود که اصلاً ما را آفریده‌اند تا در آخرت زندگی کنیم اما چون زندگی در آنجا مرهون این است که در این دنیا به عنوان پیش‌نیاز زندگی کنیم و باید یک سلسله امتحانات را بگذرانیم، این زندگی دنیوی لازم است. کلام جدید و متکلم جدید تلقی اش واقعاً دنیا‌گرایانه است اما نه دنیاگرایی مذموم که دنیا را منحصر به بعد مادی بداند. حتی درد جاودانگی به این دلیل است که به این زندگی معنا می‌دهد، تحقق آخرت مهم نیست بلکه باور به تحقق آخرت مهم است. ... در تلقی کلام قدیم آخرت هدف و

قرارگاه ماست و اینجا گذرگاه است اما تلقی جیمز این است که می‌خواهیم آرامش پیدا کنیم و دل‌بستگی‌های وجودی ما به صرف باور به وجود آخرت هم ارضا می‌شود و کفایت می‌کند» (ملکیان، جزوه ایمان: ۷۷-۷۹).

به نظر می‌رسد از این اشکال گریزی نیست که از دیدگاه پراگماتیستی جیمز نشأت می‌گیرد. مگر اینکه بگوییم جیمز در اینجا به عنوان یک روان‌شناس درصدد تحلیل روان‌شناختی ایمان است و دغدغه اصلی اش دل‌بستگی‌های وجودی انسان است نه مباحث هستی‌شناسی فلسفی و کلامی تا از وجود آخرت بحث کنیم؛ چنانکه تصریح می‌کند: «من در این مباحث نه به عنوان یک الهی‌دان نه به عنوان یک استاد تاریخ ادیان و نه به عنوان مردم‌شناس سخنرانی نمی‌کنم. روان‌شناسی تنها شاخه علمی است که من در آن مهارت دارم. برای روان‌شناسان، تمایلات دینی انسان باید حداقل به مثابه سایر واقعیتهای مربوط به وضعیت روانی مورد توجه قرار بگیرد...» (جیمز، ۲۰۰۲: ۸).

در مجموع می‌توان گفت با صرف نظر از مبنای پراگماتیستی جیمز، دیدگاه وی در تفسیر و تحلیل ایمان یعنی اراده معطوف به باور قابل دفاع است.

## فهرست منابع

۱. آذربایجانی، مسعود و همکاران، ۱۳۸۲، روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، تهران و قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت.
۲. -----؛ ۱۳۸۳، توجیه ایمان از دیدگاه ویلیام جیمز، فصلنامه فلسفی - کلامی، ش ۱۹، دانشگاه قم.
۳. ایزوتسو، توشی هیکو، ۱۳۷۸، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه.
۴. پورسینا، زهرا، ۱۳۸۵، تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. جوادی، محسن، ۱۳۷۶، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، قم، نشر معارف.
۶. رایت، ویلیام وین، ۱۳۸۵، عقل و دل، ترجمه محمدهادی شهاب، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. سیاروچی، ژوزف و همکاران، ۱۳۸۳، هوش عاطفی در زندگی روزمره، ترجمه اصغر نوری و حبیب‌الله نصیری، اصفهان، نوشته.
۸. شولتنس، دوآن، ۱۳۸۷، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، تهران، نشر باران.
۹. عزیزاده، عبدالرضا و همکاران، ۱۳۸۳، جامعه‌شناسی معرفت، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۰. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی جلد ۸.
۱۱. گلמן، دانیل، ۱۳۸۰، هوش هیجانی، ترجمه نسرین پارسا، تهران، رشد.
۱۲. مای لی، و، روبرتو، پ، ۱۳۸۰، ساخت، پدیدآیی و تحول شخصیت، ترجمه محمود منصور، تهران، سمت و دانشگاه تهران.

۱۳. معظمی، داوود، ۱۳۷۸، مقدمات نوروسایکولوژی، تهران، سمت.
۱۴. ملکیان، مصطفی، کلام جدید (ایمان)، تکثیر محدود، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، بی تا.
۱۵. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۰، دائرة المعارف اسلامی، مدخل ایمان، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰.
۱۶. وستفال، مرالد، ۱۳۷۸، پولس قدیس را بجد بگیریم، گناه به منزله مقوله‌ای معرفت شناختی، ترجمه مصطفی ملکیان، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۲.
۱۷. هیک، جان، ۱۳۷۲، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات الهدی.

18. Barzun, J. (1986), *James, william*, in the encyclopida of religion, ed, by M. eliade, V 7, new york, macmillam
19. James, W. (2002), *The varities of reiligious experience centery editon*, london and new york, routledge.
20. James, W. (1937), *The will to belive and other essays in popular philosophy*, USA, Longman
21. Putnam, R. A. (1997), *The cambridge companion to william James*, cambridge university press, new york.
22. Wulff, D.M. (1991), *Psychology of religion, classic and contemporary views*, canada, wiley.
23. Zagzebski, L. (1993), *Rational faith: catholik responses to reformed epistemology*, indiana: university of notredam press.