

توجیه ایمان^۱ از دیدگاه ویلیام جیمز

مسعود آذربایجانی

دانشجوی دکتری مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم

چکیده

در این جستار با اشاره به اختلاف دیدگاه‌ها در تفسیر ایمان، نظریه ویلیام جیمز در تفسیر و توجیه ایمان در سه بخش مبانی فکری، چارچوب کلی و اراده معطوف به باور دنبال شده است. با توجه به دیدگاه جیمز در پراگماتیسم و نگرش به انسان به عنوان موجودی که صرفاً عقلانی نیست، شکل اصیل دین را نیز بُعد عاطفی آن می‌داند. وی در ضمن مقدماتی چند برای توجیه ایمان (با وجود فقدان شواهد کافی)، اراده معطوف به باور را کافی می‌داند.

کلید واژه‌ها: ایمان، ویلیام جیمز، پراگماتیسم، اراده معطوف به باور

مقدمه

«ایمان» یکی از مفاهیم مهم در الهیات است که خاستگاه بسیاری از مباحثات فلسفی و چالش‌های عقلی قرار گرفته است، به ویژه در سه فرهنگ نیم‌کره غربی، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام، تعریف و ماهیت ایمان بسیار مورد بحث بوده و مؤمنان و متفکران در تعریف خویش از ایمان، نگاه‌های متفاوتی به آن داشته‌اند.

در میراث کلامی اسلام، تفسیر ایمان منظرهای متفاوتی را به خود دیده است که به طور

۱. *Justification of faith*؛ این تعبیری است که ویلیام جیمز در ابتدای مقاله «اراده معطوف به باور»

آورده است.



کلی دو دسته‌اند (ر.ک: آذربایجانی، ۱۳۷۹)

الف) قائلان به دخالت عمل در ایمان: این دسته نیز در مورد تأثیر عمل در ایمان دارای سه رأی هستند؛ خوارج ترک عمل را معادل کفر، معتزله عمل را به عنوان رکن ایمان و اهل الحدیث با تأکید کمتر، در مورد دخالت عمل در ایمان اظهار نظر کرده‌اند.

ب) قائلان به عدم دخالت عمل در ایمان: این دسته نیز به نوبه خود دارای آرای متفاوتی هستند؛ اشاعره ایمان را معادل تصدیق (متفاوت با معرفت)، امامیه ایمان را معادل تصدیق (با تأکید بر معرفت قلبی) و مرجئه ایمان را معرفت صرف دانسته‌اند.

در باب ماهیت و تعریف ایمان در الهیات مسیحی نیز آرای دو دسته قابل بررسی‌اند. (ر.ک: ملکیان، جزوه ایمان):^۱ الف) نظریه‌های گزاره‌ای (یا قضیه‌ای) همانند نظر توماس آکویناس و مارتین لوتر از چهره‌های اصلی کلیسای کاتولیک و پروتستان و نیز آرای پاسکال و ویلیام جیمز از تحلیل‌های جدیدتر که به طور بسیار فشرده ایمان را نوعی پاسخ ارادی انسان برای جبران کمبود شواهد صدق متعلق ایمان و گزاره مربوط به ایمان یا از مقوله «اعتماد به خداوند» می‌دانند. پاسکال با ارائه نظریه «شرط‌بندی» خود می‌گوید: باید مانند کسانی که به این گزاره‌ها باور دارند رفتار کنیم تا برای ما نیز امری ایمانی شوند. ویلیام جیمز نیز فقدان مدارک کافی برای ایمان را از راه «اراده معطوف به باور» پر می‌کند.

ب) نظریه‌های غیرگزاره‌ای در باب ایمان را کسانی همچون پل تیلیخ و ویتگنشتاین (با تفسیر و توضیح جان هیک) ارائه کرده‌اند. تیلیخ ایمان را حالت دل‌بستگی نهایی آدمی و غایت قصوای او - چیزی که بر کل اندیشه، افعال، گفتار و مجموعه زندگی فرد سیطره دارد - می‌داند. ویتگنشتاین وحی را از مقوله حادثه می‌داند نه گفتار، و ایمان را به معنای دیدن حوادث و حیانی تلقی می‌کند. ایمان، تصدیق و اذعان به چند گزاره نیست، بلکه از سنخ دیدن، ادراک و تجربه کردن است. ایمان، شناخت و تجربه آن حوادث و حیانی است.

در این مقاله، سعی بر این است تا به اختصار به نظریه ویلیام جیمز در باب تفسیر ایمان بپردازیم که در سه بخش مبانی فکری، چارچوب کلی و اراده معطوف به باور مباحث را پی می‌گیریم:

۱. و نیز ر.ک: ایلخانی، ۱۳۸۱: ۸۹-۱۳۶ (در این مقاله نیز اختلاف تفاسیر از ایمان در الهیات مسیحی به طور اجمالی روشن شده است).

۱. مبانی فکری ویلیام جیمز (William James ۱۸۴۲ - ۱۹۱۰)

جیمز فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی است که شهرت وی بیش از همه مرهون فلسفه اصالت عمل یا «پراگماتیسم» (Pragmatism) است. جیمز تحت تأثیر تربیت‌ها و حالات مذهبی پدرش هنری جیمز بود (پدرش نیز بسیار متأثر از سوئد نبرگ (Swedenbrg, E) عارف بزرگ سوئدی بوده است) و صریحاً خود را فردی معتقد و دیندار معرفی می‌کند و ایمان را عنصری حیاتی و اساسی در زندگی می‌داند:

اگرچه نمی‌توانم عقیده مردم عادی مسیحی را بپذیرم یا طریقتی را که دانشمندان اسکولاستیک در قرون وسطا از آن دفاع می‌کردند، قبول کنم، اما خود را جزو فلاسفه مابعدالطبیعه جزمی می‌دانم... پس بدون تردید، گفته‌های آنان که مذهب را پس مانده‌های افکار قدیمی می‌دانند، رد می‌کنم؛ زیرا آن گفته‌ها نادرست است. منشأ اشتباه چیزی است که پدران ما مذهب خود را با آن مخلوط کرده بودند و به خطا از طبیعت اخذ کرده بودند. این بود که مذهب آنها با بسیاری از افکار نادرست همراه بود. بنابراین، ما نمی‌توانیم درست از هر عقیده و ایمان مذهبی صرف‌نظر کنیم... چقدر «تولستوی» خوب گفته وقتی ایمان را جزء دسته‌ای از نیروها می‌شمارد که آدمی با آن زندگی می‌کند، «فقدان ایمان» (Anhedonie) سقوط کامل زندگی است. (James & 1994: 548, 549)

مسئله چستی و هستی خداوند اندیشه جیمز را در طول حیاتش به خود مشغول ساخت. شخصی عمیقاً مذهبی بود و در کتاب انواع تجربه دینی با حالات احترام‌آمیز عرفانی درباره خود می‌گوید: خمیره ذاتی من تقریباً به طور کامل به دین و التذاذات روحانی وابسته است، (به نقل از (Putnam, 1998: 5/63) برتراند راسل نیز علایق و احساسات دینی وی را اساسی می‌داند: «علایق فلسفی ویلیام جیمز دو جنبه داشت: یکی علمی و دیگری دینی. در جنبه علمی تحصیلات پزشکی به او تمایلی به سمت ماتریالیسم داده بود، ولی احساسات دینی اش جلوی این تمایل را می‌گرفت. احساسات دینی جیمز بسیار پروتستانی، دموکراتیک و سرشار از گرمی و عطوف بشری بود (راسل، ۱۳۶۵: ۱۱۰۵). بنابراین، یکی از مبانی فکری وی، علایق دینی و تجارب مذهبی اش است که در جهت‌گیری نظریه اش بدون تأثیر نیست.

نکته دوم مبنای فلسفی جیمز است. وی در پراگماتیسم راهی برای وحدت بخشیدن به علم و مذهب یافت، زیرا محک حقیقت را به طور کامل تجربه می‌داند و تجربه مذهبی هر فردی بدون شک، پدیده‌ای است که باید از سوی همه به عنوان یک واقعیت پذیرفته شود. از

دیدگاه پراگماتیسم، آزمون هر عقیده‌ای این است که آن عقیده چه تغییری در زندگی شخصی به وجود می‌آورد و همین آزمون است که گذرگاه انواع جهان‌بینی‌هاست.

به طور کلی، این پدیده‌های انسانی، شخصی و فردی هستند که برای جیمز جاذبه دارند و او هم براساس طبع خود و به گونه‌ای فلسفی، با هرچه انتزاعی، شکل‌گرایانه، خردگرایانه و آموزه‌ای است، مخالفت می‌کند (شفلر، ۱۳۳۶: ۱۳۴). پراگماتیسم از ریشه لغوی *Pragma*^۱ به معنای عمل و کار است که به اصالت عمل یا صلاح عملی ترجمه شده و عمدتاً چارلز ساندرز پیرس (Pierce, ch.s) آن را ابداع کرد و از طریق جیمز، جرج هوبرت مید (Mead, G.H) و جان دیویی (Dewey, J) بسط یافت. کتاب پراگماتیسم جیمز حاوی سخنرانی‌های وی در این موضوع است.

وی درباره روش پراگماتیکی می‌گوید: قبل از هر چیز روشی است برای حل نزاع‌های متافیزیکی که در غیر این صورت، پایان‌ناپذیر باشند. آیا جهان واحد است یا کثیر؟ مقدر است یا آزاد؟ مادی است یا روحی؟ اینها مفاهیمی هستند که هرکدام ممکن است درباره جهان صادق باشند یا نباشند، ولی نزاع بر سر چنین مفاهیمی پایان‌ناپذیر است. روش پراگماتیکی در چنین مواردی عبارت است از کوشش برای تفسیر هر مفهومی به کمک ردگیری پیامدهای عملی مربوط به آن (جیمز، پراگماتیسم: ۴۰). پراگماتیسم چیز تازه‌ای نیست و با بسیاری از گرایش‌های فلسفی کهن هماهنگی دارد؛ مثلاً با اصالت تسمیه به دلیل توجه همیشگی‌اش به امور خاص، با منفعت‌گرایی به دلیل تأکیدش بر جوانب عملی و با مثبت‌گرایی، به دلیل تحقیر راه‌حل‌های لفظی، سؤال‌های بی‌فایده و تجریدهای مابعدالطبیعی سازگار است (همان، ۴۵). روش پراگماتیستی تا اینجا به معنای یک شیوه جهت‌گیری است که جنبه غایت‌گرایانه دارد: «شیوه روگردان از اولیات، اصول و مقولات و ضروریات تصویری و روکردن به سوی چیزهای آخرین، ثمرات، نتایج و امور واقع (همان، ۴۶).

واژه پراگماتیسم به معنای وسیع‌تر به معنای نوعی «نظریه حقیقت» است. در قبال دو نظریه معروف دیگر در باب حقیقت یا صدق - نظریه مطابقت (Correspondence theory of truth) که حقیقت را عبارت از مطابقت گزاره با واقعیت خارجی آن می‌داند که، ارسطو و

۱. در لغت یونانی *Praxis* به معنای عمل و فعل در مقابل *theoria* به معنای نظر و رأی است.

فلاسفه اسلامی به این نظریه معتقدند؛ نظریه پیوستگی (Coherence theory of truth) که فلاسفه غرب از دکارت به بعد معمولاً آن را پذیرفته‌اند و به معنای هماهنگی اجزای یک نظریه است. نظریه پراگماتیسم معتقد است: یک عقیده در صورتی و تنها در صورتی حقیقی است که هرگاه عمل مطابق آن واقع شود، به طوری تجربی نتایج رضایت‌بخش و محسوس به بار آورد؛ یعنی حقیقت باید به مثابه رابطه پیامدهای رضایت‌بخش و محسوس با اعمالی که از عقاید معین ناشی می‌شود، در نظر گرفته شود. حقیقت چیزی جز این نیست که تصورات تنها تا آنجا حقیقی‌اند که ما را در ایجاد رابطه‌ای رضایت‌بخش با دیگر بخش‌های تجربه‌مان یاری رسانند. هر نظری که ما را کامیابانه از قسمتی از تجربه‌مان به قسمت دیگر آن ببرد، چیزها را به گونه‌ای رضایت‌بخش به هم ربط دهد، تضمین شده باشد، امور را ساده کند و در نیروی کار صرفه‌جویی به عمل آورد، به همان اندازه، تا همان‌جا و به گونه‌ای ابزار وار حقیقی است (همان، ۱۲۹ - ۱۵۴، نقل با تلخیص). این جمله اخیر به صورت کاملاً روشن ملاک حقیقی بودن یک نظریه را افاده عملی آن به صورت رضایت‌بخش می‌داند که در اشکال ساده، تضمین شده و تجارب مرتبط نمودار می‌شود. به عبارت دیگر، افاده عملی، یعنی برای ما یک حالت رضایت‌بخش به ارمغان آورد. رضایت‌بخش بودن نیز (با توجه به مجموع سخنان جیمز) یعنی این رأی مثلاً با مجموع علقه‌ها و دل‌بستگی‌های وجودی بشر سازگار باشد. مقصود این است اگر این رأی را بپذیریم، در هیچ‌جا از وجود خودمان احساس تعارض و مشکل نمی‌کنیم.

۲. چارچوب کلی

پس از آن‌که ریشه‌های فلسفی و اعتقادی نظریه وی روشن شد، لازم است چارچوب کلی دیدگاه جیمز در باب ایمان دنبال شود. وی با تدوین کتاب اصول روان‌شناسی (The Principles of Psychoiogy) و با سخنرانی‌های مهم گیفورد تحت عنوان «انواع تجربه دینی» (The Verieties of Religous Experience) که این هم با رویکرد روان‌شناختی است، دال مشغولی خود را به عنوان یک روان‌شناس نشان می‌دهد. افزون بر این‌ها با تأسیس اولین آزمایشگاه روان‌شناسی در آمریکا و تحقیق تجربی در این زمینه، توجه خود را به پدیده‌های روانی در انسان و تبیین‌های روان‌شناختی نمایان می‌سازد. البته اهتمام جیمز به بحث از موضوعاتی

نظیر اراده، حرکت، غریزه و... که در روان‌شناسی تجربی امروزه جایگاهی ندارند، نشان دهنده آن است که بین روان‌شناسی فلسفی قرن نوزدهم و روان‌شناسی علمی قرن بیستم به نوعی پل می‌زند. وی در کتاب اصول روان‌شناسی بر جنبه غیرعقلانی انسان تکیه می‌کند و انسان را به هیچ‌وجه مخلوقی صرفاً عقلانی به حساب نمی‌آورد. چنانچه می‌گوید: باورهایمان تحت تأثیر عوامل هیجانی هستند. (ر.ک: اصول روان‌شناسی، ۱۹۸۳)

جیمز به پدیدارهای دینی توجه کرده و از موضع روان‌شناختی آنها را تجزیه و تحلیل می‌کند، لیکن همواره رویکرد پراگماتیستی خود را (توجه به پیامدها و نتایج) حفظ کرده است. نکته مهمی که در اینجا به عنوان چارچوب کلی دیدگاه جیمز در نظر گرفته می‌شود آن است که «شکل اصیل و ویژه دین، حس یا احساسی است که نباید با عقیده و عمل یکسان انگاشته شود». در حقیقت، ویلیام جیمز به سنت فکری تعلق دارد که در مقابل نظر کانت (Kant, E) مبنی بر یکسان‌نگاری دین و اخلاق، عواطف دینی را مقدم می‌شمارند. شلایر ماخر (schelermacher, F.D.E) از پیشگامان این سنت است و جیمز در کنار جان‌اتان ادواردز (Edwards, J) و رودلف اتو (Otto, R) علی‌رغم اختلافشان در برخی مسایل، گوهر دین را جنبه احساسی یا تجربه دینی به معنای خاص آن می‌دانند (ر.ک: Macquarie, 1981: 11,13 - ۱۹۸۱، فصل ۱۱ و ۱۳).

ویلیام جیمز نیز معتقد است که احساس منبع ژرف‌تر دین است و تنسیق‌های فلسفی و کلامی جنبه ثانوی دارند و اصلاً دین از مقوله عواطف است نه عقل: «چون تجربه دینی مستقیم و بدون وساطت مفاهیم و احکام به وجود می‌آید، شبیه ادراکات حسی است و تنها از راه شناخت شخصی ادراک می‌شود» (games, 1994: 433). روش جیمز عمدتاً براساس بررسی تجربی است، از این رو، کتاب انواع تجربی دینی (مشمول بر سخنرانی‌های گیفورد در ۱۹۰۱ و ۱۹۰۲) را با ارائه نمونه‌های بسیار زیاد متنوع از تجربه دینی آغاز می‌کند و تأکید بیشتری بر عواطف و حالات مذهبی خود جوش (خودانگیخته) است تا تفاسیر کلامی با قاعده‌بندی‌های نهادینه شده و متعارف. از این رو، صریحاً می‌گوید: «دین باید تحت آزمون مواجهه و رویارویی با موقعیت تجربی قرار گیرد» (Ibid, 426). این موقعیت شامل مجموعه همه واقعات عادی به موازات وضعیتهای فوق‌العاده عاطفی و شناختی می‌شود. هم‌چنین جیمز برای اثبات این مدعا بر وجه مشترک سنت‌های گوناگون نیز تأکید می‌کند:

وقتی کل حوزه دین را مورد بررسی قرار می‌دهیم با تنوع زیادی در اندیشه‌ها روبه‌رو می‌شویم که در آن حوزه پذیرفته شده‌اند، اما از سویی، احساس و از سوی دیگر، سلوک تقریباً همیشه یکسان بوده است. زندگی قدیسان واقعی، مسیحی و بودایی عملاً غیرقابل تمیز است. نظریاتی که دین به وجود می‌آورد، از این حیث که متنوع‌اند، در درجه دوم قرار دارند و اگر بخواهیم گوهر دین را درک کنیم باید احساسات و سلوک را که عناصر ثابت‌ترین، مورد توجه قرار دهیم. ... هسته مشترک همه ادیان که برای آن دلیل اقامه می‌کنند، دو چیز است: احساس این که نقصی در ماست و احساس این که این نقص با ارتباط با یک قدرت برتر که از آن آگاهی برطرف می‌شود. (games, 1994:504, 508)

بنابراین، از سخنان جیمز سه دلیل برای این که ژرف‌ترین منابع و ابعاد دین را عواطف و حالات احساسی می‌داند، قابل استخراج است:

اول: حالات دینی کیفیتی محسوس است و برای فاعل امری بی‌واسطه به نظر می‌رسد، نه نتیجه استنباط و تذکر آگاهانه، از این رو، مستقیم‌تر است و خطای کمتری بدان راه می‌یابد. دوم: اعتبار تجربه و حالات دینی و تأثیر آن در مردم است. مردم غالباً متأثر از براهین عقلی در باب دین نیستند، عقاید و آموزه‌های دینی نشان دهنده خاستگاه‌های عمیق‌تری در احساس و تجربه‌اند. اگر تجربه دینی نتواند اعتبار کافی برای عقاید فراهم کند، براهین عقلی محتملاً قانع‌کننده نیستند.

سوم: مروری بر سنن دینی گوناگون، عقاید و مفاهیم دینی بسیار متنوعی را نشان می‌دهد، در حالی که احساسات و سلوکی که منشأ و مبنای چنین تنوع عقلانی است، ثابت است. در نتیجه، برای درک ویژگی تجربه دینی و وجه مشترک سنن گوناگون، باید احساس و تجربه را بررسی کرد نه عقاید و تعالیم را.

بنابراین، براساس بخش اول و دوم این مقاله، تا اینجا نتیجه این است که تنها آزمون محتمل بودن حقیقت در فلسفه پراگماتیکی، آن چیزی است که به بهترین صورت ما را به مقصود برساند و آن چیزی است که با هر بخش از حیات ما سازگارتر و با مجموعه نیازهای حیات ما متناسب باشد و هیچ چیز در آن غفلت نمی‌شود و این امر باید به صورت تجربی برای ما اثبات شود. و از این رو، حقیقت باورهای دینی نیز از همین طریق (نتایج و پیامدهای عملی) باید روشن شود که در بخش عواطف و حالات دینی می‌توانند نمودار شوند و همین بخش از دین اصیل‌ترین ابعاد آن است. اتفاقاً جیمز باورهای دینی و اعمال مذهبی را دارای

چنین آثار مشهودی می‌داند:

«... دعا و نماز و یا به عبارت دیگر، اتصال با روح عالم خلقت - خدا، یا نظم کائنات هرچه می‌خواهید بگوئید - کاری است با اثر و نتیجه آن ایجاد یک جریان قدرت و نیرویی است که به طور محسوس دارای آثار مادی و معنوی است. زندگی [یعنی حیات دینی] دارای مزه و طعمی می‌گردد که گویا رحمت محض می‌شود و به شکل یک زندگی سرشار از نشاط شاعرانه و یا سرور و بهجت دلیرانه‌ای درمی‌آید. یک اطمینان و آرامش باطنی ایجاد می‌شود که نتیجه‌اش در ارتباط با دیگران، احسان و عواطف بی‌دریغ است. (Ibid , 528)

لیکن در اینجا ویلیام جیمز خود را با مسئله‌ای جدی مواجه می‌بیند که طبیعتاً برای یک فرد دیندار هم مطرح می‌شود: اگر باور دینی یا ایمان صرفاً مسئله‌ای مربوط به عقل بود، تا فراهم شدن شواهد قطعی ممکن بود درباره آن به تعلیق حکم بپردازیم، لیکن چنین ایمانی چیزی بسیار مهم‌تر از باور عقلی است و تعلیق حکم درباره آن در واقع، به معنای این است که اندیشه دینی از حقیقت برخوردار نیست. در چنین موردی باید میان بیم فرو افتادن در دام خطا و امید در آغوش گرفتن حقیقت دست به انتخاب زد... هنگامی که من به مسئله دین نگاه می‌کنم و سپس با این فرمان روبه‌رو می‌شوم که باید تا روز قیامت - یا تنها تا آن زمان که عقل و حواس ما دست در دست یکدیگر شواهد کافی فراهم کرده‌اند - بر خواسته‌های قلب، غرایز و شجاعت خود مهار بزنم و البته در این میان، طوری عمل کنم که گویی دین از حقیقت برخوردار نیست، به نظر من، این فرمان عجیب‌ترین چیزی است که تا این زمان در غار فلسفه ساخته شده است (games , 1973:123)

پاسخ جیمز به این مسئله اراده معطوف به باور است که به عنوان نظریه وی در توجیه ایمان و باور دینی مطرح می‌شود.

۳. اراده معطوف به باور

جیمز علاوه بر این که با نظام‌های عقل‌گرای مابعدالطبیعه مخالف است، با پوزیتیویسم نیز مخالف است. چون باورهای ما رابطه‌ای بسیار تنگاتنگ با عمل دارند باید در باورهای خود دست به خطر بزنیم. وی چنین استدلال می‌کند: در مواردی که شواهد کافی موجود نیست، گاهی می‌توانیم فرضیه‌ای را که با نیازهای طبیعت ارادی ما سازگار است، بپذیریم و سپس ثابت کنیم که آن فرضیه نتیجه‌بخش است و از حقیقت برخوردار است. جیمز در رساله

مشهور «اراده معطوف به باور» (The Will to Believe) به این مسئله می‌پردازد. مقاله وی با این بحث شروع می‌شود که تصمیم‌گیری میان دو شق (گزینه‌ش) (Option) همیشه یکسان نیست:

«...گزینه‌ها ممکن است چند نوع باشند: ۱. زنده یا مرده (Living or dead) ۲. مضطر یا قابل اجتناب (Forced or avoidable) ۳. فوری و فوتی یا پیش‌پا افتاده (Momentous or trival) برای اهداف ما. هنگامی که گزینه‌ای از نوع زنده، مضطر و فوری - فوتی باشد، آن را گزینه اصیل (Genuine) می‌نامیم. گزینه زنده هنگامی است که هر دو طرف آن برای شما حیاتی باشد؛ یعنی به باورهای شما مربوط باشد؛ مثلاً اگر به شما (به عنوان یک مسیحی غربی) بگوییم: «مسلمان یا صوفی باش»، هیچ‌کدام از دو طرف این گزینه زنده نیست، اما اگر بگوییم: «مسیحی یا لادری باش» چنین نیست. در مورد شرط دوم نیز گاهی هر دو طرف گزینه قابل اجتناب است، مثل این‌که بگوییم: «یا با چتر بیرون برو و یا بدون آن»، کسی می‌تواند از هر دو طرف اجتناب کند (یعنی اصلاً بیرون نرود)، اما اگر بگوییم «یا این حقیقت را بپذیر یا نپذیر»، ما تحت فشاریم که حتماً یکی از دو طرف را قبول کنیم (بی تفاوت نمی‌توانیم باشیم؛ یعنی شق ثالثی وجود ندارد). هر قیاس ذو‌حدین چنین است. شرط سوم نیز هنگامی است که یک فرصت منحصر به فرد باشد که اگر آن را از دست بدهید، دیگر امکان جبران و تدارک نباشد، مثل این‌که دکتر نانسن (Nansen) (کاشف قطب شمال) به شما پیشنهاد مسافرت همراه با خودش را می‌داد. در صورتی که این تمایزهای سه‌گانه را خوب توجه کنیم، تصمیم‌گیری ما سهل‌تر خواهد بود (همان، ۳ و ۴). مقصود جیمز در این بخش این است که این طور نیست که هر وقت عقل نقصان شواهد داشته باشد، اراده آن را جبران کند، بلکه اگر عقل با امری مواجه شود که سه ویژگی داشته باشد (اگر یکی از اینها نباشد، اراده، عقل را به حال خود می‌گذارد): اولاً، هریک از شقوق زنده باشد نه مرده؛ یعنی گویا مسئله مرگ و حیات را در بردارد، نباید هر یک از شقوق طوری باشند که پذیرش یا عدم پذیرش آنها تأثیر حیاتی در زندگی ما نداشته باشند.

ثانیاً، اختیار نکردن هیچ‌یک از دو شق امکان‌پذیر نباشد؛ یعنی شما مضطربید که یکی از شقوق را انتخاب کنید. ثالثاً، باید فرصت بازگشت نباشد، در صورتی که یکی از دو شق اختیار نشود، دیگر امکان انتخاب وجود ندارد. در ایمان و باورهای دینی این شرایط موجود است،

زیرا هر دو شق آن زنده است (مثلاً اعتقاد به خداوند یا عدم آن) و عملاً اختیار نکردن هیچ‌یک از دو شق (باور یا عدم باور) امکان‌پذیر نیست. افزون بر اینها، فرصت در مورد باورهای دینی بازگشت‌پذیر نیست، زیرا عمری که در آن می‌توانست به مقتضای باور دینی خاص عمل کند، قابل بازگشت نیست.

نکته دیگر که جیمز متذکر می‌شود (در تأکید مطلب قبل) این‌که اگرچه روان‌شناسی کنونی ناظر به باورهای انسان، شاهد بر رابطه میان طبیعت عاطفی و ارادی ما و اعتقادات ماست، لیکن به این معنا نیست که صرفاً با اراده کردن می‌توان هر باوری را ایجاد کرد؛ مثلاً آیا می‌توانیم صرفاً با اراده کردن، معتقد شویم که وجود آبراهام لینکلن یک افسانه بوده است؟ آیا با صرف اراده یا قدرت آرزو می‌توانیم چیزی را که واقعیت ندارد، باور کنیم؟ مثلاً هنگامی که نزد ما دو دلار است باور کنیم آنچه در جیب ماست صد دلار است؟! می‌توانیم هریک از اینها را بگوییم، اما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم به آنها معتقد باشیم... بنابراین، سخن گفتن از باور کردن به وسیله اراده از یک نظر، شاید احمقانه و از نگاه دیگر، بدتر از این شاید شرم‌آور باشد (همان، ۴ و ۵، نقل به اختصار).

بنابراین، علاوه بر آن‌که شرایط سه‌گانه لازم است تا اراده معطوف به باور تحقق یابد، اراده انسان و عواطف وی، علت تامه باور نیست که صرفاً با اراده بتوان یک باور را ایجاد کرد.

جیمز مثال دیگری را هم در این زمینه ذکر می‌کند:

شرط‌بندی پاسکال نمونه دیگر این واقعیت است که صرفاً با اراده کردن نمی‌توان یک طرفه شرطیه را پذیرفت. تأثیر آن در ما در واقع، به دلیل پذیرش قلبی و نوعی آمادگی پیشین به این باور است، مانند عشاء ربانی و آب مقدس برای مسیحیان.

والا اگر باوری صرفاً براساس محاسبه ماشینی [در شرطیه پاسکال] به وجود آید، واقعیت ایمان، روح و جان خود را از دست خواهد داد... اگر یک تمایل پیشین وجود نداشته باشد، گزینش براساس پیشنهاد شرطی پاسکال، گزینشی زنده نخواهد بود. چنان‌که ایمان به [حضرت] مهدی [عج] برای مسیحیان و یا اعتقاد به عشاء ربانی و آب مقدس برای مسلمانان با محاسبه پاسکال حاصل نمی‌شود و بی‌اثر خواهد بود. (همان، ۴)

مقدمه بعدی این است که چگونه یک فرضیه یا گزینه زنده یا مرده می‌شود؟ جیمز پاسخ را در اراده نسبت به نوع مخالف آن می‌داند:

«... آنچه موجب می‌شود که فرضیه‌ای برای ما مرده باشد تا حدّ زیادی به علت کنش قلبی اراده

کردن نسبت به نوع مخالف است. مقصود از اراده در اینجا صرفاً اراده‌های عمدی و آگاهانه (سنجیده) نیست، بلکه مقصود (همه عوامل مؤثر در باور است، مثل ترس و امید، تعصب، دل‌بستگی، تقلید و طرفداری کورکورانه، شرایط پیرامونی طبقه اجتماعی و گروه‌ها و...) (همان، ۸).

بنابراین، هرگاه سخن از اراده معطوف به باور است، اراده شامل همه عوامل مؤثر در باور، مانند امید، ترس، تقلید و... می‌شود.

از طرف دیگر، باید اذعان کنیم که باورهای ما معمولاً (حتی باورهای غیردینی) براساس دلایل عقلی صرف نیست:

همه ما در این مکان به ملکوت‌ها، بقای انرژی، دموکراسی، لزوم پیش‌رفت، مسیحیت پروتستان و وظیفه تلاش برای آموزه جاودانگی باور داریم؛ همه اینها نه دلایل ارزش‌مند عقلی است که بتوان نام برد. ما به این موضوعات بدون شفافیت درونی زیادی نگاه می‌کنیم و شاید خیلی کمتر از هر غیر معتقدی شفافیت محتوای درونی اینها را در اختیار داریم... اما اعتبار ظاهری و وجهه این عقاید، آن چیزی است که موجب می‌شود، نور و گرما از آن ناشی شود و خزانه خاموش ایمان را بیداری بخشد. اگر هم استدلال‌های اندکی که قابل شمارش است بتوان پیدا کرد که اینها نیز قابل خدشه‌اند، عقل ما در ۹۹۹ مورد از هزار مورد به همین مقدار هم قانع می‌شود. ایمان ما در واقع، ایمان به ایمان دیگری است [به تبعیت از دیگران و همان وجهه و اعتبار ظاهری] و حتی در مهم‌ترین موضوعات نیز اکثراً این‌گونه است. (همان، ۹).

در اینجا با ذکر یک نمونه از باورهای ما، مطلب خود را تکمیل می‌کند:

«به عنوان مثال باور ما به این حقیقت که: واقعیت وجود دارد و اذهان ما و این واقعیت با هم تطابق دارند، آیا چیزی جز تصدیق احساسی ناشی از آرزوست که در آن نظام اجتماعی از ما حمایت می‌کند؟! ما می‌خواهیم که حقیقتی را داشته باشیم، می‌خواهیم باور کنیم که تجارب و مطالعات و مباحثات ما باید همواره ما را در یک وضعیت بهتر و بهتری قرار دهد و در این مسیر ما توافق می‌کنیم که برای تثبیت حیات متفکرانه مبارزه کنیم. اما اگر یک شکاک افراطی از ما سؤال کند: از کجا این مطلب را می‌دانیم، آیا می‌توانیم یک پاسخ منطقی بیابیم؟ خیر، یقیناً چنین چیزی ممکن نیست. این صرفاً اراده‌ای در مقابل اراده دیگر است.» (همان، ۱۰).

بنابراین، طبیعت غیرعقلانی ما هر آینه در عقاید ما تأثیرگذار است، تمایلات و اراده‌های احساسی در ما وجود دارد که باورهای ما به دنبال آنها می‌آیند. بینش خالص و منطقی (عقلانی) - هر قدر هم که در وضع مطلوب باشد - صرفاً چیزهایی نیستند که واقعاً عقاید ما را به وجود می‌آورند.

از دیدگاه جیمز، اراده قوی‌تر از عقل است و با وجود این که می‌بیند شواهد برای یک گزاره ناکافی است، در موارد خاصی (که با دل‌بستگی‌های وجودی شخص هماهنگ باشد) اراده وارد میدان می‌شود و این نقصان شواهد را جبران می‌کند. جیمز با توجه به مبنای پراگماتیستی خود نمی‌خواهد بگوید که اراده موجب می‌شود که چیزی را مطابق واقع کند، بلکه این باور دارای یک سری آثار و فواید ملایم انسان است که پس از اعتقاد به آن حاصل می‌شود و اگر انسان بخواهد برای جمع‌آوری شواهد کافی منتظر عقل بماند، فرصت‌ها از دست او می‌رود و دل‌بستگی‌های وجودی‌اش تا ابد ناکام می‌ماند.

سؤال دیگری ممکن است در اینجا مطرح شود مبنی بر این که آیا این حالت، یعنی دخالت اراده در تصمیم‌گیری عقلانی، یک حالت بهنجار و طبیعی انسان است یا ناشی از بیماری و آشفتگی است؟

وظیفه بعدی این است که تشخیص دهیم آیا این حالت صرفاً یک وضعیت بیمارگونه و نکوهیده است یا بالعکس باید آن را به عنوان یک عامل طبیعی در اذهانمان تلقی کنیم. رأی که من از آن دفاع می‌کنم، در یک جمله خلاصه عبارت است از: هرگاه گزینه مهمی در کار باشد که نمی‌توان فی‌نفسه براساس زمینه‌های عقلانی تصمیم‌گیری کرد، طبیعت احساسی ما نه تنها به طور قانون‌مند ممکن است، بلکه باید گزینه‌ای را در میان پیشنهادها انتخاب کند، زیرا این‌که بگوییم تحت چنین شرایطی «تصمیم نگیر، بلکه سؤال را باز بگذار!» خود این یک تصمیم‌گیری احساسی است (بدون دلیل عقلی است) - دقیقاً مشابه این‌که برای گفتن بله یا خیر به یک سؤال باید تصمیم بگیریم - و ملازم با همان احتمال خطر از دست دادن حقیقت است. (همان، ۱۱)

مقصود جیمز این است که در موارد خطیر، قطعاً لازم است تصمیم‌گیری کنیم و با فرض فقدان شواهد کافی، تصمیم‌گیری عقلانی ممکن نیست، در اینجا دخالت اراده طبیعی، قانون‌مند و اجتناب‌ناپذیر است. اگر کسی بگوید که در چنین مواردی تصمیم‌گیری را متوقف می‌کنیم، جیمز پاسخ می‌دهد: همین تعلیق و توقف نیز نوعی تصمیم‌گیری است و نیاز به دلیل دارد و اگر بدون دلیل باشد - که بدون دلیل هم هست - در اینجا در اثر دخالت اراده بوده، پس تصمیم‌گیری احساسی است؛ یعنی گریزی از این دخالت اراده و تصمیم‌گیری احساسی نیست.

و بالاخره پس از این مباحث، جیمز بر دیدگاه خود به عنوان نتیجه نهایی تأکید دوباره می‌کند:

پس از این مقدمات، مستقیماً به اصل مسئله باز می‌گردیم، قبلاً گفته‌ام و اکنون نیز تکرار می‌کنم که نه تنها به عنوان یک حقیقت، ماهیت احساسی خودمان را می‌یابیم که در عقاید ما تأثیر گذار است، بلکه برخی عقاید ما که در آنها این تأثیر وجود دارد باید هم به عنوان عامل موثر اجتناب‌ناپذیر و هم مجاز در مورد‌گزینش‌هایمان محسوب کنیم... (همان، ۱۹).

در انتهای این مقاله گزاره‌های اساسی را که مبنای نظریهٔ جیمز بوده است به صورت فشرده و به ترتیب می‌آوریم:

۱. مطابق مبنای پراگماتیسم، یک باور، تنها در صورتی حقیقی است که عمل مطابق آن، به طور تجربی نتایج رضایت‌بخش و محسوس به بار آورد؛ یعنی نتایجش با مجموع علقه‌ها و دل‌بستگی‌های وجودی بشر سازگار باشد.

۲. از دیدگاه روان‌شناختی، انسان به هیچ وجه موجودی صرفاً عقلانی نیست.

۳. شکل اصیل دین، حس یا احساسی است که نباید با عقیده و عمل یکسان انگاشته شود؛ احساس منبع ژرف‌تر دین است و گوهر دین جنبهٔ احساسی یا تجربهٔ دینی به معنای خاص آن است.

۴. تصمیم‌گیری و گزینش در مواردی که گزینهٔ زنده، مضطر و فوری - فوتی باشد، آن را گزینش اصیل می‌نامیم؛ یعنی در چنین مواردی تعلیق حکم و توقف امکان‌پذیر نیست.

۵. در ایمان و باورهای دینی شرایط سه‌گانهٔ فوق وجود دارد.

۶. مقصود از دخالت و تأثیر اراده به باور، همهٔ عوامل مؤثر در باور، مانند ترس، امید، تعصب، دل‌بستگی، تقلید، شرایط اجتماعی و... که از طریق اراده عمل می‌کنند.

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

۸. بنابراین، توجیه ایمان (برای فقدان شواهد) و تفسیر ایمان، ارادهٔ معطوف به باور است.

کتاب‌نامه

۱. آذربایجانی، مسعود، مفهوم ایمان در قرآن کریم، پایان‌نامه کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی، مؤسسه امام خمینی، قم ۱۳۷۹.
۲. ایلخانی، محمد، «دین و فلسفه در غرب مسیحی»، فصلنامهٔ هفت آسمان، ش ۱۵، پاییز ۱۳۸۱.
۳. ملکیان، مصطفی، کلام جدید: ایمان، جهاد دانشگاهی تهران، جزوهٔ (تکثیر محدود) [بی‌تا].

۴. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ترجمه نجف دریابندری، نشر پرواز، تهران ۱۳۶۵.
۵. شفلر، ایزرائیل، چهار پراگماتیست، ترجمه محسن حکیمی، نشر مرکز، تهران ۱۳۶۶.
۶. جیمز، ویلیام، پراگماتیست، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی تهران.
۷. پرادفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، مؤسسه فرهنگی طه، قم ۱۳۷۷.

1. James, W. *The varieties of Religious Experience*, America, Panguin Books, 1994.
2. Putnam, R. A. *William James*, Routledge Encyclopedi a of Philosophy, V. 5, New York, 1998.
3. James, W. *The Principles of Psychology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1983.
4. James, W., *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, Longman, Green and co. New York, 1973.
5. Macqurie, J., *Twentieth century Religious thought*, charles scribners sons, New York, 1981.