

شرطیه پاسکال؛ آیا نظریه معقولیت یک برهان است؟

محمد محمدرضایی*

مصطفی حسینی گلکار**

چکیده

بحث درباره مقصود پاسکال از ارائه شرطیه هنوز به جواب مقبول همه نرسیده است. آیا پاسکال در پی ارائه یک برهان است و یا تنها می‌خواهد دعوتی به محفل انیس خود نماید؟ آیا مخاطب او ملحد است و یا درصدد تقویت ایمان مسیحی است؟ ریشه‌های قبلی شرطیه پاسکال کجاست؟

در مقاله حاضر ضمن بررسی تأملات پاسکال و مهم‌ترین شرح‌های آن تا حد امکان کوشش شده است ابتدا گفتار او اینصاح و سپس با روشن‌تر کردن پرسش‌های فوق، اقوال متعارض در این باره تبیین شود، لذا ابتدا قرائت دینی از معقولیت ارائه شده و سپس ضمن بررسی ریشه‌های تاریخی بحث و تحلیل پیش‌فرض‌ها و مقدمات شرطیه پاسکال، با رجوع به اهم نقادی‌های درباره آن، وجوه تعارض برداشت از معقولیت مشخص شده و به برخی توسعه‌ها و تحولاتی که در خلال این مباحث به‌ویژه در اندیشه معاصر پدید آمده، پرداخته شده است.

مهم‌ترین نتیجه بحث این است که بسیاری ایرادات وارد شده بر معقولیت پاسکال حاصل جدا کردن آن از مقدمات و مفروضاتش بوده است.

واژگان کلیدی: شرطیه پاسکال، براهین اثبات وجود خدا، براهین محتاطانه، اخلاق باور، نظریه بازی‌ها، تئوری احتمالات، اساطیر.

*. دانشجویار فلسفه دانشگاه تهران (پردیس قم)، mmrezai391@yahoo.com

** . کارشناس ارشد فلسفه دین - دانشگاه تهران (پردیس قم)، Mhq.golkar@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۱/۱۵؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۹/۷/۱]

مقدمه

مجموع آرائی که با عنوان برهان معقولیت به‌طور متداول در الاهیات مطرح می‌شوند همواره مورد توجه خاص متکلمان و فلاسفه بوده و از سوی بزرگان دین نیز مورد استفاده قرار گرفته است. پرسش اساسی در این باره آن است که «چگونه تلقی‌ای باید از این آراء داشته باشیم؟ مخاطب گفتار چه کسانی هستند و آیا ما با برهانی مواجهیم، جدل نموده‌ایم و یا تنها خطابی با مؤمنان داشته‌ایم؟».

شرطیه پاسکال یکی از مهم‌ترین تقریرات معقولیت است که در طول تاریخ اندیشه نیز در معرض نقادی‌ها و بحث‌های فراوان واقع شده است. لکن از سوی دیگر، اغلب عقل مدرن را (به‌ویژه برخاسته از آراء پاسکال) در تقابل با عقل دینی انگاشته‌اند که ذیل این بحث نیز می‌توان به مقایسه‌ی شاخصه‌های عقلانیت دینی - به‌ویژه در نص - با نگره شرطیه پرداخت.^۱

۱) برهان معقولیت یا احتیاط عقلی بر وجود خدا (!؟)

اجمالاً آنچه با عنوان برهان معقولیت ذکر می‌شود مدعی است که: «اعتقاد داشتن به خدا و لوازم آن از معتقد نبودن به خدا و لوازم آن معقول‌تر است» (محمدرضایی، ۱۳۸۳، ۱۱).
در آموزه‌های دینی، ائمه (س) بعضاً با بیان معقولیت پذیرفتن دین، در برخورد با مخالفان احتجاج نموده‌اند، تقریر امام رضا (ع) در این باره چنین است:^۲ «اگر اعتقاد شما صحیح باشد - در صورتی که در واقع چنین نیست - آیا ما و شما مساوی نیستیم و نماز، روزه، زکات و اقرار و تصدیق، زبانی به ما می‌رساند؟ و اگر اعتقاد ما بر حق باشد - که واقع همین است - آیا چنین نیست که شما به هلاکت می‌رسید و ما به رستگاری؟» (همان، ص ۱۷).

تقریر پاسکال (بیان عام)

پاسکال - اندیشمند شهیر فرانسوی قرن هفدهم (۱۶۶۲-۱۶۲۳ میلادی) - بیانی از معقولیت ارائه داده که به‌عنوان شرطیه پاسکال (Pascal's Wager) معروف شده است. او معتقد است ابهام و سردرگمی عقل^۳ منجر می‌شود که آدمی زندگی خود را بر سر این قضیه که خداوند وجود دارد، قمار کند و مسلماً آنچه به‌دست خواهد آورد، بیش از آن است که از دست خواهد داد. البته این تقریر متداول از شرطیه پاسکال است که چنانچه در این مقاله خواهد آمد، می‌تواند بیان‌کننده همه مقصود او باشد. اندیشمندان و به‌ویژه فلاسفه دین، معمولاً معقولیت و شرطیه را ذیل عنوان براهین محتاطانه (Prudential Arguments) و یا در مدخل‌های پراگماتیستی بررسی می‌کنند (به‌ویژه ن. ک. به: Nicholas Everitt, 2007 و Linda Zagzebski, 2009).

شرطیه پاسکال: آیا نظریه معقولیت یک برهان است؟
(Pascal's Wager, Is the theory of Rationality a proof?)

عده‌ای حتی معتقدند باید «بن‌مایه‌های اگزیستانسیالیسم» را از مقدمات شرطیه پاسکال استخراج نمود! (ن. ک. به: بابائی، ۱۳۸۶، ۶۶۷) اما همواره این چالشی جدی بوده است که شرطیه واقعاً چیست و چه هدفی را دنبال می‌کند.

تقریرهای دیگر برهان

اگر وسعتی برای گستره معقولیت در این برهان قائل شویم، به‌ویژه هنگامی که دایره شمول این مفهوم، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و ... را نیز دربرگیرد؛ آنگاه می‌توانیم براهین اخلاقی (مانند آراء روسو و کانت) و براهین ناظر به کارکرد دین (نظیر ویلیام جیمز) را نیز در زمره برهان معقولیت بدانیم. علاوه بر این‌ها، مثلاً نگاه معطوف به جستجوی معنا در زندگی و نیز ارزشمندی زیستن در سایه خداپاوری – برای نمونه آنگونه که تولستوی (در روایت خود از انجیل و اعترافات) و داستایوسکی (در مجموعه رمان‌های خویش) اعلام می‌کنند – می‌تواند از جمله مصادیق این برهان باشد.^۴

گفتنی است که در میان متفکران دینی معاصر، آیت‌الله مصباح یزدی نیز در آموزش عقاید و دروس آموزش فلسفه خود، ضمن توجه به مفهوم ارزش احتمالاتی، به نوعی تقریری از این برهان ارائه داده‌اند (مثلاً ن. ک. به: مصباح یزدی، ۱۳۸۳: درس دهم) به‌ویژه ص ۱۳۶).

تقریر راهروی – بی‌مقصدی^۵

أذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا – العنکبوت، ۶۹:

تو پای به ره نه و دگر هیچ مپرس

خود راه بگویدت که چون باید رفت؛

مسافرانی هستند که مقصد را در نظر می‌گیرند و نقشه‌ای که راه اصلی به آن را نشان دهد تهیه می‌کنند و بدان سو رهسپار می‌شوند. اما دیگرانی هم هستند که قدم در راه می‌نهند و از مقصد پرسشی نمی‌کنند و این راه است که ایشان را پیش می‌برد؛ توجه آنان پیش و بیش از مقصد به خود راه است.

ملاصدرا نیز در جلد ششم اسفار – اگرچه در موردی متفاوت و ذیل تقریر برهان صدیقین – متوجه امکان یکی بودن راه و مقصد شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۶ ص ۱۱).

نگاه حداقلی به معقولیت

نگاه حداقلی که تقریری دیگر از معقولیت است، مدعی است فراتر از احتمال سودمندی اخروی عمل دینی و اخلاقی، ما در این جهان نیز از آن سود فراوان می‌بریم.

سقراط (به وجه ایمانی) و سارتر (به دید الحادی) تا حدودی نگاه حداقلی را تحلیل کرده‌اند.

۲) سابقه تاریخی معقولیت

۲-۱) ریشه در ادیان ابراهیمی

استاد مصطفی ملکیان در درس‌گفتارهای تاریخ فلسفه غرب خود با استناد به برخی پژوهش‌های متأخر مدعی‌اند که پاسکال به واسطه نزاع‌های ابن‌رشدیان، با کلام اسلامی و ترجمه آثار غزالی آشنا بوده و شرطیه را از این مأخذ اقتباس کرده است. همچنین ایشان می‌افزایند که آراء غزالی در *کیمیای سعادت و احیاء العلوم* درباره معقولیت، از کلام امام علی (ع) گرفته شده است.

در کتاب *خدا از نگاه امام علی (ع)* نیز در بحث مبسوطی از معقولیت، ابیاتی از دیوان منسوب به حضرت آمده است:

زعم المنجم و الطیب کلاهما أن لا معاذ فقلت ذاک إلیکما
أن صح قولکما فلسفت بخاسر أو صح قولی فالوبال علیکما (محمدرضائی، ۱۳۸۳، ۱۶)

اما دقت بیشتر در میراث ادیان نشان می‌دهد می‌توان ریشه‌های کهن تری برای معقولیت به‌ویژه در عهد عتیق و مکتوبات ادیان ابراهیمی یافت. گفتمان انبیاء همواره ناظر به سودمندی توجه به اخلاق و آخرت بوده است و پیوسته از این منظر قوم خویش را مخاطب می‌ساخته‌اند. یکی از آموزه‌های اساسی و مکرر ادیان ابراهیمی تذکر مرگ و قیامت و زودگذری دنیا است که می‌توان آن را همواره تنبیهی برای تشویق به گزینش راه پُر سود الهی دانست.

علاوه بر این‌ها، نویسندگان عقل و اعتقاد دینی پس از تذکر در باب سه نوع مواجهه عقل‌گرائی حداکثری، ایمان‌گرائی و عقل‌گرائی انتقادی با اندیشه‌ها و آموزه‌های دینی و اقرار به موضع انتقادی خودشان، قطعاتی از عهد عتیق را آورده‌اند که - با وجود اعتراف به ناخوشنودی یهوه مطابق تعالیم کتاب مقدس از این نگاه - به نوعی همان معقولیت و احتیاط عقلی از آن مراد می‌شود و ضمناً هم‌سو با عقل‌گرائی انتقادی دانسته شده است. حکایت عهد عتیق بدین شرح است:

بعضی از اسرائیلیان قدیم مایل بودند استدلال کنند «به احتمال زیاد خداوند ما یهوه، به راستی همان کسی است که تدبیر همه امور را به دست دارد، پس بیاید با تمام وجود وی را بپرستیم ... دیون خود را ادا کنیم»، قربانی‌های درخوری تقدیم کنیم و غیره اما این هم درست است که بعل، خدای کنعانیان، از پیش خود صاحب اعتبار زیادی است. بنابراین به حکم زیرکی باید خود را تاحدی از معرض زیان

شرطیه پاسکال: آیا نظریه معقولیت یک برهان است؟
(Pascal's Wager, Is the theory of Rationality a proof?)

دور نگه داریم. ما برای یهوه قربانی خواهیم کرد این بجای خود درست است، اما احتیاطاً باید هرکاری از عهده‌مان برمی‌آید، انجام دهیم تا جانب بعل را هم نگه داریم (پترسون، ۱۳۸۸، ۹۰).

اگرچه این حکایت می‌تواند به نوعی ناظر به تفاهم و هم‌زیستی ادیان و یا پلورالیسم دینی باشد - چنانچه در نقدهای معقولیت نیز آمده - اما بیش از همه به احتیاط عقلیشیبه است.

۲-۲) سوابق معقولیت در اندیشه باستان

ریشه‌های اندیشه معقولیت را علاوه بر آموزه‌های ادیان، در اندیشه‌های یونانی و همچنین، اساطیری و پهلوانی نیز به‌نوعی می‌یابیم. در همپرسه‌های افلاطون، سقراط در دفاع از حکومت آرمانی خویش - حتی بوجهی فراتر از شرطیه - مدعی است که «اگر بقائی هم نباشد، ما از اعمال اخلاقی خود سود می‌بریم و این اعتقادات حتی برای کودکان ما نیز نافع است» (ن. ک. به: رساله جمهوری افلاطون، کتاب دهم، پاره‌های ۶۱۳-۶۱۲؛ ترجمه لطفی جلد دوم، صص ۱۱۹۲-۱۱۹۰).

در اساطیر نیز - به‌ویژه از نگاه حداقلی - آشیل، هکتور و دیگران همواره توجهی خاص به این مقوله داشته‌اند. از سوئی ما سیزیف را می‌بینیم که در مقابل خدایان طغیان می‌کند و به محکومیت ابدی می‌رسد و از سوی دیگر اودیسه را داریم که به نوعی از تقابل با خدایان گذر می‌کند.

از وجه تطبیقی می‌توان در شاهنامه نیز به‌ویژه ذیل داستان رستم و اسفندیار چنین مفاهیمی را برداشت کرد.

۲-۳) سوابق در تاریخ فلسفه (پیش از دوران جدید)

به‌خلاف تصور شایع، پاسکال اولین ارائه دهنده شرطیه در تاریخ فلسفه نیست و شرطیه سوابقی نیز در تاریخ اندیشه داشته است؛ از جمله لئون برونسویک در حواشی خود بر تأملات پاسکال یادآور می‌شود مونتینی در آپولوژی از کتاب حکمت الهی طبیعی تألیف ریمون سیبوند نقل کرده است که:

به ما پیشنهاد می‌کنند که خدائی هست؛ بر ماست که فوراً نقیض آن را تصور کنیم: خدائی نیست؛ سپس آن دو را قیاس نمائیم و ببینیم کدام یک با خیر و وجود ما بیشتر مناسب است و کدام یک کمتر. و اما اینکه خدائی هست به ما ذات بی‌نهایت و خیر و نیکی و اعتماد و تسلی می‌بخشد و آن دیگری نه ... با این تقدیر، حق بر این است که به وجود خدا ایمان آوریم (برونسویک، ۱۳۵۱، ۳۳۶).

۳) اهم ایرادات وارد شده بر شرطیه پاسکال

اکنون پس از ذکر اجمالی تقریرات شرطیه و سوابق آن لازم است به اهم ایرادات وارد شده بر آن که عمدتاً درصدد پاسخ منفی به پرسش «آیا معقولیت - در اینجا به‌ویژه تقریر شرطیه پاسکالی آن - برهان است؟» بر می‌آیند، بپردازیم.

اگر از ایراداتی که بر مقدمات شرطیه وارد است و تقریرهای غیر دینی و غیر الاهی از معقولیت - مثلاً مبتنی بر حداقلی که نافع اجتماع است و از جمله سارتر هم در باب جاودانگی به آن توجه می‌کند - بگذریم، هنوز می‌توان مدعی برهانی بودن شرطیه شد. همچنین از طرف دیگر برخی شارحان از جمله لئون برونسویک مدعی‌اند شرطیه پاسکال مقدمه‌ای برای برهانی بوده که ناقص مانده و نوشته نشده است (برونسویک، ۱۳۵۱، حاشیه ص ۳۱۹).

از طرف دیگر، مثلاً استاد ملکیان معتقد است اگر شرطیه را جدل بدانیم - کما اینکه تقریر معقولیت ائمه (س) را جدال به احسن بینداریم - آنگاه ایرادی نیست اما اگر آن را برهان بیانگریم دو اشکال وارد است:

۱) اول اینکه «آیا باید به مقتضای راست انگاشتن فرض پاسکال از نعمات دنیوی دوری نمائیم؟» و اصولاً چرا پاسکال در تصویر طرفین نزاع در این باب بحثی می‌نماید؟^۷
 ۲) و مهم‌تر از آن «آیا اصولاً عمل دینی با این نگرش، ارزشی دارد؟»
 استاد ملکیان اشکال دوم را عام‌تر و ساقط‌کننده استدلال شرطیه از برهانی بودن می‌انگارند (ن. ک. به: ملکیان، ۱۳۷۹، ۲۱۱).

ایرادات دیگری نیز بر شرطیه پاسکال گرفته شده است:

۳) پل ساکا (Paul Saka) ضمن اشاره به برخی از این چالش‌ها خواستار مشخص کردن موضع شرطیه در قبال تعارضات ادیان شده است، به‌علاوه این پرسش اساسی را مطرح می‌کند که «آیا اصولاً باور، مسئله‌ای انتخابی است؟».

همچنین می‌توان پرسید:

۴) آیا شرطیه، شرایط بررسی در نظریه بازی‌ها را دارد؟

۵) و آیا تصور بی‌نهایت و مدخلیت آن در برهان ممکن و بجا است؟^۸

وانگهی

۶) ویلیام جیمز و دیگران متأثر از کلایفورد نقد مهم دیگری را اضافه می‌کنند و آن در ابتناء باور بر آگاهی است و نه انتخاب؛ به عبارتی آنگونه که در تقریرات متداول از پاسکال آمده، باور داشتن امری انتخابی تصور شده، حال آنکه - بنا به نظر کلایفورد - می‌توان بدون داشتن آگاهی به چیزی باور داشت.^۹

۷) ایراد دیگر این است که «آیا در نظر گرفتن زمان محدود و اندک بشری در این جهان می‌تواند اثر احتمال بی‌نهایت سود پاسکال را محدود کند و از بین ببرد؟» به عبارت دیگر، نسبت زمانی که ما در این

شرطیه پاسکال: آیا نظریه معقولیت یک برهان است؟
(Pascal's Wager, Is the theory of Rationality a proof?)

دنیا داریم در مقابل زمان عالم ماده تقریباً صفر است؛ ما تنها فرصت اندکی داریم؛ حال اگر از عمر متوسط ۷۰ ساله‌مان، مثلاً ۲۰ سال را صرف اندیشه و عمل دینی کرده باشیم که فرضاً هم احتمال سود آن بی‌نهایت باشد، آیا آنگاه عمل معقولی کرده‌ایم و آیا این سود آنگونه که پاسکال ادعا می‌کند بی‌نهایت است.^{۱۰}

البته با وجود تمامی این اشکالات، در اندیشه معاصر به‌ویژه در میان پراگماتیست‌ها علاقه فراوانی به شرطیه پاسکال وجود دارد. ویلیام جیمز با ارائه تقریری مجدد از معقولیت، ضمن توجه ویژه به مدخلیت اراده در آن مدعی است که نظریه پاسکال کاملاً قابل دفاع است.

به‌رغم آنچه معمولاً ادعا شده است، شرطیه پاسکال نه‌تنها قدیمی و فراموش شده نیست بلکه تقریرات، نکته‌ها و برخی دستاوردهای آن هنوز هم به‌شدت مورد توجه اندیشمندان معاصر است؛ برای نمونه می‌توان به این‌ها توجه کرد:

۱-۷) تقریرات پراگماتیستی - چنانکه ذکر شد؛

۲-۷) آراء ویلیام لیگان، جورج شلزینگر، کارگیل و... (فعالی، ۱۳۸۵، ۱۰۸-۹۹)؛

۳-۷) نظریه بازی‌ها (Game Theory) به‌عنوان یکی از شاخه‌های پیشرو علمی در ریاضیات، اقتصاد، تصمیمات استراتژیک و ... ؛

۴-۷) مرحوم استاد علامه جعفری در آراء خود درباره حیات معقول و آیت‌الله مصباح یزدی ضمن بحث از دفع ضرر محتمل و توجه به سود بی‌نهایت در دروس آموزش عقاید و آموزش فلسفه؛

۵-۷) سوئین برن در تحلیل باور (ن. ک. به: کتاب ماه دین، خرداد ۸۸)؛ ارم هیر ضمن بحث از تحلیل بلیک‌ها (ن. ک. به: هیر، ۱۳۸۶)؛ برهان یا دلیل انباشتی به‌ویژه بر اساس تقریرات گیلبرت رایل و بازیل میچل (ن. ک. به: بیات، ۱۳۸۸)؛

۶-۷) و از همه برجسته‌تر، جنبش معرفت‌شناسی اصلاح شده به‌ویژه در آراء الوین پلانینگا.^{۱۱}

۸) چنانکه توضیح آن خواهد آمد، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده نیز به نوعی ریشه در آراء معقولیت پاسکال دارد؛ لذا باید پاسخگوی نقدهای وارد شده بر این دیدگاه نیز بود. دکتر نظرنژاد اهم نقدهای وارد شده بر معرفت‌شناسی اصلاح‌شده را اینگونه بر می‌شمرند:

۱-۸) نسبی‌گرایی در عرصه معرفت؛

۲-۸) نداشتن تضمین صدق و معیار تمیز؛

۳-۸) ردود شمردن عقلانیت عام؛

و ...

در نهایت باید دو نقد مهم دیگر را نیز افزود که همراه با ایراد تعارض شرطیه با دینداری توصیف شده در ادیان، مهم‌ترین چالش‌های پیش روی معقولیت هستند:

۹) پس از پذیرش فرضی شرطیه، در مواجهه با ادیان بی‌شمار، باید کدام را برگزید؟ رابرت آدامز این

شبهه را بسیار مهم شمرده و آن را «امکان جهش غیر عقلانی در بی‌شمار دریای ایمان پیش رو» تعبیر کرده است (جوادی، ۱۳۸۸، ۱۴۳).

۱۰) و بالاخره اینکه: مراد از عقل در معقولیت چیست؟ و عقل با چه معنا و مصداقی مورد نظر پاسکال بوده است؟^{۱۲} آیا چنانکه پاسکال را از پیشگامان عقل محاسبه‌گر یا عقل مدرن می‌دانند باید معقولیت شرطیه را از این نوع بدانیم و مدعی شویم معنایی که از عقل در معقولیت مراد شده است - به‌ویژه در تقریر پاسکالی آن مبتنی بر احتمالات - با عقل دینی یکسان نیست و به‌اصطلاح، تفاوت میان عقل معاد و معاش است و لذا امکان یکسان دانستن بیان دینی آن با سایر تقریرها جای تأمل دارد!؟

مشکل اساسی هنگامی رخ می‌دهد که در تعارضات میان احکام دینی و امیال خود، ناچار به انتخاب باشیم،^{۱۳} اینجاست که دیگر نگاه حداقلی پاسخگو نخواهد بود. به‌علاوه، این نگاه اغلب - تحت عنوان دین تجار و بردگان - مورد نفرت و طرد مؤمنان واقع شده است.

در تاریخ علم به‌ویژه نیوتونیان عصر روشنگری - یا اصحاب دایره‌المعارف - عده‌ای معتقد بودند علم قائل به خدائی رخنه‌پوش شده است که هر جا می‌تواند مفاهیم خویش را تبیین نماید به او متوسل می‌شود! (مثلاً ن. ک. به: باربور، ۱۳۷۴، ۵۲).

استعمال خدا به‌عنوان ابزاری برای معنا دادن به زندگی خطری است که در برهان معقولیت نهفته است؛ به عبارتی این خطر وجود دارد که فرد نه به‌دنبال خدا و حقیقت بلکه به‌دنبال وسیله‌ای برای توجیه امیال خود بوده است.^{۱۴}

به منظور رد یا تأیید ایرادات فوق الذکر بر شرطیه لازم است بار دیگر نگاهی به تقریر پاسکال از معقولیت داشته باشیم. چنانکه خواهیم دید، نکته‌هایی از اندیشه‌های اساسی او که البته نقشی تعیین‌کننده نیز دارند مورد غفلت اغلب شارحان و ناقلان شرطیه واقع شده؛ لذا در اینجا نهایتاً تقریری نو به دست خواهیم داد.

۴) بازبینی شرطیه پاسکال (تقریر دقیق)

پاسکال متفکری شگفت در تاریخ اندیشه است. کمتر کسی را با گستره نوآوری‌ها و عمق نظریات او سراغ داریم و فراتر از این‌ها، حالات معنوی اوست که پاسکال را فردی با ابعاد شخصیتی گوناگون و گاه به‌ظاهر متضاد جلوه داده است. در این مقال در پی تکرار مطالب متداول در تاریخ فلسفه ذیل مدخل پاسکال نیستیم اما ضروری است یادآور شویم که آراء فلسفی او پس از مدت‌ها انزوایش در دیر بانسنی‌ها و البته بعد از وفاتش در مجموعه‌ای با عنوان تأملات^{۱۵} به چاپ رسید. پاره‌های ۳۴۳ تا ۳۴۹ - در ترجمه‌های انگلیسی و انتهای دفتر سوم متن فرانسه به‌ویژه، از قطعه ۲۳۳ به بعد - از این اثر در میان متفکران به شرطیه پاسکال معروف شده است که البته می‌توان آن را از کل تأملات و تعلقات ایمانی و مسیحی نگارنده جدا پنداشت.

شرطیه پاسکال: آیا نظریه معقولیت یک برهان است؟
(Pascal's Wager, Is the theory of Rationality a proof?)

امیل بریه ذیل بررسی تاریخ فلسفه قرن هفدهم و در آخرین سطرهائی که به پاسکال اختصاص داده - ضمن در نظر داشتن فرض‌ها و مقدمات و عالم سخن او - می‌نویسد:

سازگاری کامل مسیحیت با طبیعت انسانی درست همان چیزی است که پاسکال می‌خواهد نشان دهد، همان چیزی که ممکن است آزاداندیش را به دین جلب کند. از اینجاست شرط‌بندی مشهور پاسکال. انسان علاقه به بازی دارد؛ بازیکنان طبیعتاً دو (تاس) روی آن قسمت از میز بازی می‌گذارند که در صورت یکسان‌بودن همه احتمالات توفیق، بیشترین احتمال برد داشته باشد؛ بنابراین، فرض کنیم که احتمال‌های مساوی برای بر حق یا باطل‌بودن دین مسیحی وجود داشته باشد؛ فرض کنیم که من داو را نخست روی بطلان آن و سپس روی حقانیت آن بگذارم، یعنی اینکه من تسلیم همه لذت نفس‌پرستی بدون توجه به الزامات زندگی مسیحی شوم یا به‌عکس تکالیفی را که مؤدی به رستگاری ابدی من می‌شود به‌جای آورم. حال برد و باخت در این دو حالت محتمل را محاسبه می‌کنم. برد خالصی که من حاصل خواهیم کرد، اگر خود را از همه تکالیف پرزحمت مسیحی‌بودن، در صورتی که مسیحیت بر باطل باشد برهانم هیچ نیست در مقایسه با رستگاری ابدی که می‌توانم با درپیش‌گرفتن زندگی مسیحی در صورت بر حق‌بودن مسیحیت به‌دست آورم. چون بنا بر فرض احتمالات حقانیت و بطلان مساوی است، من سود آشکاری خواهیم داشت اگر داو خود را روی حقانیت آن بگذارم (بریه، ۱۳۸۵، ۱۷۰ - تأکیدات از ماست)، (همچنین ن. ک.: کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۲۰۳-۲۱۰ و ۲۱۴-۲۱۷).^{۱۶}

۵) آیا شرطیه یک برهان است؟

چنانکه گذشت، این همواره چالشی جدی بوده است که شرطیه واقعاً چیست و چه هدفی را دنبال می‌کند. پیش از جستجوی پاسخ این پرسش باید به پیش‌فرض‌ها و مقدماتی که پاسکال در نظر داشته توجهی ویژه کنیم. در نگاه اول به نظر می‌رسد پاسکال فرد را در فضائی آکنده از ایمان مسیحی مخاطب خویش قرار می‌دهد. یان مک لن (Ian MacLean) در دائره‌المعارف راتلج ذیل مدخل پاسکال با تأکید بر این نکته می‌نویسد: «دفاع پاسکال بدین‌سان است که خواننده را به‌نحو معقولی متقاعد کند آموزه مسیحیت درست است؛ به این دلیل که توصیف آن از شرایط انسانی، کامل، صحیح و دقیق است!! اما آیا واقعاً دین - در وجه عام و مسیحیت در وجه خاص - چنین تبیین معقولی ارائه می‌دهد؟ البته مک لن در ادامه تأکید می‌کند که منظور از معقولیت بیشتر عبارت است از پاسخی که برای اشتیاق انسان به جاودانگی، آخرت و رهایی از رنج‌ها و شرور داده می‌شود.

باید دقت کرد که نظریه معقولیت، به‌ویژه در تقریر پاسکالی آن، شامل یک پیش‌فرض و یک مقدمه است. فرض پاسکال یک امر دینی است، مبنی بر اینکه خداوند مؤمن به این ایمان حداقلی را هدایت می‌کند و به او ایمانی که در جستجویش است ارزانی می‌دارد (ن.ک. به: کاپلستون، ۱۳۸۰؛ ج ۴، فصل پاسکال).^{۱۷}

اما مقدمه پاسکال بسیار قابل تأمل است. او معتقد است هر فرد بی هیچ اختیاری ملزم به گزینش یکی از دو طرف قمار است و البته رابطه بین این مقدمه و انتخاب ایمان بسیار پیچیده است.

از مجموع آنچه گذشت می‌توان گفت شرطیه پاسکال متوقف بر اثبات موارد ذیل است:^{۱۸}

۱- تبیین دین (مسیحیت) از وضعیت انسان، بهترین بیان ممکن، کامل، صحیح و دقیق است.^{۱۹}

۲- هر فرد انسانی مجبور به انتخاب بین ایمان و کفر است.

۳- خداوند ضامن هدایت ایمان حداقلی است.

اکنون لازم است نگاهی نیز به برداشت‌های متداول از شرطیه داشته باشیم تا وجوه تمایز تقریر جدید مشخص شود. در تقریرات متداول به‌جای سه رکن بر شمرده گذشته، اغلب عناصری فرعی را - به‌اشتباه و حتی مخالف نص تأملات - اساس معقولیت پاسکال دانسته‌اند:

۱- عنصر یکم: «ادله عقلی - فلسفی برای اثبات وجود خدا هیچ نفع و سودی برای انسان ندارند ... و قضیه خدا هست با دلیل عقلی قابل اثبات و حتی نفی نیست» (فعال، ۱۳۸۵، ۲۶۲).

۲- عنصر دوم: «پاسکال ایمان را بدیل و جانشین فقدان یا کمبود شواهد معرفتی می‌کند» (همان، ۲۶۳).

چکیده افکار پاسکال مطابق تلقی شایع چنین است: «ما دلیلی له یا علیه خداوند نداریم ... و حال که با فقدان دلیل مواجهیم باید به‌دنبال جانشین باشیم؛ ایمان بهترین جایگزین دلیل است» (فعال، همان، ۱۱۹).^{۲۰} این قضاوت در باب پاسکال حتی از سوی متفکر شهیری چون اتین ژیلسون نیز رخ داده است. وی می‌نویسد: «پاسکال اعتنای چندانی به براهین اثبات وجود خدا نداشت. در نظر او اینکه خدا باید یا نباید وجود داشته باشد خارج از فهم و ادراک است. لذا در مورد وجود خدا شرطی بست» (ژیلسون، ۱۳۷۴، ۷۰).^{۲۱}

اما با مراجعه به تأملات پاسکال سه ایراد در گفته فوق می‌یابیم:

اول اینکه پاسکال مدعی نیست ما دلیلی له یا علیه خداوند نداریم؛

دوم اینکه پاسکال قبول ندارد که ما با فقدان دلیل روبرو هستیم؛

و سوم اینکه پاسکال ایمان را ایمان می‌داند و نه جایگزین چیزی دیگر.

خلط‌های دیگری نیز در باب معقولیت پاسکال رخ داده است؛ از جمله گمان برده‌اند شرطیه همان راه‌های دل است که پاسکال معتقد بود^{۲۲} (فعال، ۱۳۸۵، ۱۲۰ و ۲۶۴)، حال آنکه این قول نیز صحیح نیست چراکه مطابق همین برداشت شایع نیز اولاً شرطیه پیش از ایمان و دل است و درثانی راه‌های ایمان غیر از شرطیه است.

۶ شرح آراء پاسکال درباره شرطیه

لازم است برای اثبات ادعای خود در باب مغایرت تفاسیر شرطیه با آراء واقعی پاسکال (به‌ویژه در متون تاریخ فلسفه) نگاهی به نص صریح تأملات داشته باشیم. در این بخش نقل قول‌های خود را از متن دفتر سوم تأملات تصحیح لئون برونسویک می‌آوریم و تمامی شماره‌ها، بندهای این اثر هستند.^{۲۳}

پاسکال در بندهای ذیل صراحتاً ادعای غیر و ضد عقلانی بودن ایمان (عنصر یکم) را نفی می‌کند:

(۱۸۷) «(در پاسخ منکران و غافلان) باید از آنجا شروع کرد که مذهب خلاف عقل نیست ... عین حقیقت است ... چه انسان را به‌خوبی شناخته و از خیر واقعی بشارت می‌دهد».

و برای منکران شناخت معقول مذهب را الزامی می‌داند: (۱۹۴) «پس لااقل پیش از نزاع باید بدانند مذهبی که علیه آن بپا خاسته‌اند کدام است؟» (همچنین ن.ک. به: بزرگمهر، ۱۳۵۰، ۱۴۱). همچنین می‌افزاید: «خداوند در مذهب علائم محسوسی برقرار ساخته تا خود را به صادقان طالب بشناساند و آن نشانه‌ها را چنان پنهان کرده که جز در نظر آنان که از صمیم قلب در جستجو باشند، عیان نمی‌شود» (ن.ک. به: بزرگمهر، همان، ۱۴۲).

پاسکال همچنین به تبیین معقولیت مهم‌ترین آراء و عقاید دینی می‌پردازد: از جمله در بند ۲۲۲ در باب رستاخیز و تولد عیسی (ع) می‌نویسد: «کدام یک دشوارتر است؟ تولد یافتن یا دوباره زنده شدن؟ چیزی که هرگز نبوده بوجد آید یا آنچه که بوده باز بماند؟ ... چرا باکره می‌تواند بزاید؟ مگر مرغ بدون خروس تخم‌گذاری می‌کند؟ و ...».

به‌عنوان جمع‌بندی باید گفت پاسکال - به‌ویژه خلاف آنچه به او نسبت می‌دهند - معتقد است که دلایل کافی برای معقولیت ایمان دینی وجود دارد اگرچه ما غافلیم:

(۲۳۵) «آنها معلول را دیدند و علت را ندیدند»؛

(۲۳۶) «اگر بگوئید^{۲۴}: اگر می‌خواست که من پرستش او کنم، در من آثاری از اراده‌اش باقی می‌گذاشت؛ خواهم گفت: او چنین کاری کرده است ولی شما غافلید؛ پس جستجو کنید».^{۲۵}

نهایت آنکه اگرچه پاسکال علامت‌ها و نشانه‌ها به سوی خدا را موجود اما ناکافی برای یقین می‌داند (بند ۲۲۹) اما تأکید می‌کند که «می‌توان به وجود او پی برد بی‌آنکه به ماهیتش وقوف یافت» (بند ۳۳۴).

۷ پاسخ به برخی اشکالات بر اساس تقریر جدید و چند بحث تطبیقی

چنانکه گذشت این همواره چالشی جدی بوده است که شرطیه واقعاً چیست و چه هدفی را دنبال می‌کند. اکنون باز گردیم به پرسش اول: آیا معقولیت - در اینجا به‌ویژه تقریر شرطیه پاسکالی

آن - برهان است؟

اگر از ابهاماتی که در مقدمات شرطیه وارد است بگذریم، می‌توان بر اساس تقریر این مقاله پاسخ‌های مناسبی به اشکالات وارد شده به معقولیت داد؛ لذا اگرچه بر این تقریر جدید نیز ممکن است ایراداتی وارد باشد اما مسلماً آنچه پیش‌تر به‌عنوان اشکالات آن پنداشته شده ناشی از بی‌توجهی به تمامی گفته‌های پاسکال است.

سه اشکال اساسی (چنانکه گذشت) و پاسخ‌های معقولیت به آن‌ها به قرار ذیل است:

۷-۱) معقولیت و شرطیه به هیچ وجه ایمان دینی نیست؟ حتی با وجود اقرار، ایمان

حاصل می‌شود و چنین ایمانی مقبول خدا نیست و مورد نفرت مؤمنان نیز هست؟^{۲۷}

پاسخ آنکه اولاً می‌توان دلیل و نص صریحی در ادیان برای طرد چنین مؤمنانی یافت و در ثانی مدخلیت تجربه دینی در معقولیت پاسکالی گام به گام فرد را به ساحت قرب عالم ایمان دینی نزدیک‌تر می‌کند.

این نگاه می‌تواند از طرف دیگر پاسخگوی ایراد ندانم‌گو نیز باشد که چگونه امکان دارد بدون شناخت صفات به موصوف برسیم و این چنین موصوفی چه جایگاهی دارد. چراکه از نگاه تقریر جدید، تجربه‌های معقولیت اندک‌اندک موصوف را نیز آشکارتر می‌کنند.

پلانتینگا نیز در پاسخ این پرسش که در اعتقاد واقعاً پایه به خدا، آیا منظور خدای بدون صفات است و یا با صفات، ضمن تأکید بر عدم امکان آگاهی بدون تفسیر می‌گوید: «منظور بدون صفات نیست؛ زیرا هیچ چیزی بدون صفات می‌تواند وجود داشته باشد» (پلانتینگا، ۱۳۸۱). نیز: مصاحبه با دکتر محمدرضایی، ۱۳۹۰).

۷-۲) قائل شدن به نسبیت‌گرایی (امکان جهش غیر عقلانی به بی‌شمار دریای

ایمان پیش رو...)

آیا شرطیه به نسبیت‌گرایی می‌انجامد؟ در پاسخ باید توجه داشت که براساس تأکید پاسکال بر وجه تبیین و توصیف دین از شرایط انسانی، معقولیت می‌تواند منجر به نسبیت‌گرایی شود، پاسکال از جمله در بند ۱۸۵ ضمن مقایسه مسیحیت و یهودیت به این نکته تذکر می‌دهد.^{۲۸}

برای روشن‌تر شدن این وجه نظر، پاسکال می‌توانیم به نقل قولی از ویلیام چیتیک در شرح ابن عربی اشاره کنیم که در آنجا نیز این عرفان‌پژوه برجسته درباره منجر نشدن توجه به شرایط وجود انسانی به نسبیت‌گرایی می‌گوید: «سخن از ارزش‌ها نیست تا به نظر کسی خوب و کس دیگر بد آید، در اخلاق به معنایی که ابن عربی می‌گوید نسبیت در کار نیست. بحث در آن است که اصولاً فلان عمل یا فلان چیز خوب است چون تجلی وجود است بصورت مناسب وجود انسانی» (چیتیک، ۱۳۸۱، ۱۲۸).

شرطیه پاسکال: آیا نظریه معقولیت یک برهان است؟
(Pascal's Wager, Is the theory of Rationality a proof?)

از وجهی دیگر، توجه به تجربه دینی نیز نافی نسبی‌انگاری مطلق خواهد بود، چنانکه پلانتینگا نیز در معقولیتی جدید ضمن تذکر دادن به پذیرش حدی از نسبت‌گرایی، همین وجه را به روش استقرائی علوم نزدیک نموده است (پلانتینگا، ۱۳۸۶، ۶۷). همچنین بعضاً تعارض اصلی دیدگاه پاسکال با ایمان دینی را در ابتدای آن بر شک دانسته‌اند.

اولاً در پاسخ می‌توان یادآوری کرد آغاز از شک توسط دکارت، امام محمد غزالی و بسیاری دیگر برای رسیدن به ایمان آزموده شده است، همچنین از منظر معقولیت «ما هرگز فراتر از شک نیستیم» (پلانتینگا، همان، ۱۳۶) و ایمان واجد جوهره‌ای تردیدی است. (ن. ک. به: کتاب ماه دین، خرداد ۸۸، آراء پدر جان اورتبرگ).

ثانیاً باید دانست شک نزد پاسکال تنها مسیر عبور است و نه فرارگاه، چنانکه اینگونه تأکید می‌کند: «پس یقین است که شک داشتن در این باره غذایی بزرگ است ولی اگر شک داشته باشیم وظیفه واجب و مسلم ما این است که درباره آن تحقیق کنیم ... از این‌رو، کسی که شک دارد و درصدد تحقیق برمی‌آید هم بدبخت است و هم بالمره برخطاست ... و چطور ممکن است فردی عاقل به این نحو استدلال کند؟» (بزرگمهر، ۱۳۵۰، ۱۴۴). به‌علاوه، پاسکال توقف در مرحله «می‌دانم» و احوال جدلی و بینابینی را نیز - به‌ویژه در باب وجود صانع، بقای روح، حدوث جهان و هبوط انسان - جایز می‌داند (همان، ص ۱۵۰ و ۱۵۳).

۷-۳) عقل به چه معناست و آیا عقل پاسکالی در تعارض با عقل دینی است؟

پاسخ به این پرسش نیازمند توجه به گستره عقل در اندیشه بشری است. اگرچه دکارت معتقد بود هیچ چیز در میان آدمیان مساوی‌تر و منصفانه‌تر از عقل قسمت نشده است!!

چنانکه پلانتینگا اذعان داشته: «مشکل اساسی آن است که ظاهراً هیچ تعریف (اجماعی) از عقلانیت موجود نیست ... و به دست دادن شروط لازم و کافی معقولیت آسان نیست» (پلانتینگا، ۱۳۸۶، ۱۳).

اغلب گمان کرده‌اند عقل پاسکالی، حسابگر و معاش‌اندیش و جزئی است و می‌تواند با عقل دینی و تعلقات و اغراض آن یکی باشد. پاسخ به این شبهه دو وجه دارد. اولاً می‌توان نشان داد عقل از نظر پاسکال واجد شاخصه‌های معاداندیشی و کل‌نگری نیز هست و ثانیاً می‌توان با تحلیل عقل از منظر متون دینی به این نکته رسید که عقل دارای شئون، وجوه و مراتبی است که غیر قابل تفکیک از جوهر خویش‌اند و بهتر آن است که عقل را صاحب مراتب تشکیکی بدانیم.

باید متوجه بود که در معقولیت پاسکال، وقتی از عقلانی بودن اندیشه‌ها سخن می‌گوئیم، سه وجه معناشناختی، منطقی و روش‌شناختی را در نظر داریم:

۱- معناشناختی بدین معنا که باید مقصود را ایضاح کرد و ضمن در نظر داشتن تمام معانی، تمرکز

حول یک هسته معنائی باشد.

۲- منطقی بدین شرح که استدلال معقول دینی نباید تعارضی با قوانین منطقی صورتی داشته باشد؛ به عبارتی، اگرچه می‌توان تناقضی وجودی مرتکب شد اما از لحاظ منطقی تناقضی ندارد.

۳- روش‌شناختی یعنی الهیات عقلانی باید با روشی مشخص پیش رود و نظامی از اعتقادات را بسازد.

۷-۳-۱) عقل و دل . گزیده‌ای از تأملات پاسکال در باب عقل و دل بدین قرار است:

«دین با هر نوع فکری سازگار است... (و برای هر شخصی گیرائی و وجوه جاذبه‌ای دارد)» (بزرگمهر، ۱۳۵۰، ۱۵۳). «دل دلایل خاص خود را دارد که عقل از آن‌ها بی‌خبر است، ما دلایل دل را در هزاران مورد احساس می‌کنیم... اما شما اولی را رها کرده و دومی را نگه داشته‌اید؛ آیا عشقی که می‌ورزید از روی عقل است؟» (همان، ۱۵۷).

البته پاسکال نمونه دلایل عقل را - ادراکات بی‌واسطه - وجدانیات می‌داند (همان، ۱۵۶).^{۲۸} همچنین اگرچه پاسکال دل را در نهایت عقل می‌نهد اما همچنان به نحوی رابطه متقابل میان‌شان قائل است:

«همانطور که اگر عقل قبل از قبول اصول اولیه از دل بخواهد که برای این اصول دلیل بیاورد بسیار نامعقول و بیهوده خواهد بود؛ همانطور نیز اگر دل پیش از قبول قضایائی که به عقل ثابت شده برای آن‌ها از دل طلب وجدان مستقیم کند نامعقول است (به عبارتی عقل منور، مفسر و پالایشگر ادراکات دل است و آن‌ها را از توهم و خطا مصون می‌دارد)» (همان، ۱۵۶). پاسکال در نهایت عظمت انسانی را مجموع عقل و دل می‌داند و آن را «فکر» می‌نامد (همان، ۱۵۷).

به‌رغم این‌ها، نزد پاسکال اهمیت معقول بودن اندیشه‌های دینی تا جایی است که حتی معتقد است «دشمنی فرد نامعقول برای دین بهترین تبلیغ است» (برونسویک، ۱۳۵۱، ۳۱۶) (همچنین: بزرگمهر، ۱۳۵۰، ۱۴۷).

نمی‌توان پذیرفت عقل نزد پاسکال تنها عقل حسابگر و جزوی یا عقل معاش باشد، به‌ویژه که او خود خلاف آن را تصریح می‌کند. از جمله در بند ۱۹۸ می‌نویسد: «حساس بودن انسان به چیزهایی خرد و بی‌تفاوت ماندن نسبت به چیزهای بزرگ، نشان از اضمحلال عجیبی است». به‌علاوه، پاسکال صراحتاً عقل را با معیاری دینی می‌سنجد و می‌نویسد: «افراد بشر به سه قسم‌اند: آن‌ها که وجود باری را یافته‌اند و عبادت می‌کنند سعادتمندند، آن‌ها که او را می‌جویند و نیافته‌اند، عاقل‌اند و آن‌ها که در پی او نیستند بدبخت‌اند»^{۲۹} (همان، ۱۵۳).

چنانکه برخی نویسندگان نیز توجه کرده‌اند^{۳۰} دل در نگاه پاسکال واجد مهم‌ترین شئون عقل از جمله توانائی استدلال است لذا می‌تواند مجزای از عقل باشد.

همچنین باید اذعان داشت تصویرکردن شرایط دهشتناک بشری در مقدمه شرطیه از سوی پاسکال بیش از آنکه دلالت‌گر حیرت و ناتوانی عقل باشد؛ برای تذکر و بیدار نمودن او از خواب غفلت است، همانطور که عنوان بند ۱۸۴ تأملات نیز «نامه (و دیالوگ) در توجه یافتن به جستجوی خدا» نهاده شده است.

برای درک بهتر همبستگی عقل و دل در نظام اندیشه پاسکال توجه به بند ۱۹۴ از تأملات مفید است: «خداوند در مذهب علائم محسوسی برقرار ساخته تا خود را به صادقان طالب بشناساند و آن نشانه‌ها را چنان پنهان کرده که جز در نظر آن‌ها که از صمیم قلب در جستجو باشند، عیان نمی‌شود». اما این چگونه ممکن است؟

پاسکال در ۱۸۵ درباره نسبت و جایگاه هرکدام از عقل و دل در نظام اندیشه‌اش می‌نویسد: «رفتار خدا آن است که مذهب را در روح (عقل) با دلایل و در دل با تفضل قرار دهد» پلانتینگا نیز در این باره می‌گوید: «معتقدم خدا را می‌توان با دل دید؛ ولی در عین حال ... اعتقاد به خدا می‌تواند بی‌واسطه و مستقیم باشد» (پلانتینگا، ۱۳۸۱). نیز: مصاحبه با دکتر محمدرضایی - ص (۱۳۸).

به‌عنوان نتیجه باید گفت پاسکال متوجه بکار بردن تمامی امکانات عقلی بوده و معتقد است که طالب حقیقی از رهگذر عقل - لاقلاً در نهایت تلاش عقلی - به توفیق درک و شناخت نائل خواهد شد؛ به‌بیان دیگر، پاسکال شهود را تنها در نهایت عقل امکان‌پذیر می‌شمارد.

۷-۳-۲) عقل دینی^{۳۱}. قرآن کریم تفقه و تعقل را از شئون قلب دانسته و در بسیاری موارد - سلبی و ایجابی - به آن تصریح می‌کند: «لهم قلوب لا یفقهون بها» (مبارکه الاعراف، ۱۷۹)؛ «لهم قلوب یعقلون بها» (مبارکه الحج، ۴۶) (همچنین ن. ک. به: حدیث ۱۲ از کتاب *العقل و الجهل* «کافی» - به نقل هشام بن حکم از امام موسی کاظم ع). لذا بسیاری عارفان و مفسران متقدم و متفکران معاصر قائل به «عقل در قلب» از منظر قرآنی شده‌اند. شاید بتوان به جرأت پس از قرآن کریم و تفاسیر آن، کتاب *العقل و الجهل* از *اصول کافی* کلینی (رض) و شرح‌های آن^{۳۲} را مهم‌ترین مرجع شناخت عقل دینی دانست.^{۳۳} برخی از وجوه ارزش عقل در این اثر سترگ بدین قرار است:

اول اینکه: اولین دفتر کتاب *کافی* با آن شروع شده و در حدیث اول نیز از عقل به‌عنوان اولین مخلوق الهی - که حساب و کتاب و عقاب متوجه اوست - سخن گفته می‌شود.

دوم: خداوند انبیاء را برای تکمیل عقول امت‌ها مبعوث کرده است (حدیث ۱۱؛ از امام علی ع). سوم: عقل جدای از دین نیست، بلکه دین موظف است آنجا که عقل باشد بماند (حدیث ۲؛ از امام علی ع) و عقل حجتی است که حق و باطل را می‌شناسد (حدیث ۲۰؛ از امام هادی ع).
(ع).

اما این چگونه عقلی است که شایسته چنین توجهی شده است؟ عقل روشن شده به نور الهی است (حدیث ۲۳)؛ عقل اکتسابی نیست بلکه هدیه و عنایت الهی است (حدیث ۱۸)؛ عقل شناخت است (حدیث ۸)؛ عقل بصیرت قرآنی است (حدیث ۱۲)؛ عقل جستجوی دانش است (حدیث ۱۲ و ۲۹)؛ عقل تدبیر و عقل عملی و زندگی جمعی است (حدیث ۱۲ و ۱۷)؛ عقل محاسبه‌گر است (حدیث ۳)؛ و از همه مهم‌تر، عقل در مقابل جهل دارای جنودی است از جمله: خیر، ایمان، تصدیق، امید، عدل، علم، فهم، زهد، تواضع و ... (حدیث ۱۴، جنود عقل و جهل؛ از امام صادق (ع)).

و این همه از آنجا ممکن است که عقل دارای شئون، وجوه و مراتبی است (مثلاً ن. ک. به: فرهنگ اصطلاحات دکتر شیروانی ذیل ترجمه بدایه الحکمه)؛ کثرت مفهومی و وحدت مصداقی است (مثلاً ن. ک. به: العروی - مفهوم العقل - عقل العقل؛ عقل الغیب؛ عقل الکسب ... و عقل الجهاد)؛ تشبیه او به نور است (مثلاً ن. ک. به: مثنوی مولوی)؛ غیر قابل تفکیک از جوهر خویش و به بیان بهتر صاحب مراتب تشکیکی است ... مشترک معنوی و مفهومی تشکیکی است (مثلاً ن. ک. به: دانش شهرکی، عقل از دیدگاه قرآن و حکمت متعالیه)؛ اقلیم هشتم و محیط بر همه است (مثلاً ن. ک. به: آیت الله شاه‌آبادی، فطرت عشق، ص ۱۵۴)؛ نهایتاً وجودش واحد است، چنانکه آیه کریمه می‌فرماید: «و ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه» (الاحزاب، ۴).

در خاتمه بحث پاسخ به این سؤال باقی می‌ماند که «آیا این عقل دینی - اگرچه واحد - در اندیشه حکماء و فلاسفه نیز هیچ مناسبتی با عقل فلسفی داشته است؟». ویلیام چیتیک در پاسخ به این پرسش از نسبت میان عقل ارسطویی (مشائی-غربی) و عقل ابن عربی (دینی-اشراقی) از قول خود ابن عربی می‌گوید که او در فتوحات می‌نویسد: «آن‌ها که گفته‌اند بالاترین قوه انسان عقل است، مقصودشان همان قلب است که من می‌گوییم... آن‌ها می‌گویند عقل؛ ما می‌گوییم قلب» (چیتیک، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱ و ۱۲۲).

۷-۳-۳ (بحث از صدق. در خاتمه این بخش، به منظور ایضاح سخن، لازم است بحث مختصری در باب یکی از خلط‌های فلسفی - معنایی معقولیت که به دنبال ترجمه‌ها و تفاسیر (تا حدی) ناروا از آراء پلانتینگا و ...^{۳۳} در میان فلاسفه دین کشورمان رخ داده بپردازیم و آن ادعای استقلال معقولیت از تصدیق است. مهم‌ترین و بزرگ‌ترین مدافع این سخن استاد فرهیخته مصطفی ملکیان هستند. ایشان صراحتاً می‌فرمایند: «تأکید بر یک نکته را لازم می‌بینم و آن اینکه عقلانیت و عدم عقلانیت یک عقیده (به هریک از معانی عقلانیت) چیزی است و صدق و کذب آن عقیده چیز دیگری است. این دو نوع ارزیابی نباید با یکدیگر آمیخته شوند. فارغ از قبول نظریه‌ای درباره صدق یا معنایی از عقلانیت، چهار حالت ممکن و متصور است: صادق و عقلانی - کاذب و عقلانی - صادق و غیر عقلانی - و کاذب و غیر عقلانی ...

شرطیه پاسکال: آیا نظریه معقولیت یک برهان است؟
(Pascal's Wager, Is the theory of Rationality a proof?)

صدق و کذب در نفس الامر مستقل از حق معرفت‌شناختی در پذیرش عقلانیت یا غیرعقلانی بودن است» (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۲۶۸ و ۲۶۹).

اگرچه شاید در نگاه نخست این ادعا موجه به نظر برسد و بتوان مصادیقی نیز برای چهار قسم فوق‌الذکر ارائه داد؛ اما تحلیل مدعا و مثال‌ها نشان می‌دهد درباره استقلال مفهوم معقولیت از صدق اشتباه صورت گرفته است. هرچند در مقاله حاضر نیز به نحوی تقدم معقولیت بر تصدیق را پذیرفته‌ایم اما این به هیچ عنوان نشان از استقلال آن‌ها ندارد. به‌علاوه، اگرچه متصور و ممکن است - در آینده - بتوان تعریفی از معقولیت ارائه داد که مستقل از صدق باشد اما:

اولاً، تعاریف ارائه شده فعلی از معقولیت - چه از سوی استاد ملکیان، چه مترجمان دیگر و چه اندیشمندان غربی، چنانکه اشاره خواهد شد - هیچ کدام مستقل از صدق نیستند؛ ثانیاً، آن دعوی مخالف عقیده صریح خود نویسندگان اصلی - در اینجا به‌ویژه پلانتینگا - است؛

و ثالثاً، خود مدعیان نیز دچار تناقض و عدم انسجام هستند. مقدماً برای اثبات سه ایراد فوق باید یادآور شد، در میان متفکران، چهار نظریه عمده صدق وجود دارد:

(۱) تئوری مطابقت (Correspondence Theory)

(۲) تئوری انسجام‌گرایی یا تلائم (هماهنگی صدق) (Coherence Theory)

(۳) نظریه اصالت عمل صدق (Pragmatic Theory)

(۴) تئوری حشو و اطناب اظهاری (Assertively Redundancy)

از طرف دیگر اقسام معقول - و یا تفاسیر عمده شش‌گانه از معقولیت - از نگاه استاد ملکیان بدین قرار است:

(۱) بدیهی باشد یا با سیر استدلالی معتبر از بدیهیات استنتاج شده باشد؛ (۲) با همه یا اکثر عقاید سازگار باشد؛ (۳) سازگاری درونی داشته باشد؛ (۴) منوط به رأی شخصی و تحقیقات کافی او درباره‌اش باشد (بدون معیار خاص)؛ (۵) رأی شخصی بر اساس معیارهائی درباره تحقیقات کافی باشد (معیارهای انفسی)؛ (۶) کافی بودن تحقیقات بر اساس معیارهای همگانی یا آفاقی (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۲۶۸-۲۶۶).

اکنون با تحلیل موارد فوق روشن است که هریک به نوعی وابسته به برداشتی از تصدیق هستند. بداهت، سیر استدلال و استنتاج مبتنی بر مطابقت است (معقولیت ۱)؛ سازگاری همان انسجام‌گرایی است (معقولیت ۲ و ۳)؛ و نهایتاً آراء شخصی و همگانی علاوه بر لزوم نوعی انسجام با دیگر پذیرفته‌ها، به نوعی ناظر به سود و صدق پراگماتیستی‌اند (معقولیت ۶-۴).

البته این همپوشانی معقولیت و تصدیق مختص به تقسیمات استاد ملکیان نیست و در

تقسیمات تاریخ فلسفه غرب از معقولیت نیز وارد است. چنانکه «جانانان کوهن» نه قسم از معقولیت - که البته همگی نسبتی با نظریات تصدیق دارند - در تاریخ اندیشه غرب بر شمرده و اصولاً معتقد است معقول بودن همان هدایت شدن با استدلال صحیح و معیارهای مختلف صحت است: (۱) مطابقت با قوانین منطق (قیاسی)؛ (۲) محاسبات درست (ریاضی)؛ (۳) عرف و قرارداد اجتماعی (معنایی)؛ (۴) پیروی از معیارهای مناسب؛ (۵) بر اساس تخمین‌های احتمالاتی؛ (۶) منطبق با تعمیم واقعیات؛ (۷) ناظر به سود و کارائی (ابزار)؛ (۸) ناظر به غایات و نتایج (اهداف)؛ (۹) زمینه‌ها و کارکردهای زبانی.

به‌عنوان نتیجه می‌توان مدعی شد در تمامی معیارهای فعلی از معقولیت به نوعی مطابقت (نظریه صدق) با نفس الامر نهفته و مد نظر است. آنچه باقی مانده، اثبات نادرست بودن نسبت دادن استقلال معقولیت از صدق در آراء پلانتینگا از سوی مترجمان و تعارض درونی نظر ایشان است. در باب آراء خود پلانتینگا چند نکته را باید متذکر شد:

(۱) پلانتینگا بر خلاف استاد ملکیان به هیچ وجه مدعی استقلال حق معرفت‌شناختی (عقلانیت) از تصدیق و نیامیختن دو ارزیابی نیست و صراحتاً می‌نویسد: «مناقشه بر سر معقولیت خداواری به معنای کنونی را می‌توان فقط با توجه به ملاحظات معرفت-شناختی فرونشاند. این مناقشه اساساً یک مناقشه معرفت‌شناختی محض نیست، بلکه مناقشه‌ای متافیزیکی یا کلامی (نیز) هست» (پلانتینگا، ۱۳۸۰، ۷۰).

(۲) پلانتینگا ذیل نفی تمایز «Belief in & That...» تمایز باور و اعتقاد و عقلانیت را نفی می‌کند (پلانتینگا، ۱۳۸۱: عقل و ایمان، ص ۴۸).

(۳) پلانتینگا عقیده به استقلال تصدیق و معقولیت را به معترضان به باورهای دینی نسبت می‌دهد (پلانتینگا، ۱۳۸۰، ص ۴۴ و ۶۰).

(۴) پلانتینگا در مدخل «دین و معرفت‌شناسی» دایره‌المعارف راتلج صراحتاً تمایز و استقلال معقولیت و تصدیق را نفی می‌کند (پلانتینگا، ۱۳۸۰، ۴۵).

شاید بتوان به نوعی بدفهمی حاصل از نسبت عقلانیت و پایه بودن و صدق را در آراء پلانتینگا به این نحو توضیح داد که «پلانتینگا میان پایه بودن اعتقاد و صادق بودن آن ملازمه منطقی قائل نیست» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵، ۱۲۳)؛ به‌عبارت دیگر، اثبات صدق گزاره شرط لازم برای پایه قراردادن آن نیست؛ البته باید توجه داشت در اینجا تأکید بر پایه بودن است و نه معقولیت.

به‌علاوه، چنانکه اشاره شد ادعای مترجمان و مفسران اصلی (فارسی‌زبان) معقولیت در باب استقلال دو ارزیابی واجد تناقضاتی است؛ مثلاً از سویی معقولیت را غیر از صدق می‌شمرند و از طرف دیگر در تعریف معقولیت، آن را همان سود (صدق پراگماتیستی) می‌دانند (فارسانی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۱ و ۱۳۵) و یا معقولیت را ابتدا بر دلایل و قرائن متناسب (قرینه‌گرائی) محسوب می‌کنند (ملکیان، مصاحبه، ۱۵۳).

باید متوجه بود از منظر معقولیت در مقاله حاضر، عقلانی بودن - به معنای عقل‌گریز یا ستیز نبودن - مقدم بر تصدیق است و نه چنانکه شارحان و مترجمان فوق مدعی شده‌اند کاملاً مستقل از آن.

همچنین، اگرچه در باب وجه شناختی متعلقات ایمان نسبت منطقی اعم بودن باور نسبت به صدق و صدق در مقابل دلیل است اما در باب کارکرد و نسبت روان‌شناختی و معقولیت ابتدا وجاهت، سپس صدق و نهایتاً باور است. به بیان دیگر، در باب تقدم و تأخر رتبی و زمانی در نظام معقول خواهیم داشت:

تقدم رتبی: (۱) باور ← (۲) صدق ← (۳) دلیل
تقدم زمانی: (۱) دلیل ← (۲) صدق ← (۳) باور

۸) واپسین بحث در پیشینی / پسینی بودن معقولیت!

یکی از تقسیم‌بندی‌های متداول ذیل مبحث براهین اثبات وجود باری، طبقه‌بندی براهین در دو نوع لمّی و اَنّی و به شرحی دیگر پیشینی و پسینی است. دکتر محمدرضایی ذیل مباحث براهین اثبات وجود خدا متذکر اهمیت بحث در باب پیشینی / پسینی بودن معقولیت شده‌اند (ن.ک. به: قیسات، ۱۳۸۵، شماره ۴۱).

در باب نظریه معقولیت دو نگاه متصور است:

(۱) معقول بودن ادعای آن را پیشینی بیانگاریم. به این معنا که عقلانیت و ارزشی‌بودن آن را در تعریفش بدانیم - تحلیلی - و یا اینکه به معنای ماقبل و بی‌نیاز از تجربه‌بودن آن بیانگاریم. همچنین می‌توانیم مدعی شویم پیشینی‌بودن از تحلیل طرفین نزاع و بی‌نیاز از هرگونه تجربه به‌دست می‌آید.

(۲) تقریر نظریه را پسینی بدانیم. به این معنا که مثلاً پاسکال مدعی است خداوند - و یا امر متعالی - مؤمن حداقلی را یاری می‌کند و او پس از آن زندگی بهتری را تجربه خواهد کرد. اکنون می‌توان مدعی شد در تقریرات متداول از شرطیه لاجرم باید بپذیریم برهانی پیشینی است ولی تقریر جدید به‌وضوح پسینی و مبتنی بر تجربه است.

توجه به این وجه از معقولیت برای پاسخ به این شبهه که تقریر جدید به نوعی دچار دور شده و خدا را پیش‌تر - به‌ویژه در مقدمه سوم - فرض گرفته، واجد اهمیت است؛ چراکه آنچه در مقدمات آمده صراحتاً خدای فیلسوف نیست و آنچه هم که به‌عنوان نتیجه وعده داده شده حیات دینی است و نه خدای فلسفی.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چنانکه با ذکر تقریر جدیدی از شرطیه بر اساس نص صریح تأملات پاسکال نشان دادیم، بیشتر نقدهائی که به‌صورت متداول بر معقولیت وارد شده حاصل بدفهمی - به‌ویژه عدم توجه به فرضیات و مقدمات - آن بوده است؛ هرچند تقریر جدید نیز ممکن است با ابهاماتی مواجه باشد.

تفاوت عمده‌ای بین طلب شهود الهی در تجربیات دینی و براهین اثبات خدای فیلسوفان وجود دارد. فیلسوف از قبل موجودی را در قالب خدا تصور کرده است (مثلاً واجب‌الوجود و یا ناظم یا صانع و ...) و سپس در پی آن است تا ضمن استدلال‌هائی فرض خود را به بدهت نزدیک نماید. اما در نگاه دینی، طلب شهود حضرت حق مبتنی بر فرضیات قبلی^{۳۵} نیست و هنگام درک بی‌واسطه است که صفات و تصور از خدا نیز شکل می‌گیرد و برای فرد حاضر می‌شود.

نمی‌توان مدعی شد مجموع آنچه درباره معقولیت اعتقاد به خدا مطرح می‌شود، در هریک از تقریرهای آن، ناظر به اثبات - به معنای منطقی آن - و یا ناظر به مقوله وجود خدا - فلسفی - باشد.^{۳۶}

این بحث پیش از هرچیز نوعی دعوت است و البته موضوع اصلی آن نه وجود خدا بلکه مجموع عالم دینی و زیستن مؤمنانه است. به بیان دیگر این برهان می‌تواند خدا را جدا از سایر مقوله‌های دینی بررسی کند و هرگونه بحث از او با دیگر اندیشه‌ها و عقاید دینی همراه است.

نهایت اینکه در پاسخ این پرسش که «وقتی مدعی می‌شویم برهان معقولیت را می‌توانیم به‌عنوان یک راه خداشناسی برگزینیم، منظورمان چه نوعی از شناخت است؟» باید تأکید کنیم هرگونه نگاه به شرطیه به‌عنوان نظریه‌ای مجزا از مقدمات دیگر آن، مثله کردن آموزه‌های پاسکال است.

لذا به‌ویژه با توجه به تقریری که متمایز از برداشت‌های متداول در این مقاله ارائه شد، می‌توان پاسکال را پیشگام نگاه همبسته به مفاهیم دینی قبل از سوسور و ویتگنشتاین در توجه به بازی‌های زبانی دانست و برهان معقولیت از این وجه تنها در پی اثبات خدای فلسفی (ناظم، واجب‌الوجود و ...) نیست بلکه بیش از هرچیز متوجه خدای ادیان توحیدی است.

الهیات احتمالاتی بسیار متفاوت از الهیات طبیعی - حتی فراتر از عقل‌گرایی انتقادی - و حتی وحیانی است و البته بسیار سخت‌تر از آن‌ها! چرا که این مؤمن همواره باید جستجوگر و سنجش‌گر آراء متضاد باشد.^{۳۷} شاید سختی این کار را تا حدودی بتوان با سختی کار کسانی که در تقلید، عمل به احتیاط می‌کنند مقایسه کرد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. در مقاله حاضر بنا به نیاز، بیشتر از میان ادیان ابراهیمی به آموزه‌های اسلامی توجه شده است؛ اما جوهره آنچه مورد ارجاع قرار گرفته مشترک است. اگرچه نمی‌توان نفی کرد که ممکن است به این گزینش ایراداتی وارد کنند.
۲. البته تقریر مشابهی به امام صادق (ع) نیز منسوب است که در کتب حدیث ذیل مناظره با ابن ابی العوجاء و طیب هندی آمده است.
۳. «ابهام و سردرگمی عقل» که اغلب به دنبال برداشت ایمان‌گرایانه صرف به پاسکال نسبت داده می‌شود، چنانکه در ادامه مقاله با استناد به آراء و نص او خواهیم دید، نمی‌تواند تمامی وجوه اندیشه و نگاه او را نمایان سازد؛ لذا بهتر است بگوئیم: «حیرت و والگی عقل».
۴. اگر نگاهی تطبیقی داشته باشیم، از جمله چالش برانگیزترین مصادیقی که می‌تواند ذیل این مورد جای گیرد شطحیات منسوب به عارفان، عاشقان و شاعرانی است که در پی تجلی دوست همه‌چیز خویش را بی‌هیچ پشیمانی در قمار عشق باخته‌اند!! در عرض این نگاه، می‌توان جستجوی پدر در مسیحیت و یا متون مهیاانه بودائی را نیز قرار داد.
۵. این تقریر گذشته از ریشه‌های آن در آیات، روایات و ادبیات ما، وامدار شادروان استاد جلال الحسینی است.
۶. مطالعه تأملات پاسکال خود به روشنی تأثیرپذیری او را از حکمت و اندیشه‌های اشراقی - حتی در استفاده از تمثیلات - نمایان می‌سازد.
۷. چنانکه خواهیم دید اگرچه این اشکال بر تقریر متداول از شرطیه وارد است اما در واقع پاسکال با توجه به وجود بهترین تبیین و مطابقت با شرایط انسانی در دین مدعی است که نه تنها چیزی از دست نخواهیم داد بلکه بهتر از آن را به دست خواهیم آورد.
۸. خلاصه پاسخ آن است که هر دو تلقی سلبی و ایجابی بی‌نهایت را می‌توان در آراء پاسکال یافت و حتی بر اساس بی‌نهایت فیزیکی و یا حدی نیز می‌توان شرطیه را تقریر کرد.
۹. این ایراد بر تقریر مقاله حاضر وارد نیست چرا که معقولیت، ایستا و تنها ناظر به گزاره‌ها نیست بلکه پویاست و باور در آن به اندازه مواجهه و تجربه است.
۱۰. به بیان ریاضی، مثلاً حاصل ضرب بی‌نهایت در صفر چیزی مبهم است که اغلب پس از رفع ابهام عددی معمولی و متناهی خواهد بود.
۱۱. اگرچه در سراسر این مقاله به آراء پلانتینگا به‌عنوان شاخه‌ای از معقولیت توجه شده است اما باید متذکر شد که او به انحراف و خلط بزرگی دچار شده است در باب تحویل و فروکاست کلیت «باور دینی» به «بدهت وجود خدا» در اندیشه پاسکال.

۱۲. برخی از واژگان معادل عقل براساس تلقی‌های رایج در سنت غربی عبارتند از: «wisdom»، «reason»، «intellect»، «rational»، «logical» و «mind». به همین نسبت در ادبیات و حکمت خودمان نیز با گستره‌ای از واژگان مواجهیم: «عقل»، «خرد»، «هوش»، «زیرکی»، «بصیرت»، «اشراق»، «تدبیر»، «فهم»، «فکر»، «ذکا»، «دها»، «حکمت»، عقل به‌عنوان «موجودی مجرد»، عقل مترادف با «اندیشه» (مثلاً در مولوی)، عقل به‌عنوان «قلیم هشتم عشق» (در آراء عارف وارسته آیت الله شاه‌آبادی - استاد امام خمینی ره)، عقل اینهمان با «وجود» (در آراء بابا افضل) و ...

۱۳. اثبات اینکه آنچه از این اعتقاد به دست می‌آوریم بیش است از آنچه از دست می‌دهیم، با عقل معاش، کار چندان سهلی نخواهد بود.

۱۴. گویا مولوی نیز در مواجهه خود با شمس متوجه این سهو عظیم شده و نقد آن - بت نفس - را در کانون اندیشه خود جای داده است.

۱۵. به فرانسه «Pensees» و در ترجمه‌های انگلیسی «Thoughts».

۱۶. در مقاله حاضر دو ادعای کاپلستون در باب شرطیه به‌شدت نفی می‌شوند: اول اینکه مخاطب پاسکال گروهی خاص باشند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۲۱۴) و دوم اینکه برهان شرطبندی تنها نوعی برهان تبکیت باشد که به منظور اغراء و تحریک شکاک برای ترک موقف توقف و درآمدن امکان ایمان به‌صورتی حقیقی ارائه شده است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۲۱۷).

۱۷. «[به عبارت دیگر پاسکال معتقد است] ما اگر در وهله نخست به وجود خدا ایمان آوردیم و در ازدیاد آن خالصانه کوشیدیم، آهسته آهسته لیاقت آن را پیدا می‌کنیم که لطف الهی شامل حال ما شود و بقیه راه را با عنایت او ادامه دهیم» (فعالی، ۱۳۸۵، ۲۶۳).

۱۸. پاسکال در حین تشریح قمار خود نیز برای نشان دادن عدم استقلال شرطیه از مقدمات و مفروضات آن ناگهان گریزی می‌زند: «- آیا امکانی نیست که زیر پرده [شرط بندی] را هم ببینیم؟ - چرا هست؛ کتاب مقدس و سایر چیزها ...» (برونسویک، ۱۳۵۱، ۳۳۹).

۱۹. این نکته به‌ویژه از آنجا اهمیت می‌یابد که پاسکال به‌جد معتقد است «برای انسان هیچ چیز مهم‌تر از وضع خویش و هیچ چیز هراس‌آورتر از ابدیت نیست» (همان، ۳۱۶؛ همچنین: بزرگمهر، ۱۳۵۰، ۱۴۶). به‌علاوه، پاسکال در بند ۲۴۱ - در انتهای شرطیه و به‌ویژه در ابتدای دفتر چهارم - در پاسخ به اینکه آیا احتمال ندارد که در این برهان گول خورده باشیم و نهایتاً پشیمان شویم؟ تأکید می‌کند که از طریق معقول نمایاندن آراء و عقاید دینی اثبات خواهیم کرد، اشتباه نکرده‌اید و قمار خوبی کرده‌اید ...

۲۰. همچنین نگاه کنید به:

۲۱. دکتر پازوکی مترجم *خدا در فلسفه*، اثر ژیلسون نیز ذیل همین گفتار برای پررنگ‌تر کردن ادعا و علیه شرطیه پاسکال می‌افزایند: «پای چوبین عقل یا به الحاد می‌رسد و یا باوری نامعتقد به ادیان آسمانی (deist)» (همان، ۹۰).

۲۲. ناظر به این سخن معروف که «دل دلایل خود را دارد، اما عقل از آن آگاه نیست».

۲۳. استاد حسین کسمائی نیز در *مجموعه فلسفه نظری* زیر نظر مرحوم بزرگمهر بخش‌هایی از این گفتار را ترجمه کرده‌اند که بعضاً در این مقاله – با ذکر صفحه – به آن نیز ارجاع شده است.

۲۴. چنانکه مثلاً راسل گفته است.

۲۵. پاسکال در این باب گامی جلوتر می‌نهد و مدعی می‌شود: «امیدوارم در اینجا اثبات کنم هیچ آدم عاقلی نمی‌تواند چنین بگوید و حتی به جرأت می‌گویم تاکنون کسی این طور سخن نگفته است ...» (بزرگمهر، ۱۳۵۰، ۱۴۲). ارم هیر نیز ضمن تحلیل بلیک‌ها در این باره می‌نویسد: «حتی آن‌ها که مدعی بی‌دینی‌اند، تربیتی دینی یافته‌اند؛ آن‌ها هنوز دینی دارند که بدون آن نمی‌توانند زندگی کنند» (هیر، ۱۳۸۶، ۸۳).

– این ادعا را در اندیشه‌های بسیاری دیگر از جمله نیلس بوهر فیزیکدان شهیر معاصر نیز می‌یابیم.

۲۶. امیر مؤمنان (ع) در کلمات قصار نهج البلاغه می‌فرماید: «إِنَّ قَوْمًا عَبْدُوا اللَّهَ رَهْبَةً (خوفا) فتلک عبادة العبيد، و إِنَّ قَوْمًا عَبْدُوا اللَّهَ رَغْبَةً (طمعاً) فتلک عبادة التجار، و إِنَّ قَوْمًا عَبْدُوا اللَّهَ حُبًّا (شوقاً) فتلک عبادة الاحرار» (دستی، حکمت ۲۳۷ – فیض الاسلام، ۲۲۹ – ابی‌الحدید، ۲۳۴). چنانکه از این کلام امام و برخی عبارات عارفان نیز برمی‌آید انواع و مراتب و وجوهی از اعتقاد متصور است و شاید به بیان دیگر بتوان گفت ایمان از سر ترس اولین منزل سالک است و یا مجازی است تا انسان را به حقیقت برساند ...

۲۷. «اصل مسیحیت جانشین ساختن عشق بوده است با قانون وحشت یهود».

۲۸. چیزی از نوع حدسیات در آراء منطقی اشارات بوعلی سینا.

۲۹. مقایسه کنید با حدیث سوم از کتاب *العقل و الجهل کافی*: «عن ابی عبدالله (ع): العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان».

۳۰. به‌عنوان مثال دکتر فعالی در این باره نوشته‌اند: «دل غیر از اینکه کانون احساسات عواطف است، می‌تواند استدلال کند» (تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ۲۶۳).

۳۱. ن. ک. به: پی‌نوشت (۱).

۳۲. از جمله توسط صدرالمآلهین شیرازی و امام خمینی (ره).

۳۳. در اینجا در پی تفسیر و تأویل روائی، تمثیلی، عرفانی و یا فلسفی احادیث نیستیم و تنها به اشاره خواهیم گذشت؛ نه‌تنها از آن‌رو که از حوصله مقاله خارج است بلکه از آن وجه که نگارندگان خود را شایسته این کار نمی‌بینند.

۳۴. یادآور می‌شویم که پاسکال مدعی صدق تام معقولیت اعتقاد دینی از طریق تطابق آن با شرایط انسانی است.

۳۵. در اینجا مدعی شده‌ایم که حتی فرض بدهاقت و وجود او نیز لازم نیست.

۳۶. کاپلستون نیز در *تاریخ فلسفه* خویش درباره پاسکال این نکته را چنین باز می‌گوید: «به حد کافی روشن است که پاسکال این برهان را به‌عنوان دلیلی بر وجود خداوند اقامه نکرده است» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۲۱۴).

۳۷. «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه» (زمر، ۶۹).

فهرست منابع:

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱). *قواعد کلی در فلسفه اسلامی*: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

باربور، ایان. (۱۳۷۴). *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

بابائی، پرویز. (۱۳۸۶). *مکتب‌های فلسفی*: انتشارات نگاه.

بریه، امیل. (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.

برونسویک، لئون. (۱۳۵۱). *پاسکال، تأملات و اندیشه‌ها*، ترجمه رضا مشایخی، تهران: نشر ابن‌سینا.

بزرگمهر، منوچهر. و دیگران. (۱۳۵۰). *فلسفه نظری* (جلد اول): بلز پاسکال، ترجمه حسین کسمائی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر.

بیات، محمدرضا. (بهار ۱۳۸۸). *دلیل انبائستی*، در مجموعه جستارهایی در کلام جدید: انتشارات سمت و دانشگاه قم.

پترسون، مایکل. و دیگران. (۱۳۸۸). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.

پلانتینگا، الوین. (۱۳۸۰). *جستارهایی در فلسفه دین*، مجموعه مقالات، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده: دانشگاه قم و انجمن معارف اسلامی ایران.

پلانتینگا، الوین. (۱۳۸۱). *عقل و ایمان*، ترجمه بهناز صفری: دانشگاه قم و انجمن معارف اسلامی ایران.

پلانتینگا، الوین. (زمستان ۱۳۸۱). *مصاحبه با دکتر محمدرضایی*، قیسات، سال ۷، شماره ۲۶.

پلانتینگا، الوین. (۱۳۸۶). *آیا اعتقاد به خدا معقول است؟* و ... ذیل مجموعه مقالات کلام

- فلسفی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی: صراط.
جوادی، محسن. (بهار ۱۳۸۸). *ایمان و عقلانیت*، در مجموعه جستارهایی در کلام جدید: انتشارات سمت و دانشگاه قم.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۱). *بوئی از سر صحف*، مصاحبه محمدعلی نیازی، کیمیا (جلد ۴): نشر روزنه.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۴). *خدا در فلسفه*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۶۵). *جهان غیب و غیب جهان*: انتشارات کیهان.
- دانش شهرکی، حبیب‌الله. (۱۳۸۴). *عقل از دیدگاه قرآن و حکمت متعالیه*، پایان‌نامه دکترای فلسفه و کلام اسلامی به راهنمایی احمد بهشتی: دانشکده الهیات دانشگاه تهران.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۵). *پلاتینیگا و جایگاه استدلال در اعتقاد به وجود خدا*، قیسات، شماره ۴۱.
- ژیلسون، اتین. (بهار و تابستان ۱۳۷۴). *خدا در فلسفه جدید و تفکر معاصر*، ترجمه شهرام پازوکی، ارغنون ۵ و ۶ - همچنین فصلی است از کتاب ژیلسون: *خدا در فلسفه*، ترجمه دکتر پازوکی: انتشارات حقیقت.
- العروی، عبدالله. (۱۹۹۶). *مفهوم العقل*: المرکز الثقافی العربی.
- فارسانی، عباس. و اکبری، رضا. (۱۳۸۴). *تحلیل و نقد شرطیه پاسکال با توجه به نظریه تصمیم‌سازی*، نامه حکمت، شماره ۶.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۵). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۷۸). *ایمان دینی در اسلام و مسیحیت*، تهران: کانون اندیشه جوان.
- قیسات، (پائیز ۱۳۸۵). *ویژه‌نامه براهین اثبات وجود خدا*، سال یازدهم، شماره ۴۱.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ج ۴، از دکارت تا لایبنیتس، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کتاب ماه دین، (دی ماه ۱۳۸۷). *ویژه‌نامه سوئین برن*، سال یازدهم، شماره ۱۳۵، تهران: خانه کتاب.
- کتاب ماه دین، (خرداد ماه ۱۳۸۸). *سال یازدهم*، شماره ۱۴۰، تهران: خانه کتاب.
- کلینی، یعقوب. الکافی، (بی تا). کتاب *العقل و الجهل*، ترجمه سید جواد مصطفوی: انتشارات علمیه اسلامیة.

- کوهن، جاناتان. (پائیز ۱۳۷۸). *معقولیت*، ترجمه سعید ناجی، ارغنون، شماره ۱۵.
- ماورودس، جورج ای. (۱۳۸۶). *باور به خدا*، ترجمه مسعود خیرخواه، تهران: نشر علم.
- محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۳). *الهیات فلسفی*: بوستان کتاب.
- محمدرضایی، محمد. (بهار ۱۳۸۴). *رابطه عقل و ایمان* (یا فلسفه و دین)، قبسات، شماره ۳۵.
- محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۷). *خدا از نگاه امام علی (ع)*: بوستان کتاب.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه* (ج ۱): چاپ و نشر بین الملل.
- ملاصدرا، صدرالمآلهین شیرازی. (۱۳۸۶ ق). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: المکتبه المصطفویه.
- ملکیان، مصطفی. (آبان ۱۳۷۹). *تاریخ فلسفه غرب* ج ۲، (مجموعه درس گفتارها)، ویراسته سعید عدالت‌نژاد، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- ملکیان، مصطفی. *مصاحبه، نقد و نظر*، سال اول، شماره ۳ و ۴.
- ملکیان، مصطفی. (تابستان و پائیز ۱۳۸۰). *دین و عقلانیت*، نقد و نظر، شماره ۲۵ و ۲۶.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). *راهی به رهائی*: نگاه معاصر.
- نظرنژاد، نرگس. (۱۳۸۲). *آیا ایمان به خدا عقلانی است؟* (پایان‌نامه دکترا در دانشگاه تربیت مدرس): دانشگاه الزهرا (س).
- هیر، ارم. و دیگران. (۱۳۸۶). *کلام فلسفی*، مجموعه مقالات، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی: نشر صراط.

Cobb, W.F. (1961). "Pascal" in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, UK: Clark. Scribner's sons.

Everitt, Nicholas. (2007). *The Non-Existence of God*, N.Y: Routledge.

MacLean, Ian, (1998). "Pascal", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. N.Y: Taylor & Francis.

Pascal, Blaise. (1960). *Pensees sur la religion et sur quelque outré sujets*, 3rd ed., Paris: Delmas.

_____. (1962). *Pascal's Pensees*, translated by Martin Turnell, N.Y: Harper & Brothers.

_____. (1966). *Pensees*, translated by A. J. Krailsheimer, London: Penguin Books.

Plantinga, Alvin, (1998). "Arguments for the Existence of God", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

_____. (1998). "Religion and Epistemology", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

Popkin, Richard. (2005). "Pascal", in *Macmillan Encyclopedia of Philosophy*, edited by Donald M. Borchert, N.Y: Macmillan Reference.

Saka, Paul, (2008). "Pascal's Wager", in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. – On-Line available : www.iep.utm.edu

Zagzebski, Linda, (2009). *Readings in Philosophy of Religion*, N.Y: Wiley-Blackwell.

