

بررسی دیدگاه ویلیام جیمز در اخلاق باور

مهرداد صفری آبکسری^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۳/۲۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۸/۱۹)

چکیده

در این نوشته استدلال‌های جیمز در مقاله اراده معطوف به باور را بررسی می‌کنیم. این استدلال‌ها شامل سه استدلال عمده‌ی استدلال علیه شاهدگرایی کلیفوردی، استدلال برای حق باورآوری و استدلال برای اراده باورآوری می‌شود. جیمز برای صورت‌بندی این سه استدلال اصلی از دو استدلال دیگر هم استفاده می‌کند که ما آنها را استدلال حقیقت‌جویانه و خطاپرهیزانه نامیدیم. تمام این استدلال‌ها بر دو پایه آسان‌باوری و نظریه استعدادی باور مبتنی است. بدون این دو مبنای فکری هیچ‌یک از استدلال‌های جیمز در اراده معطوف به باور کار نمی‌کنند و به هدفی که دارند نمی‌رسند. سنخ استدلال‌های وی برخلاف تصور رایج از سنخ استدلال‌های شاهدگرایی است که با مدل شاهدگرایی کلیفورد تفاوت می‌کند. به همین سبب، عموماً نقد او بر شاهدگرایی کلیفورد را نقدی بر کلیت شاهدگرایی محسوب می‌کنند که برداشت صحیحی نیست. در نهایت، پیامدهای منطقی استدلال‌های جیمز را بررسی و نقد می‌کنیم. ایراد نسبی‌گرایی و عدم رابطه میان صدق و خیر از جمله نقدهایی که بر استدلال‌های وی وارد شده است.

کلید واژه‌ها: آسان‌باوری، اراده باورآوری، حق باورآوری شاهدگرایی، نظریه استعدادی

۱. دانش آموخته‌ی دکتری رشته فلسفه دین پردیس فارابی دانشگاه تهران؛

Email: mehrdadsafari@ut.ac.ir

۱. مقدمه

اراده معطوف به باور نام مقاله‌ای است که جیمز با هدف نشان دادن دفاع‌پذیری باورهای دینی نوشته است [۱، ص ۱]. بخش عمده این کار صرف نقد مقاله اخلاق باور کلیفورد شده است. ایده اصلی کلیفورد اینست که «باور به چیزی با دلایل ناکافی همیشه، همه‌جا و برای همه نادرست است» [۱، ص ۱۸۶]. استدلال‌هایی که جیمز در متن اراده معطوف به باور می‌آورد را عموماً به سه صورت عمده تقریرپذیر است: استدلالی در نقد شاهدگرایی کلیفورد، استدلالی در دفاع از حق باورآوری براساس شواهد ناکافی، استدلالی در دفاع از اراده باورآوری براساس شواهد ناکافی. جیمز دامنه تطبیق استدلال خودش را مشروط به موقعیت‌هایی می‌کند که چند ویژگی را دارا باشند: اول، دارای ابهام عقلی باشند و نشود براساس مبانی کاملاً عقلی نشود درموردشان داوری کرد [۱، ص ۱۱]. دوم، فرضیه در دست بررسی که او آن را یک احتمال واقعی^۱ تعریف می‌کند [همان، ۳]، اصیل باشد. اصیل بودن در گرو سه قید است؛ یک. فرضیه ما زنده باشد و مرده نباشد. دو. اضطرار داشته باشد یعنی ما نتوانیم راه سومی را درمورد آن اتخاذ کنیم که مبتنی بر سکوت و بی‌طرفی باشد بلکه راهی جز انتخاب یکی از دو طرف قضیه نداشته باشیم. پس گزینه اجتناب‌ناپذیر یا اضطراری در برابر گزینه اجتناب‌پذیر تصور می‌شود. سه. خطیر باشد و خرد و کوچک نباشد. این یعنی گزینه‌ی در دست بررسی از چنان اهمیتی برخوردار باشد که نتوان آن را فرو گذاشت و به‌آسانی از آن عبور کرد [همان]، مثل سفر به فضا.

جیمز این شروط را برای دامنه تطبیق استدلال‌هایش گذاشته تا این دامنه را محدود کند چون خود این نکته استدلال‌های خود را درک کرده بود که ممکن است منتهی به نوعی نسبی‌گرایی شود. دلیلش اینست که باورهای مختلف برای افراد مختلف زنده و خطیر و حتی اضطراری جلوه می‌کنند، و اگر قرار باشد افراد براساس احتمالی واقعی که برای باورهای خودشان لحاظ می‌کنند در استفاده از این استدلال مجاز باشد بسی باورهای ناپذیرفتنی مجاز خواهند شد. به‌همین دلیل، با بیان اینکه در حیطه مسائل کلان جهان‌شناختی مثل موجبیت یا آزادی اراده، وجود خدا یا عدم آن، وحدت و کثرت و از این دست مثال‌ها شواهد عینی تعیین‌کننده وجود ندارد، تصمیم نهایی را در گرو گرایش‌های عاطفی و ارادی می‌داند [همان، ۱۲-۲۲]. نکته اینست جیمز می‌گوید این

1. Real possibility

وضعیت در باورهای علمی وجود ندارد و در آنجا می‌توان براساس همان روش شاهدگرایی کلیفوردی عمل کرد [همان، ۱۶]. اما در باورهای مهمی مثل باورهای اخلاقی و دینی نمی‌توان منتظر شواهد عینی تعیین‌کننده ماند چون در اینجا با گزینه‌ای زنده و اصیل طرفیم که هم ابهام عقلی دارد و هم اضطرار به تصمیم‌گیری داریم و بسیار خطیر است. جیمز این نکته را براساس دو رویکرد مهم معرفتی هم توضیح می‌دهد. از نظر وی، رویکرد معرفتی کلیفورد در برابر باورها خطاپرهیزانه است و رویکرد معرفتی خودش حقیقت‌جویانه است. خطاپرهیزانه یعنی تمرکز قوای باورساز ما بر کاستن از احتمال ورود باورهای نادرست در مجموعه باورهای ما باشد و حقیقت‌جویانه یعنی تمرکز این قوا بر افزودن احتمال کسب باورهای درست باشد [همان، ۱۷-۱۸]. جیمز معتقد است که این دو رویکرد از هم مستقل‌اند و نمی‌شود آنها را جمع کرد و گفت که رویکرد ما باید «افزودن بر باورهای صادق و کاستن از باورهای کاذب باشد» چون هرچه از احتمال ورود باورهای کاذب پیشگیری کنیم تضمینی برای کسب باورهای صادق نمی‌یابیم و حقیقت‌نهایتاً فقط با کسب موضعی ایجابی جلوه‌گر می‌شود [همان]. براین‌اساس، چون باورهای علمی گزینه‌هایی اصیل نیستند یعنی حتی اگر زنده باشند، اضطراری ندارند و خطیر نیستند می‌توانند منتظر ظهور شواهد عینی بمانند و تا آن زمان تصمیمی نگیرند و باور را معلق نگه دارند اما در باورهای دینی که اضطراری هستند و خطیرند، نمی‌شود این رویکرد را در پیش گرفت. باید تصمیمی ارادی گرفت و موضع ایجابی خود را داشت.

گفتنی است که در زبان فارسی پیش از این نوشته‌های ارزشمندی در مورد اخلاق باور ویلیام جیمز منتشر شده است.^۱ این آثار عمدتاً معطوف به بررسی کلیت استدلال جیمز هستند و این ایده کلی جیمز را بررسی می‌کنند که در جایی که شواهد عقلی برای تصمیم‌گیری در مورد باورآوری کفایت نمی‌کنند، می‌توان به مدد شواهد عاطفی اقدام به باورآوری کرد. همه این مقالات بر شروطی که جیمز برای باورآوری براساس شواهد عاطفی تدارک دیده است - مثل زنده بودن گزینه، اضطرار، خطیر بودن - تمرکز

۱. اکبری، رضا و خسروی فارسانی. ۱۳۸۹. بررسی انتقادی تقریر ویلیام جیمز از شرطیه پاسکال. قبسات، شماره ۵۵، صص ۹۵-۱۲۰.

آذربایجانی، مسعود. ۱۳۸۷. بازخوانی نظریه ایمان به مثابه اراده معطوف به باور از ویلیام جیمز. پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۱(۳۷)، صص ۵-۲۶.

حاج زین العابدینی، عباس و جوادی، محسن. ۱۳۹۴. واقع‌گرایی در فلسفه دین ویلیام جیمز. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، شماره ۱(۲۵)، صص ۴۸-۶۹.

کرده و در انتها نقدهای وارد شده بر این استدلال را بررسی کرده‌اند. بعد جدید که نوشتار حاضر به نوشته‌های ارزشمند پیشین اضافه می‌کند اینست که مشروحا و به تفصیل بیان می‌کند که ویلیام جیمز در اخلاق باور یک استدلال کلی ندارد بلکه سه استدلال دارد. یک استدلال را در نقض شاهدگرایی کلیفوردی می‌آورد، یک استدلال را در دفاع از حق باورآوری براساس مدل غیرکلیفوردی از شواهد، و سوم اراده‌ی باورآوری. به نظر می‌رسد که بخش مهمی از علت اینکه محققان محترم پیشین متوجه ظرافت این استدلال و چندلایه بودن این استدلال نشده‌اند، برعهده خود ویلیام جیمز است چون ایده خود را به‌طور کلی مطرح کرده و از هم تفکیک نکرده است. این همان کاری است که در این مقاله بر آن تمرکز داریم. ضمن اینکه کمتر مشاهده شده است که مبنای و مفروضات استدلال جیمز با عمقی که در این نوشتار آمده است بررسی شده باشد.

۲. مقدمات استدلال

۲-۱. آسان‌باوری

یک نوزاد در اولین مواجهه با جهان براساس نیازهایی که در درونش است وارد کنش و واکنش با محیط و اشیاء پیرامونش می‌شود. تامین شدن این نیازها در گرو اقدام علمی وی در محیط است. این روند موجب تامین برخی نیازهای وی و تامین نشدن برخی دیگر می‌شود. اما این فرآیند موجب شناخت وی از محیطش می‌شود. کودک اگر گرسنه باشد هر چه در دسترسش باشد را در دهان می‌گذارد. هر شیئی را در محیط اطرافش ببیند سعی می‌کند به شکلی آن را بچشد و شناسایی کند. این عمل باید انجام بگیرد تا او بتواند چیزی در مورد محیطش بداند. این یعنی نوعی آسان‌باوری اولیه^۱. این آسان‌باوری ناشی از نیازهای طبیعی و غریزی ما برای باور یا فرضیه‌سازی و سپس کشف، یادگیری، شکست و تردید است. جیمز آسان‌باوری را از تبیین بین^۲ از باور وام گرفته است و در استفاده از این مفهوم تنها نیست چون پرس^۳ نیز پراگماتیسم خود را نتیجه تبیین بین از باور می‌دانست [۱، ص ۱۵۶]. نوعی استدلال برای حق باورآوری را می‌توان از همین‌جا در اندیشه وی ردگیری کرد. با این استدلال که ما برای شناخت هر چیزی نیازمند ساختن باوری هستیم که براساس آن عمل کنیم و صحتش را در تجربه

1. Primitive credulity

2. Alexander Bain

3. Pierce

عملی‌مان آزمون کنیم. اگر آن باور تایید شد همچنان در منظومه باور ما باقی می‌ماند اگر تایید نشد از منظومه باور ما خارج می‌شود. کودک اگر شیئی که در دهان می‌گذارد یک شیء جامد غیرخوراکی باشد باورش درمورد خوراکی بودن آن شیئی تغییر می‌کند اما اگر برحسب اتفاق شیئی خوراکی بود باور ابتدایی‌اش تایید می‌گردد. منطق این روش مشابه منطق ابطال‌پذیری است. بنابراین، آسان‌باوری یک منطق اکتشافی درمورد جهان و خود ماست. درست مثل منطق علمی ابطال‌پذیری. می‌شود گفت قطب مخالف این منطق، تحقیق‌گرایی است که اساسش بر سخت‌باوری در برابر آسان‌باوری است. در اینجا بنابراین تا شواهد کافی گردآوری نشوند نمی‌توان به گزاره‌ای باور آورد.

۲-۲. رابطه باور و عمل؛ رفتارگرایی و نظریه استعدادی باور

کلیفورد معتقد به وجود رابطه ای ضروری و منطقی میان باور و عمل بود به نحوی که هر جا که یکی از این دو (باور یا عمل) باشد لاجرم دیگری هم خواهد بود، حتی اگر فاصله زمانی درازی میان این دو واقع گردد. کلیفورد در مقاله‌اش اخلاق باور می‌گوید: «باور برای انسان است و برای هدایت افعالش؛ افعال آدمی آزمون صدق باورهایش هستند^۱». جیمز نیز در اراده معطوف به باور همین نکته را در ضمن سخنانش بیان می‌کند که: «چون عمل معیار باور است کسی که باور به صدق دین را بر ما منع می‌کند ضرورتاً عمل براساس صدق دین را نیز منع می‌کند [۱، ص ۲۹-۳۰]. دیدگاه جیمز ناشی از تحلیلی از باور است که نظریه استعدادی باور^۲ نامیده می‌شود. نظریه استعدادی بیان می‌کند که حالت‌های ذهنی در واقع استعداد و گرایش هستند در باورنده برای عمل به شیوه‌ای خاص و در شرایط خاص [۶]. به این نظریه رفتارگرایی نیز گفته می‌شود که از دل مفهوم استعداد استخراج شده است. بنابراین، درک معنای واژه «استعداد» در اینجا اهمیت اساسی دارد. این مفهوم را معمولاً با مثال آینه نشان می‌دهند. وقتی می‌گوییم آینه شکستنی است یعنی آینه این استعداد یا آمادگی یا امکان یا قوه را در خود دارد که در شرایطی خاص، مثل برخورد با جسمی سخت، بشکند [۳، ص ۹۱]. اگر از جنبه رفتار خاصی که آینه به هنگام برخورد با جسمی سخت از خود نشان می‌دهد به آن نظر کنیم رفتارگرایی می‌نامیمش. اگر از جنبه آن استعداد و ظرفیت اولیه شکنندگی در آن نظر کنیم نظریه استعدادی می‌نامیمش. بنابراین، اگر کیکی روبه‌روی ماست و ما دست به آن

1. and those very actions supply a test of its truth
2. Dispositional theory of belief

نمی‌زنیم و از آن نمی‌چشم رفتار ما نشان‌دهنده باوری خاص به کیک است. مثل اینکه شاید کیک زهرآلود باشد. چون رفتار باورنده ظهور باورهای اوست و از روی رفتار می‌توان به باورهایش پی برد [همان، ۹۲].

به نظر می‌رسد که جیمز به سراغ این تعریف از باور و رابطه باور و عمل رفته است چون قصد داشته شکاف عمل و نظر را که در سایر نظریه‌های باور وجود دارد، پر کند. براساس شاهدگرایی ما باید برای همه باورهای مان دلیل کافی داشته باشیم. اگر دلیل کافی داشته باشیم می‌توانیم باور بیاوریم اگر دلیل کافی نداشته باشیم باید ردش کنیم. اما در موقعیتی که شواهد کافی به نفع هیچ یک از دو طرف قبول و رد نداریم، شهود ابتدایی ما به ما می‌گوید که باید صبر کنیم. تصمیمی نگیریم. بیشتر بررسی کنیم تا مطمئن شویم؛ یعنی شواهد کافی تدارک ببینیم. با این تحلیل، باورهای دینی که از نظر جیمز شواهد کافی ندارند باید منتظر ظهور شواهد کافی بمانند و از آنجا که با این ادعا تاریخی بسی بلند از سیر فلسفه گذشته است، و چنین چیزی یافت نشده است، و هماره به تعویق افتاده است، و اثرش بر دین یک تعویق و تعلیق باور همیشگی بوده و احتمالاً خواهد بود، جیمز نمی‌خواهد به آن تن بدهد. پس با استفاده از این نظریه از تبیین رابطه باور و عمل این شکاف را پر می‌کند. در این صورت، فقط دو گزینه‌ی قبول یا رد گزاره باقی می‌ماند که هیچ یک شواهد کافی ندارد و هر کدام که انتخاب بشود ریسک‌ها و تبعات خود را خواهد داشت. این همان رفتارگرایی فلسفی است که حالات نفسانی را چیزی جز رفتار نمی‌داند. ترس چیزی جز رفتار ترس آمیز و خشم چیزی جز رفتار خشم‌آمیز نیست. رفتارگرایان در پاسخ به برخی وضعیت‌های ذهنی که ظهور رفتاری ندارند، رفتار را به بالفعل و بالقوه تقسیم کرده و این تعریف از رفتارگرایی را ارائه می‌کنند: سخن‌گفتن در باره یک حالت نفسانی یعنی سخن‌گفتن در باره نوعی رفتار یا استعداد انجام نوعی رفتار. از منظر رفتارگرایی زبان انفسی قابل ترجمه به زبان رفتاری است، مثلاً، گزاره «الف حسادت می‌ورزد» قابل ترجمه است به گزاره «الف نوعی رفتار می‌کند که رفتار حسادت آمیز نامیده می‌شود و یا استعداد و آمادگی انجام این نوع رفتار را دارد [۴، ۳۵].

این دو پایه، یعنی آسان‌باوری اولیه و رفتارگرایی فلسفی موسس بر نظریه استعدادی باور، روی هم تز اصلی اخلاق باور جیمز را در این مقاله می‌سازند.

۳. استدلال علیه شاهدگرایی کلیفورد

جیمز در اولین استدلال به شاهدگرایی کلیفورد حمله می‌برد و می‌کوشد با نقض فراگیری آن، جا را برای اصل خودش باز کند. جیمز معتقد است که در بسیاری از زمینه‌ها مثل علم، ما فقط ضبط‌کننده حقایق هستیم پس خطمشی انتظار تا رسیدن شواهد کافی درست است. چنان نیست که جیمز به‌طور کلی مخالف شاهدگرایی باشد بلکه فقط در گزینه‌های اصیل که عمدتاً مسائل اخلاقی و دینی‌اند، نمی‌شود از شاهدگرایی کلیفوردی پیروی کرد. قید «کلیفوردی» بر شاهدگرایی خیلی مهم است چون بر اساس آن می‌توان تقریری از نظریه جیمز ارائه کرد که با شاهدگرایی به‌طور کلی مخالف نباشد. از نظر جیمز، شاهدگرایی کلیفورد با این اصول و چارچوب ممنوعیتی پیشینی بر همه باورهای غیرعلمی می‌نهد و جایی برای امور مهمی مثل اخلاق و دین باقی نمی‌گذارد. مشکل فقط در مخالفت با دین نیست بلکه در قواعدی است که شاهدگرایی حداکثری کلیفورد وضع می‌کند. افزون بر این، موضع جیمز یک موضع شک‌گرایانه‌ی تعدیل‌شده است. جیمز وجود واقعیت را می‌پذیرد. اما وجود شواهد عینی برای شناسایی واقعیت را نمی‌پذیرد. بنابراین، برای بقاء باور به وجود واقعیت راهی جز پناه‌بردن به تصمیم عاطفی و ریسک کردن برایش نمی‌ماند. این تصمیم عاطفی یا ریسک می‌تواند برای پیشگیری از خطا باشد یا رسیدن به واقعیت:

۱. واقعیت وجود دارد.

۲. شواهد عینی برای شناسایی واقعیت در دسترس نیست (توافقی درمورد آزمون عینی صدق باورها وجود ندارد: هر کسی معیار خودش را پیشنهاد می‌کند).
۳. یا باید به کلی از واقعیت چشم‌پوشیم یا بر شواهد غیرعینی تکیه کنیم.
۴. نمی‌توانیم از واقعیت چشم‌پوشیم (خطرناک است)
۵. پس باید بر شواهد غیرعینی تکیه کنیم [۱، ص ۱۲-۲۲].

براساس این استدلال، چه رویکرد خطاپرهیز کلیفورد را پیشه کنیم چه رویکرد حقیقت‌جوی جیمز را، محفوف به تصمیمی عاطفی و ریسک هستیم. بخش بزرگی از بار این استدلال بر مقدمه ۲ استوار است، اگر این مقدمه کاذب باشد کل استدلال جیمز باطل می‌شود. به نظر می‌رسد که این مقدمه دست‌کم تا آن مقداری که برای مقصود استدلال جیمز نیاز است، معتبر باشد. مقصود جیمز از این استدلال نشان‌دادن نادرستی شاهدگرایی کلیفوردی در امور خطیر مثل باورهای دینی و اخلاقی است. این مقدار

کفایت می‌کند برای این نتیجه‌گیری که «باید بر شواهد غیرعینی تکیه کنیم»، نیز برای رد آن چیزی که ما شاهدگرایی کلیفوردی نامیدیم. این استدلال را می‌توان پی‌گرفت تا حق باورآوری را نشان داد. تا اینجای استدلال فقط نشان می‌دهد که براساس شواهد عینی نمی‌توان به وجود واقعیت باور داشت و این چیزی است که خلاف شاهدگرایی کلیفوردی است، استدلالی که در ادامه می‌آید نشان می‌دهد که تصمیم عاطفی و ریسک‌کردن ما برای واقعیت از اعتبار معرفتی کافی برخوردار است.

۴. استدلال برای حق باورآوری^۱

۱. باید بر شواهد غیرعینی تکیه کنیم.
 ۲. تکیه بر شواهد غیرعینی متضمن تصمیم عاطفی است. بنابراین، باور به واقعیت دربردارنده تصمیم عاطفی و ریسک است. شکل مبسوط استدلال را می‌توان اینطور صورت‌بندی کرد:
 ۱. واقعیت وجود دارد.
 ۲. شواهد عینی برای شناسایی واقعیت در دسترس نیست (توافقی درمورد آزمون عینی صدق باورها وجود ندارد: هر کسی معیار خودش را پیشنهاد می‌کند).
 ۳. یا باید به کلی از واقعیت چشم‌پوشیم یا بر شواهد غیرعینی تکیه کنیم.
 ۴. نمی‌توانیم از واقعیت چشم‌پوشیم (خطیر است)
 ۵. پس باید بر شواهد غیرعینی تکیه کنیم
 ۶. تکیه بر شواهد غیرعینی متضمن تصمیم عاطفی است. بنابراین، باور به واقعیت دربردارنده تصمیم عاطفی است.
- مقدمه ۵ نتیجه استدلال قبلی است اما مقدمه ۶ در گرو اینست که اصولاً عواطف را مبنی برای شناخت و روشی برای نیل به برخی واقعیت‌ها بدانیم. به نظر می‌رسد که جیمز به این ویژگی عواطف باور دارد: «عواطف انسانی قوی‌تر از قواعد تکنیکی هستند» [همان، ۲۲]. به همین مناسبت در اینجا ایده دلایل دل را از پاسکال نقل می‌کند [همان]. این یعنی دلایلی غیر از دلایل شاهدگرایانه کلیفوردی که می‌توان دلایل پاسکالی یا جیمزی نامیدشان. برخلاف تصویری که رایج است، نمی‌شود این دلایل را ضدعقلی یا حتی غیرعقلی نامید چون وفق مقدمه ۴ ما نمی‌توانیم از وجود واقعیت چشم

1. The right to believe

بپوشیم و از طرف دیگر وفق مقدمه ۲ توافقی درمورد شواهد عینی وجود واقعیت نداریم، بنابراین باید به شکلی دیگر وجود واقعیت را بپذیریم و از آن دفاع کنیم. و این روشی است که عقل خود با شناسایی محدودیتِ خودش پیش پای ما می‌گذارد. و این همان مددگرفتن از عواطف شناختی ماست؛ این یعنی تغییر تعریف از عقلانیت و تغییر مدل شاهدگرایی. جیمز می‌گوید ما اصول موضوعه مختلفی از عقلانیت را وارد بررسی واقعیت‌ها می‌کنیم [۱]، ص ۱۵۲]. این تصور از عقل را می‌توان عقل عاطفی در برابر عقل محض نامید.

استدلال دیگر جیمز اینست که اخلاق باور شاهدگرای کلیفوردی بیان سرشت عاطفی اوست؛ ناشی از ترس از در خطا افتادن. اخلاق باور جیمز نیز بیان سرشت عاطفی وی است؛ ناشی از شوق و امید رسیدن به حقیقت. هر یک از اینها می‌توانند چنین صورتی داشته باشند:

۱-۴. استدلال خطا پرهیز کلیفورد

۱. واقعیت وجود دارد.
 ۲. هر موضعی که نسبت به آن بگیریم لاجرم عاطفی است.
 ۳. می‌توانیم روش پرهیز از خطا را در پیش بگیریم یا روش کسب حقایق را.
 ۴. پرهیز از خطا مهم‌تر از ازدست‌رفتن باورهایی صادق است (تصمیم عاطفی).
- بنابراین، باید رویکرد پرهیز از خطا را در پیش بگیریم.

۲-۴. استدلال حقیقت‌جویانه جیمز

۱. واقعیت وجود دارد.
 ۲. هر موضعی که نسبت به آن بگیریم لاجرم عاطفی است.
 ۳. می‌توانیم روش پرهیز از خطا را در پیش بگیریم یا روش کسب حقایق را.
 ۴. کسب حقایق مهم‌تر از ورود خطا در باورهای ماست (تصمیم عاطفی).
- بنابراین، باید رویکرد کسب حقایق را در پیش بگیریم.
- در هر دو استدلال، ریسک‌ها و تبعاتی وجود دارد. در هر دو استدلال این ریسک وجود دارد که اصلاً هدف تعیین‌شده با این روش تحقق پیدا نکند. یعنی نه روش حقیقت‌جویانه جیمز باورهایی صادق به ما بدهد و نه روش خطا پرهیز کلیفورد موفق به جلوگیری از ورود باورهای کاذب در مجموعه باورهای ما بشود. علاوه بر این، با پذیرفتن

این ریسک‌ها، در روش جیمز ممکن است برخی باورهای کاذب وارد مجموعه باورهای ما بشود و در روش کلیفورد ممکن است برخی باورهای صادق از دست بروند. هیچ تضمینی وجود ندارد که این اشکالات پیش نیاید. پس کسی که از این استدلال‌ها دفاع می‌کند حتماً تبعات و ریسک‌های آنها را نیز می‌پذیرد. اصلاً به همین دلیل است که جیمز در انتهای مقاله می‌گوید هر یک از این دو گروه در نهایت زندگی‌شان را در دست‌هایشان گرفته عمل می‌کنند [همان، ۳۰]. و درست به همین دلیل نباید کسی حق وتوی باورهای دیگران را داشته باشد [همان]. و نوعی رواداری^۱ و جمهوری فکری^۲ باید برقرار بشود که اصیل باشد، نه چیزی که فقط ظاهر و شعار یک رواداری باشد. این در گرو آنست که با استدلال‌های جیمز درک کنیم که نهایتاً پایه همه باورهای ما عاطفی است و بنابراین نوعی خشوع درونی در ما پدید آید که پشتیبان واقعی آن رواداری و جمهوری فکری‌ای باشد که از آن دم می‌زنیم.

۵. استدلال برای اراده باورآوری

استدلال علیه شاهدگرایی کلیفوردی یک استدلال سلبی برای خدشه در قوت و اعتبار آن اصل است. اما در اینجا جیمز اصل خود را پیشنهاد می‌کند: «در جایی که ایمان به یک واقعیت کمک می‌کند به ایجاد آن واقعیت، آن منطقی که ایمان پیش از شواهد علمی را بی‌اخلاقی می‌داند، خود منطقی احمقانه است» [همان، ۲۵]. این اصل را تحقق‌بخشی ایمانی می‌نامیم. مثال‌ها از این دست باورها زیادند. می‌شود باور بیمار به بهبود خود باوجود نداشتن دلایل کافی و اثر احتمالاً مثبتی که این باور بر روند بهبود وی خواهد داشت را ذکر کرد. نیز می‌شود موقعیتی فرضی را در نظر گرفت که به یک زاغه‌نشین گفته می‌شود که اگر باور کند که یک میلیونر است به او یک میلیون دلار داده خواهد شد [۱۲، ص ۵۷۷-۵۷۸]. این موقعیت یک نمونه از جاهایی است که ایمان به یک گزاره با وجود نداشتن شواهد کافی یا حتی شواهد خلاف کمک می‌کند به تحقق آن. یک مثال ملموس دیگر از علم اقتصاد اینست که در هر بانکی در جهان اگر همه سپرده‌گذاران متفقاً در یک زمان به آن بانک مراجعه کرده و خواستار بازپس گرفتن پول خود بشوند آن بانک بی‌تردید ورشکست خواهد شد چون مبنای کاری بانک اینست که همه سپرده‌گذاران هم‌زمان پول‌شان را مطالبه نخواهند کرد. از همین‌رو چندین برابر

1. Tolerance

2. Intellectual republic

سپرده‌ها وام می‌دهند. اصولاً مبنای کار بانک براساس اعتبار و اعتمادی است که مردم به آن می‌کنند. هیچ بانکی آن میزان از پولی را که در قالب سپرده یا پس‌انداز از مشتریانش دریافت کرده در خود نگه نمی‌دارد. آنها را یا وام می‌دهد یا درجایی سرمایه‌گذاری می‌کند. در این شرایط، صرف ایجاد این شایعه در میان سپرده‌گذاران که آن بانک ورشکسته شده است و رجوع آنها به بانک برای بازپس گرفتن پول‌شان موجب ورشکستگی بانک می‌شود. به این اصل در علم اقتصاد و بانکداری پیشگویی خودتحقق‌بخش^۱ می‌گویند [۲، ص ۵۸]. بنابراین، این تشخیص جیمز که در برخی موقعیت‌ها ایمان به یک واقعیت کمک می‌کند به تحقق آن واقعیت تشخیصی درست است. جیمز این اصل را در متن روابط میان فردی شکار می‌کند. از نظر وی قوام روابط میان فردی به اعتماد است. اگر اعتمادی اولیه به کسی از طرف ما وجود نداشته باشد ناممکن است رابطه‌ای بین ما شکل بگیرد. این اعتماد یا گرایش اولیه عموماً موجب این می‌شود که رابطه بین ما شکل بگیرد. اگر این اعتماد اولیه نبود هرگز آن رابطه شکل نمی‌گرفت. جیمز بعداً این قاعده را بر باور دینی اعمال می‌کند.

۱. باور اولیه به یک چیز گاهی موجب تحقق آن چیز می‌شود.

۲. آن چیز وجود خداست.

پس خدا وجود دارد.

منظور جیمز از طرح این ایده اینست که درمورد وجود خدا نیز همانطور رفتار کنیم که در مورد روابطمان با انسان‌های دیگر در جامعه می‌کنیم؛ یعنی همانطور که در موقعیت‌های انسانی اعتمادی اولیه داریم در اینجا نیز اعتمادی اولیه داشته باشیم و همانطور که در موقعیت‌های انسانی آن اعتماد اولیه چه بسا کارگر می‌افتد در اینجا نیز که موقعیتی الهی است چه بسا کارساز بشود. این نکته گذشته از اینکه یادآور سخنان پیشینیانی مثل پاسکال و کرکگور در این باب است که تا کششی از آن سو نباشد ما نیز گرایشی نخواهیم داشت، متضمن یک جهش از امر انسانی به امر الهی و تطبیق قواعد عالم انسانی و اجتماع انسانی به قلمرو جهان‌شناختی است. دقت باید کرد که حتی در موقعیت‌های انسانی نیز این صورت‌بندی وجود انسانها را نشانه نمی‌رود بلکه ارتباط و اعتماد بین آنها هدف است. بنابراین در مورد موقعیت الهی به طریق اولی نمی‌شود با این استدلال وجود خدا را نتیجه گرفت. مگر اینکه منظور جیمز این باشد که با این فرمول ما به وجود خدا نمی‌رسیم بلکه به باور به وجود خدا می‌رسیم؛ یعنی دلیلی برای وجود

خدا ارائه نمی‌کنیم بلکه دلیلی برای باور به وجود خدا ارائه می‌کنیم. جیمز در مقاله *اراده معطوف به باور* متذکر این اشکال می‌شود [۱، ص ۲۵] و می‌کوشد با نکاتی که پیش از این گفته بود اعتبار اصل تحقق‌بخشی ایمانی را نشان بدهد. دفاعیه وی مبتنی بر این امور است:

۱. تعریف دین: (علم می‌گوید چه چیزهایی وجود دارند، اخلاق می‌گوید برخی چیزها بهتر از چیزهای دیگر هستند)، دین می‌گوید:

● امور ابدی بهترین چیزها هستند؛ علم نمی‌تواند این را محقق کند و به درستی‌اش پی ببرد [همان]؛

● باور به گزاره فوق حال ما را بهتر می‌کند، حتی در لحظه‌ی اکنون، نه فقط در جهانی دیگر.
۲. با فرض صحت دو گزاره فوق، و زنده‌بودن باور دینی برای فرد، دین هم خطیر خواهد بود هم اضطراری چون با این باور حتی اکنون خوبی‌هایی حیاتی را کسب می‌کنیم و با ناباوری آنها را از دست می‌دهیم. و تا وقتی این خیرات در کارند دین اضطرار دارد [همان، ۲۶].

۳. ابعاد کامل‌تر و ابدی‌تر جهان در ادیان شکل شخصی دارند. به این ترتیب، جهان (خدا) یک «سوم شخص» ناشنوا نیست بلکه شخصی است که می‌شود «تو» خطابش کرد و همه نسبت‌هایی که میان هر دو شخصی فرضی متصور است در مورد جهان نیز متصور می‌شود؛ این یعنی ما هم تا اندازه‌ای خودمختاریم و هم اینکه جذابیت دین برای ما در گرو اعتماد اولیه ما به آن است؛ انگار که تا یک اعتماد اولیه به آن پیدا نکنیم هرگز شواهدش را به ما فاش نخواهد کرد [همان، ۲۷-۲۸].

۴. با سرسختی در باور به وجود خدا عمیق‌ترین خدمت را به جهان می‌کنیم؛ چون فرضیه دینی ویژگی‌های مذکور در شماره ۱ را دارد [همان، ۲۸].

۵. در نهایت، آن قاعده‌ی فکری که مرا مطلقاً از شناخت حقیقت (در صورت واقعیت آن) بازدارد، قاعده‌ای نامعقول است.

چنانکه از این دفاعیه برمی‌آید تمامی این صورت‌بندی برای دفاع از باور به خداست. بنابراین شکل آن استدلال اولیه باید تغییر کند:

۱. باور اولیه به یک چیز گاهی موجب تحقق آن چیز می‌شود.

۲. آن چیز باور به وجود خداست.

۳. من به وجود خدا باور دارم.

پس من حق باور به خدا را دارم (یا شواهد و دلایل کافی دارم).

در مورد این استدلال بسی نکته‌ها وجود دارد. اول اینکه مقدمه شماره یک قطعی نیست. فقط گاهی اتفاق می‌افتد که باور به چیزی موجب تحقق آن می‌شود. همیشه اینطور نیست که ما بتوانیم با اثرگذاری مثبت ارادی بر چیزها به تحقق آنها کمک کنیم. درست است که برخی بیمارها با اتخاذ نگرش ارادی مثبت نسبت به بیماری‌شان و اعتقاد به بهبود خودشان به‌رغم فقدان دلایل عینی به تحقق این هدف کمک کردند و بهبود یافته‌اند، اما چه بسیار بیمارانی که سرشار از امید و اعتقادی ناشکستی به بهبود خود بوده‌اند و هیچ توفیقی در تحقق آن هدف نیافتند و بیماری بر آنها غلبه کرد. جیمز لابد این را تایید خواهد کرد و احتمالاً پاسخ خواهد داد که باور دینی یکی از آن معدود موقعیت‌هاست. ضمن آنکه در همین جا گفته است که این صورت‌بندی حاوی منطقی صوری است که منحصر به دین نیست و می‌تواند در سایر زمینه‌ها نیز تطبیق داده بشود [همان، ۲۹].

نکته بعدی اینست که این استدلال حق، و بالتبع، اراده باورآوری^۱ را به هر دو طرف قضیه می‌دهد چون دقیقاً منطقی صوری است و با این فرض جیمز که باور نهایتاً به عمل می‌انجامد و نمی‌شود این دو را از هم جدا کرد نتیجه فقط این نیست که موضع شکاکیت در برابر باورهای دینی عملاً موضعی علیه باورهای دینی خواهد بود. مسئله اینست که موضع شکاکیت و تعلیق باور با فرض نبود شواهد عینی برای تشخیص صدق، و نیز با فرض جدایی‌ناپذیری باور و عمل، عملاً به معنای موضع‌گیری علیه باور دینی است اگر و فقط اگر خدا وجود داشته باشد. از طرف دیگر، همین موضع، یعنی شکاکیت و تعلیق باور، با همان دو فرض، به معنای موضع‌گیری له باورهای دینی است اگر و فقط اگر خدا وجود نداشته باشد. بنابراین، نهایت کارکرد این استدلال اینست که هر دو طرف قضیه را در باور خود راسخ‌تر می‌کند، نه اینکه برای طرف مقابل قانع‌کننده باشد یا توان آن را داشته باشد که تلاشی در این جهت بکند. هر که اعتماد یا گرایش به باوری داشته باشد با این استدلال در باور به آن محقق می‌شود.

۶. نقد و بررسی

۶-۱. نسبی‌گرایی

تعریف جیمز از احتمال واقعی^۲، گزینه زنده و اضطراری بودن فرضیه‌ها موجب این خواهد شد که تشخیص این موارد شخص وابسته^۳ بشود. این موجب شکل‌گیری

1. The will to believe

2. Real possibility

3. Person-related

برداشت‌های مختلفی از گزینه‌های زنده و اضطراری خواهد شد که می‌شود با یک تصمیم عاطفی به آنها باور آورد. این مسئله در زمینه دینی هم ملهم اشکال خدایان متعدد می‌شود [۱۴، ص ۳۲۳] و هم ملهم اینکه حتی اموری غیراخلاقی مثل دین نازی هم قابل دفاع باشد [۵، ص ۱۶۳]. این یعنی هم باورمندان مسیحی و مسلمان و یهودی با این صورت‌بندی می‌توانند از باور خوشان دفاع کنند و هم باورمندان نازی. افزون بر این، در خود مجموعه باورهای یک دین، مثلاً مسیحیت، نیز فرقه‌های مختلفی مثل پروتستان و کاتولیک و غیره و نیز زیرمجموعه‌های اینها به نوبه خود می‌توانند از این استدلال به نفع مدعیات اعتقادی خود استفاده کنند. شبیه مفهوم بازی‌های زبانی و شکل‌های زندگی ویتگنشتاین است اگر این دین‌ها و فرقه‌ها را هر کدام یک شکل زندگی و بازی زبانی در نظر بگیریم. وانگهی، این استدلال در معرض انتقادهایی است که جان هیک تحت عنوان آرزواندیشی [۹، ص ۴۴] بیان کرده است. هیک می‌گوید باورمندان دینی ایمان‌شان را نوعی ریسک یا قمار نمی‌بینند بلکه آن را شناختی از خدای خود می‌دانند. از نظر وی، قیدهایی که جیمز بر دامنه استدلال خود زده است کفایت نمی‌کنند و تضمینی ندارند چون اینکه یک باور برای فردی معین گزینه‌ای زنده جلوه کند یا نه هیچ اثری بر صدق و کذب آن باور ندارد [همان، ۴۳]. مذهب کنفوسیوس برای چینی‌ها، اسلام برای اعراب، و مسیحیت برای اروپایی‌ها و امریکایی‌ها گزینه‌هایی زنده محسوب می‌شوند. اما نمی‌توان واقعیت را متناسب با جغرافیا متغیر دید. اراده معطوف به باور یعنی صرف اندیشه درمورد نفع یک گزاره اگر آن گزاره صادق باشد آن را گزینه‌ای زنده می‌کند. براساس استدلال جیمز باور به مهدی یا محمد یا مسیح یا هر فرد دیگری که اقرار به ایمان می‌کند مجاز است اگر وعده بهشت و دوزخ جاودان در کار باشد. این یعنی ما باید به چیزی باور بیاوریم که دوست داریم صادق باشد، و این آرزواندیشی^۱ است. هیک همین نقد را در اثر دیگرش فلسفه دین نیز آورده است [۸، ص ۶۰].

در پاسخ، جیمز این استدلال را فقط در مواردی جایز می‌داند که گزینه‌ای اصیل وجود دارد که براساس مبانی عقلی نمی‌شود در موردش تصمیم گرفت. یک پاسخ اینست که بگوییم ادیانی مثل اسلام، مسیحیت، یهود و حتی بودا و مذهب کنفوسیوسم در این ایده مشترک‌اند که «امور ابدی بهترین چیزها هستند» و اعتقاد و عمل براساس

1. Wishful thinking

آنها حتی در این جهان نیز حال ما را بهتر می‌کند (لب دین از نظر جیمز). می‌توان این استدلال را مناسب جوهر مشترک ادیان دانست. این همان کاری است که در فلسفه و فلسفه دین می‌کنیم. یعنی جوهر مشترک ادیان و دعاوی کلی و مشترک آنها را گرفته و دلایل له و علیه آنها را بررسی می‌کنیم. بنابراین، مسلمان و مسیحی و یهودی و غیره در این اعتقاد مشترک‌اند و می‌شود برای آن استدلال کرد. انکار نمی‌شود که تصور هر یک از این ادیان از نوع ابدیت یا رستگاری‌ای که با این باور حاصل می‌آید در معرض تفاوت است. نیز تصور خدایی که تامین‌کننده آن ابدیت است اما این نافی آن جوهر مشترک نیست. یکی از دلایلی که چنین چیزی ممکن است، درکی است که پیروان ادیان متفاوت از سایر دین‌ها دارند. پیوندها و ارتباطها و نیز فهم‌هایی که شکل‌های زندگی از هم دارند نشان می‌دهد که نوعی اشتراک معنایی یا دست‌کم شباهت خانوادگی در اینهاست که برای کارکردن استدلال جیمز کفایت خواهد کرد. فرض زیرین این سخن اینست که اختلاف در علائق و دلبستگی‌ها بیشتر در سطح رویی مشاهده می‌شود، دید عمیق در دلبستگی‌ها و دغدغه‌های عاطفی زیرین مشابهت‌ها و اشتراک‌هایی معنادار را در انسان‌های جغرافیایها و تاریخ‌های متفاوت نشان می‌دهد. با این نگاه، دشوار می‌توان به دینی همچون دین نازی باور آورد و معتقد بود یا شد که این دین چنان کارکردی را در زندگی ایفا خواهد کرد. ضمن اینکه، راه دیگری نیز برای رهایی از این اشکال پیشنهاد شده است. بیشاپ^۱ دو قید به شرایط جیمز اضافه می‌کند تا این اشکال (اشکال دین نازی) را چاره کند:

۱. انگیزه غیرشاهدگرایانه برای درست‌گرفتن p از نوعی باشد که اخلاق پذیرفتنی است.

۲. صدق p مطابق اخلاق درست باشد [۵، ص ۱۶۵].

اعمال شرط ۱ نیاز به نظریه‌ای کلی درمورد نوع اخلاقی انگیزه‌های غیرشاهدگرایانه دارد. ارائه این نظریه اخلاقی ممکن است چون برخی انگیزه‌های غیرشاهدگرایانه اخلاقی هستند اما برخی دیگر نه. اعمال شرط دوم در گرو فهم معنای اخلاق درست است. اخلاق درست در اینجا ناظر به تفکیک اخلاقی است که درست فرض می‌شود و اخلاقی که واقعا درست است. این معنای دوم در اینجا منظور است. این قید برای خارج کردن مدعیاتی مثل خدای نازی اضافه شده است. با این قید، آنها فقط اخلاق خودشان را درست فرض کرده‌اند اما باورهای آنها مطابق با اخلاق درست واقعی نیست.

1. John Bishop

مسئله دیگر اینست که ما باید نسبی‌گرایی را از کثرت‌گرایی معرفتی تفکیک کنیم. کثرت‌گرایی معرفتی لزوماً به معنای نسبی‌گرایی نیست. به این معنا نیست که همه درست می‌گویند. بلکه به سبب ابهامی ذاتی که در بنیاد مسائل اساسی هستی وجود دارد، نمی‌توان صدق یکی از طرفین منازعات فکری را نشان داد. بنابراین، نوعی اخلاق باور روادارانه شکل می‌گیرد که موسس بر درک این ابهام ذاتی است. از این رو، چاره‌ای جز توجه به دیدگاه‌های مختلف نیست. مبدا که دست‌کم جزئی از حقیقت در آنها باشد که با طرد آنها از دست برود؛ نه به این معنا که همه آنها صادق‌اند، بلکه بیشتر به این معنا که همه آنها در معرض درجات مختلفی از احتمال صدق‌اند که به سبب ابهام ذاتی موجود در این مسائل نمی‌شود قاطعانه تعیینش کرد. به‌طور کلی، دو نوع انتقاد به باور دینی رصد می‌شود: اولی انتقادات ناظر به صدق^۱ و دومی انتقادات ناظر به حق^۲ [X-xi، ص ۱۵]. این دو انتقاد پیوندهایی با هم دارند اما می‌شود جدا از هم نیز دیده شوند. اگر کسی بتواند صدق باورهای دینی را مخدوش کند اعتبار باورهای دینی نیز مخدوش می‌شود. اما عکس این رابطه درست نیست؛ یعنی خدشه بر اعتبار باورهای دینی کذب آن باورها را نشان نمی‌دهد. از این منظر می‌شود آنها را جدا از هم نیز در نظر گرفت. نکته اینست که وقتی اثبات صدق باورها به‌طور کلی و باورهای دینی به‌طور خاص ممکن نباشد و توافقی در مورد معیار این کار در کار نباشد (فرض جیمز) مسئله باورها به‌طور کلی و باور دینی به‌طور خاص از مسائل ناظر به صدق به مسائل ناظر به حق احاله می‌شود.

۲-۶. رابطه صدق و خیر

راسل می‌گوید جیمز از هر آموزه‌ای که انسانها را شاد کند دفاع می‌کند و هر ایده‌ای که چنین کاری را بتواند انجام بدهد صادق است چون وی معتقد است که کارکرد فلسفه اساساً اینست که ببینیم آثار صورت‌بندی‌های تئوریک ما، اگر صادق باشند، چیست [۱۶، ص ۸۱۶]. پس نظریه‌های ما ابزارهای ما هستند، نه پاسخ‌های ما به برخی معماهای فکری پیرامون جهان. وفق تحلیل راسل از جیمز، ایده‌های ما تا همان اندازه‌ای که در تحقق نسبت‌هایی رضایت‌بخش با سایر بخش‌های تجربه کارکرد دارند، صادق می‌شوند. یک باور تا جایی که برای زندگی ما مفید باشد صادق است. صدق گونه‌ای از خیر است، نه یک مقوله جدا. درست است که یک باور صادق باید با واقعیت تطابق داشته باشد اما

1. Def facto objections

2. De jure

تطابق به معنای رونوشت و کپی برداری نیست. صادق یعنی کارساز در جریان کلی اندیشیدن ما در بلندمدت [همان]. نمی‌توانیم فرضیه‌ای را که نتایج کاربردی در زندگی ما دارد رد کنیم. بنابراین، براساس شواهد تجربه‌های دینی می‌توان باور آورد که قدرت‌های مافوقی وجود دارند و کار می‌کنند تا جهان را نجات بدهند [همان، ۸۱۷]. پس به‌طور کلی یک باور درست است اگر آثارش خوب باشند. راسل می‌گوید در اینجا چند اشکال به این ایده وارد است. اول، این برداشت از حقیقت مبتنی بر شناخت چپستی خوبی/ خیر است. دوم، باید قبل از انجام عمل بدانیم که آثار باورمان چه خواهد بود، و چون آثار باورهای ما فقط پس از عمل روشن می‌شوند پس کاری نشدنی است [همان]. اشکال اساسی‌تر اینست که تخمین ما از نتایج یک باور باید صادق باشد چون اگر درست نباشد استدلال ما برای صدق باور ما اشکال پیدا می‌کند. اما گفتن این که باور ما در مورد نتایج صادق است یعنی اینکه نتایج خوبی دارد و این خود تنها در صورتی درست است که نتایج خوبی داشته باشد و یتسلسل. بنابراین، استدلال جیمز کار نمی‌کند. فرضیه بابائوئل به‌صورت رضایت‌بخشی در موسع‌ترین معنا از جهان کار می‌کند پس درست است، گرچه بابائوئل وجود ندارد. پس پرسش از وجود چه می‌شود؟ خدای معمار کائنات چه می‌شود؟ برای باورمندی که برای عبادتش یک متعلق می‌خواهد این مسئله رضایت‌بخش نیست. خدا برای او یک وجود واقعی است، نه فقط یک تصور انسانی که آثار خوبی دارد [همان، ۸۱۸].

در پاسخ می‌توان گفت این درست است که تخمین ما از نتایج یک باور باید صادق باشد چون در غیر این صورت نتایجی توهمی خواهد بود که ارزشی نخواهد داشت. اما دوسه اشکالی که راسل بر همین اساس وارد می‌کند درست نیستند. اشکال اول اینکه اگر ما صدق را در گرو نتایج مساعد بگیریم تخمین ما از نتایج مساعد نیز خود مشمول حکم نتیجه‌گرایی خواهد بود که با ادامه این سیر ما به تسلسل گرفتار خواهیم شد. اما این درست نیست. مثل اینست که بگوییم برای هر باوری باید توجیهی داشته باشیم؛ حال آن باوری که برای توجیه باور اول می‌آوریم خود محتاج باوری دیگر است که توجیهش کند و این باور سوم نیز به باوری چهارم و باور چهارم به باور پنجم و ادامه این روند به تسلسل می‌انجامد. همانطور که در بحث توجیه معرفتی برخی باورها را پایه می‌گیریم در اینجا نیز می‌توان برخی نتایج مساعد یا خیرها را پایه گرفت. بنابراین لزوماً به تسلسل منتهی نمی‌شود.

اشکال بعدی این بود که نتایج عمل بعد از عمل روشن می‌شوند پس نمی‌توان در لحظه عمل ارزیابی درستی از آن داشت. و از این‌رو، با این نظریه نمی‌شود تصمیم گرفت. فرض راسل در اینجا اینست که جهان دارای نظم یا آن اندازه از نظم نیست که ما براساس آن بتوانیم نتایج احتمالی افعال خود را پیش‌بینی کرده براساس آن تصمیم بگیریم. این فرض معقول نیست. چون جهان دست‌کم از آن اندازه از نظم امور برخوردار است که بتوان براساس آن نتایج احتمالی افعال را پیش‌بینی و براساس آن تصمیم گرفت. اساس معیشت و زیست جمعی ما بر همین تصور استوار است، و این تصور در عمل نیز کار می‌کند و به تجربه صدق خودش را نشان داده است. در غیر این صورت، همه باورهای ما اعم از اخلاقی و علمی و فلسفی و غیره بی‌وجه خواهند شد.

اشکال دیگر راسل فرض اساسی جیمز اینکه صدق گونه‌ای از خیر است و نظریه‌های ما به گونه‌ای ابزاروار حقیقی‌اند. به این ترتیب، نظریه‌های ما ابزارهای ما هستند، نه پاسخ‌های ما به برخی معماهای فکری پیرامون جهان. اما آیا واقعا نظریه‌ها خود اهداف غایی ما در سیر بررسی‌های ما هستند یا ابزارهایی هستند برای پاسخ به برخی معماها؟ می‌توان به شکلی معقول با جیمز همدل بود که نظریه‌ها هدف غایی ما نیستند بلکه صرفا ابزارهای ما هستند برای پاسخ‌دادن به برخی معماها یا حتی نه فقط برای پاسخ‌گویی به معماها بلکه مثلا برای اموری عملی مثل بقا یا رفاه. حتی در مورد خود حقیقت نیز می‌توان دست‌کم این پرسش جدی را مطرح کرد که آیا حقیقت خود هدف غایی است یا ابزاری است برای تحقق خیرهایی دیگر. این جدای از این مسئله است که ممکن است حقیقت واقعا چیز مساعدی نباشد. ممکن است کسی نهایتا به این نتیجه برسد که این جهان معنایی ندارد یا این زندگی ارزش زیستن ندارد. اگر واقعا چنین بود باز خواهیم گفت که حقیقت و از پی حقیقت‌رفتن و جویای آن شدن فی‌نفسه ارزش دارد. گمان نمی‌کنم توافقی در این زمینه وجود داشته باشد. ممکن است کسی بگوید که حقیقت حقیقت است حتی اگر مشتمل بر بی‌معنایی جهان باشد و خواست یا نخواست و خوش‌آمد یا نیامد انسان هیچ تاثیری بر آن نخواهد داشت. این سخن درست است. اشکال جدی در اینست که چنین حقیقتی را چرا اصلا باید جویا شد. مگر آنکه ما از زخم‌خوردن و آسیب‌دیدن لذت ببریم که این خلاف عقل است. اینست که پای ارزش‌شناسی به میان می‌آید. به نظر می‌رسد ما عموما حقیقت را طالبیم چون حقیقت مآلا نجات‌دهنده است. اگر نبود، خواستنی نبود. یک باورمند دینی طالب ابدیت است

چون آن را خوب می‌بیند و گرنه یک ابدیت ناخوب خواستنی نیست. فرض کنیم ابدیتی در کار بود که پر از ملال و پیری و رنج بود. چه کسی این را می‌خواست. یا فرض کنید خدایی بود که خیر نبود. چنانکه طعنه پوشیده راسل برای مان تداعی می‌کند چیزی شبیه هیتلر و چرچیل بود. چنان خدایی آیا اصلاً نه شوق پرستش که شوق سراغ‌گرفتن از وی را در ما برمی‌انگیخت؟ منظورم اینست که اگر حقیقت خیر نبود اصلاً شوقی به حقیقت نبود که نوبت به پرسش از حقیقت برسد. پس بنیاد اندیشه حقیقت خیر است. حال، حتی اگر نتوان وجود حقیقت را اثبات کرد آیا می‌شود از آن گذشت. خیر. نمی‌شود. حقیقت دینی هم همینطور. اینست که جیمز می‌گوید حقیقت گونه‌ای از خیر است؛ یعنی سخن از صدق احاله به خیر می‌شود. اینجاست که تفکیک انتقادات ناظر به صدق و انتقادات ناظر به حق در میان می‌آید. جالب اینکه مهیب‌ترین و کارگرتین انتقادات به باور دینی نه از سنخ انتقادات ناظر به صدق که از سنخ انتقادات ناظر به حق‌اند. فروید و مارکس و نیچه که طعنه‌ها و اشکالات آنها بر دین از همه کارگرت بوده اعتبار باورهای دینی را هدف می‌گرفتند؛ آنها را کودکانه یا توهم یا غیراخلاقی می‌دیدند. درطرف‌مقابل، جیمز اعتبار باورهای دینی را هدف می‌گیرد و از آن دفاع می‌کند. پس لازم می‌آید توضیحی درمورد آن بدهیم.

نکته‌ای که درمورد فلسفه جیمز غالباً مغفول مانده است اهمیت کلیدی مفهوم شر در قوام فکر وی است که ناقض آن سخن راسل است که جیمز هر باور شادی‌آوری را تایید می‌کند. مفهوم شر درکنار آزادی اراده، و اهمیت زیست جدی اخلاقی ارکان فکر وی را تشکیل می‌دهند. جیمز تا پیش از خواندن فلسفه رنویه درگیر نوعی افسردگی ناشی از نومیدی بود. علت این نومیدی ازیک‌طرف باور پیشین وی به دیدگاه‌هایی علمی مثل نظریه تکامل بود که با دامن‌زدن به موجبیت آزادی اراده را از انسان سلب می‌کرد، و ازطرف‌دیگر، اعتقاد پدرش، هنری جیمز بزرگ، متأثر از سوئدنبِگ، درمورد شر بود. به‌عقیده سوئدنبِگ، و به‌افتقار او هنری جیمز، شر ظهور تکامل جهان به سمت کمال غایی خویش است، و تلاش برای مبارزه با شر یعنی مبارزه با اراده خدا در جهت کمال جهان. جیمز نیز متأثر از پدر با این آموزه آشنا بوده و در عمق جانش رسوخ کرده بود. بنابراین، دو منبع معرفتی تعیین‌کننده جیمز، یعنی علم و دین، با ادله مختلف، تلاش اخلاقی را بی‌هوده یا نامشروع می‌دانستند. این امر برای جیمز که نمی‌توانست از فوریت و ضرورت و معنای تلاش اخلاقی انسان در این جهان چشم بشوید گران آمد، چندان که

موجب فروپاشی روحی وی در ۱۸۷۰ شد [۱۱، ص ۱۵۴]. جیمز بعداً خود را از هر دوی این آموزه‌ها جدا کرد. بر اثر مطالعه رنویه به تعریف جدیدی از آزادی اراده دست یافت^۱ که باوجود پذیرش نظریه‌های علمی معاصر تلاش اخلاقی را ممکن می‌کرد. از طرف دیگر، این باور دینی را پیدا کرد که زندگی یک مبارزه جدی علیه شرور واقعی است؛ و عزم جزم انسان برای شرکت در این نبرد در نتیجه نهایی این نبرد تغییر ایجاد می‌کند. این مطلب را جیمز در نوشته‌های مختلف خود تکرار کرده است: از باب نمونه، در مقاله «آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟» [۱، ص ۶۱]؛ احساس عقلانیت [همان، ۸۷]؛ و تنگنای موجبیت [همان، ۱۷۳-۴].

خوب، با این تحلیل اگر تلاش اخلاقی ممکن است چون آزادی اراده وجود دارد و از طرف مقابل اگر ما وظیفه مبارزه با شرور را داریم و این مبارزه تغییری در جهان ایجاد می‌کند پس زندگی ما و جهان ما معنادار است و پاسخ این پرسش که آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟ را می‌شود مثبت داد. جیمز از ایمان مبارز^۲ سخن می‌گوید، ایمانی که به انسان توان مقابله با شرایط سخت و حتی تراژیک زندگی در یک فضای اخلاقی جدی را می‌دهد. دلیل این امر را در مقاله فیلسوف اخلاق و زیست خلاق توضیح می‌دهد؛ «چون فقط وجود یک آگاهی الهی یا مطالبه‌گر نامتناهی است که می‌تواند مبنای حس الزامی باشد که یک اخلاق جدی نیاز دارد» [همان، ۱۹۳-۱۹۷] در تنگنای موجبیت می‌گوید فقط در این حالت اطمینان حاصل می‌کنیم شجاعت و صبوری ما در برابر سخت‌ترین زندگی‌ها در جایی در یک جهان غیبی بار می‌دهد. اما جهان موجبیت با همه شواهد علمی‌ای که شاید داشته باشد در معنایی عمیق‌تر نامعقول است چون حس واقعیت اخلاقی ما را نقض می‌کند [همان، ۱۷۷]. نگرش انسان به شرور انضمامی بسیار متفاوت خواهد بود وقتی که مطالبه‌گر ما موجودی متناهی است و وقتی که با یک مطالبه‌گر نامتناهی طرفیم.

به‌طور کلی این استدلال جیمز را می‌توان اینطور صورت‌بندی کرد:

۱. شر در جهان وجود دارد.

۱. رنویه آزادی اراده را اینطور تعریف می‌کند: باور به یک اندیشه درحالی‌که بدیل‌های رقیبی با همان سطح از اعتبار وجود دارند [۱۲، ص ۱۵۷]. در این دیدگاه، آزادی اراده خود مستلزم اعمال مستقیم اراده است. ریشه‌های این تحلیل را می‌توانیم در این بحث جیمز دید که شواهد و واقعیت‌های علمی و غیرعلمی فراابورهای ما را تعیین نمی‌کنند؛ یعنی تعیین ناقص دارند. این نقص را ما با اعمال اراده خود پوشش می‌دهیم. تمام سخن جیمز در اراده معطوف به باور نیز در همین جا قوت می‌گیرد.

2. Fighting faith

۲. مواجهه زیبایی‌شناسانه سوئدنی‌گرگی با شر صحیح نیست چون واقعیت شر را نمی‌شود کتمان کرد و نیز نمی‌شود در برابر شرور جهان بی‌فعل ماند (ما موجوداتی کاملاً منفعل نیستیم بلکه از نیروهای فعالی نیز برخورداریم که می‌تواند جهان را تغییر بدهد یا در جهان تغییر بدهد).

۳. پس باید با شر مبارزه کنیم.

۴. مبارزه با شر در گرو تلاش اخلاقی است.

۵. تلاش اخلاقی در گرو نقض موجبیت است.

۶. موجبیت حس واقعیت اخلاقی ما را نقض می‌کند پس نامعقول است.

۷. تلاش اخلاقی جدی نیازمند به یک مبنای هنجاری است.

۸. فقط یک مطالبه‌گر الهی می‌تواند این مبنا را فراهم کند.

پس باور دینی عمیق‌ترین خدمت را به جهان می‌کند.

جیمز در فیلسوف اخلاق و زیست اخلاقی می‌گوید مطالبه و الزام هم‌مصدق‌اند^۱ به این معنا که در هر جا که مطالبه‌ای و مطالبه‌گری^۲ باشد الزامی^۳ هست [همان، ۱۹۴]. بنابراین مفاهیمی مثل خوب و بد و الزام غیر از وجود اذهان واقعا زنده هیچ جای پای ندارند. هر جا که این اذهان وجود دارند و در مورد خوبی و بدی داوری می‌کنند و از یک‌دیگر مطالبه می‌کنند، جهانی اخلاقی وجود دارد [همان، ۱۹۷]. از نظر وی ذات خوبی اخلاقی را در بسی چیزها دیده‌اند: حد وسط چیزها، تشخیص قوای شهودی ما، شادی فردی گذرا، شادی کلی و بلندمدت، ارتقای کمال و کرامت فردی، آسیب‌زا نبودن، پیروی از عقل و قانون کلی، اراده خدا، بقای نوع انسان و غیره [همان، ۲۰۰]. بهترین اینها شادی است اما محاسبه شادی کلی مشتمل بر بررسی اعمال پرشماری است که هدفشان شادی نیست بلکه برآوردن برخی مطالبات است؛ چون ایده‌آل‌های متعددی وجود دارند و در این جهان تراحم‌ها نمی‌شود همه آنها را اجرایی کرد پس باید تصمیم گرفت که کدام را قربانی کرد. بنابراین، آن ایده‌آل‌هایی که با کمترین هزینه بیشترین سود را می‌رسانند یا تحقق آنها متضمن کمترین آسیب‌هاست را باید برگرفت. به همین دلیل، جامعه انسانی با اکتشافات اجتماعی خود همواره تلاش می‌کند موازنه جدیدی را پیدا کند. شبیه همان کاری که در علم می‌کنیم [همان، ۲۰۰-۲۰۵]. آزمون

1. Coextensive
2. Demander
3. Obligation

این موازنه‌ها اینست که چقدر رضایت و نارضایتی پدید می‌آورند. و به‌طور کلی، باید بکشیم پیوسته جهان خیر کلی را درست کنیم [همان، ۲۰۷-۲۰۹]. این یعنی ایده‌آل اخلاقی ما باید این باشد که بهترین جهان اخلاقی را درست کنیم. از نظر جیمز، بهترین جهان جهانی است که انسان با اراده آزاد خویش با شرور مبارزه می‌کند و در سرنوشت نهایی خودش تغییری ایجاد می‌کند. این چیزی است که جیمز را به سمت مفهوم قهرمان^۱ و قهرمانی^۲ می‌برد. در جایی می‌گوید باید شروری وجود داشته باشند که عمل قهرمانانه را ضروری کنند. و آزادی انسان ارزشی نداشت اگر جهان یک شهر بازی پر از شادی بود [۱۳، ص ۱۸۳]. این نقل‌قول و تأکید جیمز بر مفهوم شر نشان می‌دهد که جیمز اعتقادی به آن چیزی که راسل می‌گوید ندارد. نظر جیمز منتهی به پذیرش بابانوئل نمی‌شود چون جیمز دست بر روی عمیق‌ترین مفهوم - مفهوم شر - گذاشته است و کوشیده است که آن را در استدلال خویش لحاظ کند. اگر جیمز در جایی سخنی از رضایت گفته منظورش تامین رضایت کلی بشر بوده است.

نتیجه آنکه تلاش فکری جیمز در اراده معطوف به باور اینست که با استدلال‌های خودش نشان دهد منطق شاهدگرایانه‌ای که کلیفورد ارائه کرده با وجود اینکه بر محیط آکادمیک و روشنفکری سلطه یافته و چنان بزرگ و خدشه‌ناپذیر جلوه می‌کند که کسی جرئت نقد آن را ندارد، اصلی عادلانه نیست چون سهمی برای تفاوت‌ها در نظر نمی‌گیرد و به موقعیت‌های مختلف توجهی نمی‌کند. شاهدگرایی کلیفورد با وجود اینکه بر این تشخیص درست استوار است که باید سهم عقل را در باورسازی‌ها داد و راه این کار دلیل‌آوری است، دلیل را منحصر در آن چیزی می‌بیند که خود دلیل می‌داند. این در حالی است که شکل‌های مختلفی از دلیل و شواهد هم وجود دارند که از حق باور برخوردار هستند. مثل دلایل و شواهد عاطفی یا تجربی. جیمز با استدلال‌های خودش نشان می‌دهد که حتی سنخ مدلل‌سازی باورهای ما هم می‌تواند تفاوت داشته باشد. برخی امور وجود دارند که ایمانی پیشینی به آنها کمک می‌کند به تحقق آنها، و اگر این درست باشد، باور در اینجا باوری مدلل است، بی‌آنکه در ابتدا بتوان آن دلیل را توضیح داد. دلیل در اینجا نتیجه باور ماست، نه مقدمه‌ی باور. این صورت‌بندی به معنای نقض شاهدگرایی نیست بلکه به معنای نقض شاهدگرایی مدلل کلیفورد است. شاهدگرایی کلیفورد می‌گوید ما زمانی در باور به یک گزاره مواجه‌ایم که ابتدا دلایل و شواهد را

1. Hero
2. Heroism

گردآوری کنیم سپس باور بیاوریم. یعنی شواهد بر باور تقدم زمانی داشته باشد. شاهدگرایی جیمز می‌گوید در مسائل کلان و بسیار مهم انسانی مثل اخلاق و دین، نه همیشه، می‌توان به گزاره‌های باور داشت اگر شواهدی خلاف آن وجود نداشته باشد. و حتی این رویه می‌تواند موجب دسترسی ما به شواهدی برای آن باور بشود که در ابتدا در دسترس نبود و بدون باور نیز قابل دستیابی نبود. استفاده جیمز از این منطق به معنای اثبات صدق باورهای دینی نیست چون جیمز باوجود باور به وجود حقیقت معتقد است که ما به شواهد عینی دسترسی نداریم بنابراین نمی‌شود صدق باوری را قاطعانه نشان داد اما می‌توان اعتبار و معقولیت باورها را با استفاده از این منطق پیشنهادی نشان داد.

منابع

- [۱] جیمز، ویلیام. ۱۳۷۰. پراگماتیسم. با ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- [۲] سرزیم، علی. ۱۳۹۵. اقتصاد برای همه. تهران: انتشارات ترمه.
- [۳] شمس، منصور. ۱۳۸۷. آشنایی با معرفتشناسی. تهران: طرح نو.
- [۴] کشفی، عبدالرسول. ۱۳۸۷. "بررسی و نقد نظریه رفتارگرایی فلسفی". فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم ۹ (۴): ۲۷-۴۶.
- [5] Bishop, John. 2007. *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*. Oxford: CLARENDON PRESS.
- [6] Chignell, Andrew. 2018. "The Ethics of Belief." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2018 Edition. Edited by Edward N. Zalta.
- [7] Clifford, William Kingdon. 1879. *Lectures and Essays*. Edited by Leslie Stephen and Frederick Pollock. Vol. 1. London: Macmillan and Co.
- [8] Hick, John. 1990. *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs, New Jersey: PRENTICE HALL.
- [9] Hick, John. 1988. *Faith and Reason*. Macmillan Press.
- [10] James, William. 1907. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. LONGMANS, GREEN, AND CO.
- [11] Kauber, Peter. 1974. "The Foundations of James's Ethics." *The University of Chicago Press* 84 (2): 151-166.
- [12] Nathanson, Stephen L. 1982. "Nonevidential Reasons for Belief: A Jamesian View." *Philosophy and Phenomenological Research* 572-580.
- [13] O'Connell, Robert. 1997. *William James on the Courage to Believe*. Fordham University Press.
- [14] Palmer, Michael. 2001. *The Question of God*. Londoan and New York: Routledge.
- [15] Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press.
- [16] Russell, Bertrand. 1945. *A History of Western Philosophy*. New York: SIMON AND SCHUSTER.

