

توزین ایمان و کفر در ترازوی مصلحت

ابراهیم نوئی *

چکیده

قرآن، پیشوایان دینی و اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان، بارها به استدلالی پرداخته‌اند که با برانگیختن خوی تجارت پیشگی، آدمیان را به سوی ایمان فرامی‌خواند. این پرداخت اقناعی یا جدلی، کفه ایمان را در ترازوی مصلحت‌سنجی آدمیان، سنگین‌تر از کفه کفر نشان می‌دهد؛ زیرا انسان‌ها به هنگام داوری میان گزاره‌ها، به گزینشی روی می‌آورند که در بردارنده بیشترین مصالح و کم‌ترین زیان برای آنان باشد. بر این اساس چون کافران به این سنجش می‌پردازند، ناگزیر از پذیرش گزاره‌های دینی خواهند بود؛ زیرا حتی احتمال صدق آنها نیز می‌تواند بیشترین و پایدارترین مصالح را برای آنان برآورد و دشوارترین خطرها را از آنان دور سازد. این استدلال می‌تواند کافران را با تردید روبه‌رو ساخته و زمینه مناسبی برای حاکمیت ایمان مبتنی بر برهان فراهم آورد. این شیوه استدلال، شخص جاهل و شکاک میان ایمان و بی‌ایمانی را در مقام عمل نیز از سرگردانی خارج می‌سازد؛ هم‌چنانکه در هنگامه‌های شک و آشفتگی فکری بر دلگرمی مؤمنان نیز خواهد افزود.

کلیدواژه‌ها

معارف دینی، مصلحت، عقلانیت نظری احتمالی، غزالی، صدرالمتألهین شیرازی، پاسکال.

* دانشجوی دکترای مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی قم.

مقدمه

افزون بر کسانی که ترازوی عقل و عقلانیت را در داوری، برای پذیرش یا طرد گزاره‌های دینی، از اساس ناکارآمد می‌شمارند، تمام کسانی هم که به کارآیی چنین میزانی در قلمرو دین باور دارند، بر آنند که این سنج در همه موارد برای همگان سودمند نمی‌افتد؛ چنانکه صدر المتألهین شیرازی یادآور می‌شود: «و اعلم ان اکثر الناس بل کلهم الا القلیل ضعفاء العقول قصراء الانظار لا یطیقون التفکر فی ذاته و صفاته و معانی أسمائه...»^۱ و بدان که بیشتر مردم، بلکه همه آنها جز اندکی، خردشان ناتوان و اندیشه‌شان کوتاه است. بر اندیشه در ذات، صفات و معانی اسمای الهی توانایی ندارند.

ملاصدرا، خرد بیشتر مردم را در زمینه شناخت و ویژگی‌های خداوند، به سان شناخت مگسی از خالق خویش می‌داند که اگر به او عقلی ببخشند و بگویند: خالق تو، بال و پر، دست و پا و توانایی پرواز ندارد؛ در پاسخ خواهد گفت: چگونه خالق من، ناقص تر از من است؟ آیا ممکن است آفریدگار من، بی پر و بال، زمین گیر و ناتوان از پرواز باشد؟ آیا ممکن است من دارای ابزار و قدرتی باشم، اما او با این که خالق من است، فاقد آنها باشد؟

لو كان للذباب عقل و قیل له: لیس لخالقک جناحان و لاله ید و رجل و لاله طیران، لانکر ذلک و قال: کیف یکون خالقی انقص منی، افیکون مقصوص الجناح او یکون زمنأ لا یقدر علی الطیران؟ او یکون لی آله و قدره لا یکون له مثلها و هو خالقی و مصوری؟ و عقول اکثر الناس قریب من هذا العقل.^۲

از سوی دیگر، روشن است که حتی آنان که با عقل و خرد خویش به داوری میان گزاره‌ها می‌نشینند، از این موهبت، بهره یکسانی نمی‌برند. همین تفاوت در بهره‌وری از عقل، موجب شده است که رهبرد انسان‌ها در ساحت دین از حوزه‌های گوناگونی صورت گیرد. گروهی

حکمت پیشه و برهان طلب‌اند؛ شماری به خطابه و اقناع رو می‌آورند و برخی به مجادله می‌پردازند. رهبران دینی برای دعوت مردم به میزان برخورداری آنها از خرد، توجه داشتند و با هر گروهی به همین تناسب سخن می‌گفتند؛ چنانکه پیامبر اسلام ﷺ فرمودند: «نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم».^۳ حکیمان مسلمان معمولاً آیه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵) را ناظر به همین شیوه‌های سه‌گانه ارشاد پیامبران و رهبران دینی می‌دانند. به گفته ابن سینا:

أدعُ إلى ربك أي الديانة الحقيقية بالحكمة أي البرهان وذلك ممن يحتمله والموعظة الحسنة أي الخطابة وذلك لمن يقصر عنه وجادلهم بالتي هي أحسن أي بالمشهورات المحمودة...^۴

بخوان به سوی پروردگارت؛ یعنی (به سوی) دیانت راستین با حکمت؛ یعنی برهان و آن (برهان) برای کسی است که می‌تواند آن را بر دوش کشد، و (با) موعظه نیکو؛ یعنی خطابه (بخوان) و آن برای کسی است که دستش (از برهان) کوتاه است، و جدال کن با آنان به شیوه‌ای پسندیده؛ یعنی با آراء مشهور و مورد پسند.

اساساً مقتضای هدایت تامه الهی آن است که مردم گام به گام از ضلالت و گمراهی به وادی ارشاد بیابند و هم از این روست که گاه پیشوایان دینی، هر یک از سه صنعت جدل، خطابه و برهان را برای یک شخص و در سه مرحله به کار می‌بردند؛ چنانکه امام صادق علیه السلام زندیق مصری را چنین راهنمایی کرده است:

واعلم ان الصادق عليه السلام سلك في الاحتجاج عليه [الزنديق المصري] ثلاثة مسالك: الجدل اولاً و الخطابة ثانياً و البرهان ثالثاً، تدرجاً في الهداية و الإرشاد و عملاً بما امر الله به الرسول صلى الله عليه و آله و سلم في قوله: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» اذ

غرضه ﷺ لم یکن مقصوراً علی تعجیزه و الزامه بل الغرض الاصلی کما هو شأن النبی و الامام هدایة الخلق و تعلیمهم و اخراجهم من ورطة الجهالة والحيرة والظلمة.^۵

و بدان که امام صادق ﷺ سه شیوه استدلال را در برابر او (زندیق و کافر اهل مصر) به کار برده است: نخست، جدل؛ دوم، خطابه و سوم، برهان. (از باب) راهنمایی و هدایت گام به گام و عمل به دستور خداوند به پیامبر ﷺ در آیه «بخوان به سوی پروردگارت با حکمت و موعظه و پند نیکو و جدال با شیوه‌ای پسندیده»؛ زیرا هدف او (امام ﷺ) تعجیز و ناتوان‌سازی وی (زندیق مصری) و الزامش نبوده است، بلکه غرض اصلی (امام) — هم‌چنان که شأن پیامبر و امام است — راهنمایی مردم و تعلیم‌شان و رهاسازی آنها از افتادن در نادانی، سرگردانی و ظلمت می‌باشد.

این نوشتار در پی آن است که نشان دهد کسانی که دست‌شان به هر دلیل از برهان کوتاه است و در مسیر ایمان، ناگزیر از گذشتن از دو وادی خطابه و جدل هستند، هرگز سرگردان نخواهند ماند. به سخن دیگر، در قلمرو معارف دینی، همواره می‌توان مقدماتی ناظر به جلب مصالح ضروری و دفع مفاسد بسیار خطرناک و مهم را در قیاس‌های جدلی و خطابی سامان داد و کفۀ دین‌داری و ایمان را در ترازوی مصلحت، سنگین‌تر از کفۀ شک و الحاد نشان داد؛ چرا که هرگز آدمیان به هنگام سنجش، از ملاک کسب مصالح و مفاسدی این‌چنین، غفلت نمی‌کنند. آدمیان در این موازنه، هم از جلب مصالح مورد نظر در قیاس‌های مزبور چشم نمی‌پوشند و هم دفع زیان‌های محتمل هشدار داده شده در آن قیاس‌ها را بر خود واجب می‌شمارند و مصلحت خود را در گریز از آن زیان‌ها می‌بینند. این نوشتار می‌کوشد نشان دهد یکی از شیوه‌های رایجی که می‌توان از آن در برابر کسانی که ارزش برهان‌های شایع گزاره‌های دینی، مانند اثبات مبدأ و معاد و نبوت را بر نمی‌تابند و از سوی

دیگر، دلیلی هم بر نفی آنها ندارند؛ برانگیختن روحیه مصلحت طلبی آنان در چارچوب استدلال از راه جدل و خطابه است.

با این شیوه استدلال و گفت و گو، افزون بر این که می توان به جرح و تضعیف مبنا و اساس اردوگاه کفر و الحاد نیز پرداخت و با پیش کشیدن اصل خطر و عقاب تحمل ناپذیر - هر چند احتمالی - نخست زنگ تردید را برای آنان نواخت و سپس زمینه را برای تبدیل کفر به ایمان برآمده از برهان، فراهم ساخت؛ سود دیگر این گونه پرداخت ها آن است که مؤمنان، دلگرمی و قوت قلب بیشتری می یابند و در هنگامه های شک و آشفتگی فکری، آرامش خود را آسان تر نگه می دارند. گفتار الهی، کلام رهبران دینی، اندیشمندان مسلمان و دیگران، آکنده از سخنانی در این راستاست که پاره ای از آنها در ادامه خواهد آمد.

الف) قرآن

دست کم، چهار آیه از قرآن را می توان نشان داد که در آنها استدلالی مبتنی بر ملاحظه احتمال های معقول و ترجیح احتمالی که مصلحت بیشتر (بهشت جاویدان) را بر آورده و خطر و زیان دردناک، غیر قابل تحمل و پایان ناپذیر (جهنم) را دفع می کند، دیده می شود.

۱. آیه ۲۸ سوره غافر از شخصی با عنوان «مومن آل فرعون» یاد می کند که برای حفظ جان فرستاده خداوند، شامه مصلحت سنجی مردم را برمی انگیزد: «وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ».

برابر سخن مؤمن آل فرعون، مدعی رسالت از دو حال بیرون نیست، یا دروغ گواست که در این صورت بارها کردن و نکشتن او، زبانی به شما نمی رسد و با گذشت زمان، دروغ او آشکار و

گریبان گیر وی خواهد شد؛ یا راست گو است که مخالفت با وی گرفتاری های ناگواری در پی خواهد داشت. بیضاوی^۶ و فیض کاشانی^۷ چنین استدلالی را، احتجاج از باب احتیاط می خوانند. علامه طباطبایی نیز آن را تنزیل در مخاصمه با اکتفا به آسان ترین فرض ها می خواند.^۸ عبدالکریم شهرستانی در ذیل این آیه، شگفتی خود را از معتزلیان - که گویا با استدلالی مانند احتجاج مزبور در آیه، و جوب نظر در عقاید پیش از ورود شرع را پذیرفته اند - این گونه آشکار می سازد:

و من العجب ان المعتزلة قالوا بوجوب النظر قبل ورود الشرع و بنوا ذلك على ان العاقل المفكر لا يخلو عن خاطرين يطريان على قلبه احدهما يدعوه الى النظر حتى يعرف الصانع فيشكر فيثاب على شكره و الثاني يمنعه عن ذلك فيختار بعقله احق الطرفين بالأمن و يرفض احقهما بالخوف.^۹

و از شگفتی است که معتزله به بایستگی نظر و درنگ پیش از ورود شرع (پیش از رسیدن بلوغ شخص) قائل اند و آن (عقیده مزبور) را بر این (استدلال) مبتنی می سازند که بر قلب (انسان) عاقل و اندیشمند، دو وجه عارض می گردد: یکی از آنها، او را به نظر و درنگ فرامی خواند تا اینکه آفریدگار را بشناسد و شکرگزارش کند و بر آن پاداش بگیرد و وجه دیگر، او را از سپاسگزاری باز می دارد. چنین انسانی با عقل خویش و جهی را برمی گزیند که امنیت بیشتری را در پی دارد و وجهی را که خوف را به دنبال دارد، رها می سازد.

۲. استدلال مبتنی بر مصلحت در آیه ۵۲ سوره فصلت «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ» این است که: اگر قرآن و حقایقی که در آن وجود دارد از نزد خداوند باشد، منکرانش از سعادت جاویدان محروم می گردند و بسی گمراه و از دست رفته خواهند بود. به گفته فخر رازی، بالضرورة معلوم است که علم به باطل بودن قرآن، در صف بدیهیات جای ندارد، همچنین علم به فساد توحید و نبوت، (چنان که کافران مدعی اند)

علمی بدیهی نیست؛ افزون بر اینکه، احتمال صدق و حقانیت قرآن نیز با احتمال کذب آن همراه است. اما اگر قرآن، صادق و برحق باشد پافشاری در نپذیرفتن آن، از بزرگ‌ترین موجبات عقاب است و این شیوه، مستلزم فرو گذاشتن راه بی اعتبار انکار و بازگشت به تأمل و استدلال است. به هر روی، پیش از طرح دلیل و آغاز استدلال، پافشاری بر روی گردانی از قرآن، خردمندانه نیست. فخر رازی با این سخنان از تکیه آیه بر قاعده عقلی و جوب دفع ضرر محتمل پرده برمی‌دارد.^{۱۰} ابوالفتوح رازی، احتجاج جاری در آیه را چنین وصف می‌کند:

این طریقتی است از طریقت‌های جدل که آن را طریق احتیاط می‌گویند. خدای تعالی، مناظره پیاموخت رسولش را بر این طریقت. گفت: بگو ای محمد ﷺ این کافران را که اگر این قرآن از قبیل خدای است و حق است، آن‌گاه شما به او کافر شوید در جهان از شما گمراه‌تر، که باشد.^{۱۱}

به باور علامه طباطبایی، مفاد آیه گویای آن است که قرآن از سوی خداست و دست کم احتمال صدق این دعوی می‌رود و همین اندازه برای جوب درنگ و اندیشه در قرآن و دفع زیان محتمل کافی است و چه زیانی بدتر از هلاک ابدی. بنابراین، روگردانی کلی از قرآن بی معناست.^{۱۲}

۳. آیه ۲۸ سوره ملک «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكْنِيَ اللَّهُ وَمَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» در پی القاء نجات یا دست کم احتمال نجات و سعادت پیامبر و پیروان وی در آخرت و بدون حامی و سرپرست بودن کافران در برابر عذاب دشوار و دردناک است. آیه، دو سرنوشت متفاوت رحمت و عقاب را - هر چند به صورت احتمالی - برای مؤمنان و کافران یادآور می‌شود و هشدار می‌دهد که کافران برای امنیت از عذاب احتمالی هم که شده، ناگزیر از پذیرش آموزه‌های الهی هستند.^{۱۳}

۴. برخی نویسندگان با تکیه بر آیه ۱۰ و ۱۱ سوره صف «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنَجِّبُكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ * تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»، یادآور شده‌اند که شخص دین دار، آگاه است که خداوند حکیم و لطیف، مصلحت او را می‌داند و می‌خواهد. بنابراین، والاترین مصالح او با دین مداری برآورده خواهد شد، هر چند پاره‌ای از مصالح آنی و زودگذر از کف برود. از این رو، مصلحت در بقای دین و عمل به آن است و دین داری، راه نجات و موجب سعادت (دنیا و آخرت) است. حال اگر دین داری (حتی برای مثال) اقتضا کرد که برای رسیدن به رستگاری، جان فشانی کنیم، چنین کاری هم عاقلانه است و هم انسانی؛ زیرا مصلحت انسان در این راه تأمین می‌شود. درست است که برخی مصالح دنیایی از دست می‌رود، اما مصلحت پایدار ابدی به دست می‌آید و چه معامله و تجارتي از این پرسودتر. هر فرد انسانی می‌تواند از این راه به مصلحت (اخروی) دست یابد و خود را نجات دهد و رستگار گردد.^{۱۴} برابر دو آیه یادشده از سوره صف، ایمان (و جهاد) باعث نجات از عذاب دردناک می‌شود. بنابراین، باید در تجارت‌خانه دنیا، به تجارتي روی آورد که به چنین نجاتی بیانجامد.

ب) روایات

سنجه مصلحت در روایات هم به صورت آشکار به کار رفته است. روزی پیامبر اکرم ﷺ در آغاز دعوت آشکار اسلام، در کنار کوه «صفا» بر بلندی قرار گرفت و با صدایی رسا گفت: یا صباحاه (کنایه از زنگ خطر و هشدار برای خبرهای بیم‌ناک). گروهی از قریش به حضور وی شتافتند؛ پیامبر به آنان فرمود: ای مردم! هر گاه به شما خیر دهم که دشمنان در پس این کوه (صفا) جای گرفته‌اند و قصد جان و مال شما را دارند، آیا مرا تصدیق می‌کنید؟ همگی گفتند: آری؛ زیرا ما در

تمام زندگی، دروغی از تو نشنیده‌ایم. سپس گفت: ای گروه قریش! خود را از آتش نجات دهید. من نمی‌توانم در پیشگاه خدا، برای شما کاری انجام دهم؛ من شما را از عذاب دردناک بیم می‌دهم. سپس فرمود: جایگاه من، جایگاه همان دیدبانی است که دشمن را از دور دست می‌بیند و بی‌درنگ برای نجات قوم خود، به سوی آنها شتافته و با شعار «یا صباحاه»، آنان را از این پیش‌آمد آگاه می‌سازد.^{۱۵}

پیامبر اکرم ﷺ در احتجاج خود برای بایستگی تسلیم مشرکان در برابر وی و خدای حقیقی (و نه خدای مشرکان) به خطر آینده (آتش جهنم و عذاب دردناک آن) تمسک می‌کند و تنه‌راه برون‌رفت از این خطر را، تسلیم‌شدن در برابر راهنمایی‌های خود و پیروی از خداوند می‌شمارد. امام علی علیه السلام نیز از همین استدلال در برابر منکر وجود خداوند و معاد بهره برده است: «ان کان الأمر علی علیه السلام نیز از همین استدلال در برابر منکر وجود خداوند و معاد بهره برده است: «ان کان الأمر علی ما زعمت تخلصنا جميعاً و ان کان الامر کما قلت فقد هلکت و نجوت»

غزالی در کیمیای سعادت، گفتار حضرت را چنین باز گفته است:

لذت دنیا بیش از صد سال نیست و چون گذشت، خوابی گشت و آخرت، جاوید است و بارنج جاوید بازی نتوان کرد. اگر دروغ است همان انگار که اندر دنیا، این روزی چند نبودی، چنانکه اندر ازل نبودی و اندر ابد نباشی و اگر راست است از عذاب جاوید برستی؛ و بدین بود که علی علیه السلام ملحدی را گفت: اگر چنین است که توهمی گویی، ماهمه رستیم و اگر نه، ما رستیم و توافتادی و در عذاب ابدی ماندی.^{۱۶}

علامه مجلسی در بحار الانوار،^{۱۷} شعری را به نقل از کتاب مطالب السؤل، نوشته کمال‌الدین محمد بن طلحه، به امام علی علیه السلام نسبت می‌دهد که در آن به احتجاج مبتنی بر مصلحت اشاره می‌شود:

قال المنجم والطبيب كلاهما ان لامعاد فقلت ذاك اليكما

ان صحّ قولکما فلسّٰت بخاسر أو صحّ قولی فالوبال علیکما

همین ابیات در دیوان منسوب به امام علی علیه السلام با اندکی اختلاف چنین آمده است:

زعم المنجمّ و الطیب کلاهما لن یحشر الاموات قلت الیهما

ان صحّ قولکما فلسّٰت بخاسر أو صحّ قولی فالخسار علیکما

گفتند منجم و طیب هر دو ایشان که: مردگان هرگز انگیخته نشوند. گفتم: دور شوید! اگر درست باشد گفتار شما، پس ما زیان کار نیستیم. اگر درست باشد گفتار من، پس زیان کاری بر شماست.

جمعی که ز سرّ کار، غافل باشند از جهل به نفی حشر، قائل باشند

گر نیست قیامت، چه زیان مؤمن را و رهست، حکیمان همه جاهل باشند^{۱۸}

هر چند این ابیات به امام علی علیه السلام نسبت داده شده است، اما در دیوان ابوالعلاء معری^{۱۹} نیز دیده می شود. غزالی هم ابیات بالا را به ابوالعلاء معری نسبت داده است.^{۲۰}

امام صادق علیه السلام نیز در مناظره خود با ابن ابی العوجاء - که منکر وجود خداوند بود - شامه مصلحت سنجی وی را این گونه برمی انگیزد: «إن یکن الامر علی ما یقول هؤلاء و هو علی ما یقولون یعنی اهل الطواف فقد سلّموا و طبتم و ان یکن الامر علی ما تقولون - و لیس کما تقولون - فقد استوتیتم و هم».^{۲۱}

حضرت، در ایام حج سال بعد، بار دیگر در گفت و گو با ابن ابی العوجاء همین شیوه را پیش کشیدند: «إن یکن الامر کما تقول - و لیس کما تقول - نجونا و نجوت و ان یکن الامر کما نقول - و هو کما نقول - نجونا و هلکت».^{۲۲}

امام رضا علیه السلام هم در مناظره با کافری، همین شیوه را به کار گرفتند: «ایها الرجل ان كان القول قولکم - و لیس هو کما تقولون - ألسنا و ایاکم شرعاً سواء لا یضرنا ما صلینا و صُمننا و زکینا و اقررنا؟... و ان كان القول قولنا - و هو قولنا - أستم قد هلکتُم و نجونا».^{۲۳}

ملاصدرا، این بیان حضرت و نیز سخن امام علی علیه السلام را بیانی اقناعی می داند که به وجوب اطاعت از خداوند و سرسپاری به شریعت برمی گردد و نیز به اثبات این وجوب برای اهل احتیاط و برخوردار از کمترین مرتبه عقل اشاره دارد.^{۲۴}

گفتنی است که تکیه بر خوی مصلحت اندیش انسان ها در زمینه ایمان و کفر، شیوه ای نیست که تنها در آیین اسلام به کار رفته باشد. هر چند، ارائه نمونه هایی از به کارگیری این شیوه در دیگر ادیان - به ویژه ادیان ابراهیمی - فرصت بیشتری می طلبد، اما بی گمان یکی از آموزه های اساسی و مکرر ادیان آسمانی، یادآوری مرگ، قیامت و زودگذری دنیا است که می توان آن را هشدار برای تشویق به گزینش راه پر سود الهی به شمار آورد. به گفته برخی فیلسوفان دین:

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 بیایید با تمام وجود، وی را بپرستیم... دیون خود را ادا کنیم»، قربانی های 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 تا حدی از معرض زیان دور نگه داریم. ما برای یهوه قربانی خواهیم کرد، این به جای خود درست است، اما احتیاطاً باید هر کاری از عهده مان برمی آید انجام دهیم تا جانب بعل را هم نگه داریم.^{۲۵}

ج) نوشته‌های اندیشمندان مسلمان

امام محمد غزالی در برابر کسانی که به آموزه معاد با دیده تردید می‌نگرند با تمسک به حدیث منقول از امام علی علیه السلام (ان کان الامر علی ما زعمت تخلصنا...) راه احتیاط و مصلحت را یادآور می‌شود و می‌گوید:

ولا ینبغی أن تظنَّ أن هذا (أی استدلال علی علیه السلام) تشکیک منه فی الیوم الآخر و لکنه زجر علی حدّ جهل المخاطب القاصر عن معرفة ذلك بطریق البرهان...^{۲۶}

و سزاوار نیست که گمان کنی این (استدلال حضرت علی علیه السلام) تردیدی از سوی وی (حضرت) در روز واپسین است، و لکن ایشان به میزان نادانی مخاطبش که از درک آن (حقیقت) بر پایه معرفت برهانی ناتوان بود، منع فرمود.

او در برابر شبهه‌اتی، مانند این که دنیا نقد و آخرت نسیه است و خوشی‌های دنیا، یقینی و سود و زیان آخرت محتمل است، چنین پاسخ می‌گوید:

گروهی به آخرت ایمان دارند، و لیکن گویند آن نسیه است و دنیا نقد و نقد از نسیه بهتر، و این مقدار ندانند که نقد از نسیه، آن وقت بهتر بود که همچند آن بود و اما اگر نسیه هزار بود و نقد یکی، هزار نسیه بهتر؛ چنانکه همه معاملات‌های خلق بنا بر این است و این نیز از جمله ضلال باشد که کسی این مقدار نشناسد.^{۲۷}

غزالی، یقین نداشتن به آخرت را مجوز بی‌ایمانی نمی‌داند؛ چرا که از سویی، دلیلی بر استحاله معاد وجود ندارد و از سوی دیگر، زیان عقاب احتمالی، قابل‌سنجش با خوشی‌های زودگذر دنیا نیست.

اگر کسی تو را گوید - در حال تشنگی - که این آب را مخور که ماری دهان اندر وی کرده است، لذت آب، یقین است و زهر شک، چرا دست‌بداری؟ گویی اگر این یقین را فرو

گذارم، زیان این سهل بود و سلیم تر که اگر حدیث زهر راست گوید، هلاک باشد و بدان صبر نتوان کرد.^{۲۸}

غزالی در *میزان العمل*، قاعده‌ای عقلی را یادآور می‌شود که در آن به آسانی می‌توان شیوه مصلحت‌سنجی را در مقام احتجاج دید. وی می‌گوید: «إنَّ العظیم الهائل ان لم یکن معلوماً فبالاحتمال یتقدم علی الیقین المستحقر؛^{۲۹} همانا امر بزرگِ دهشت‌انگیز اگر معلوم (قطعاً) هم نباشد با احتمالش (نیز) بر امر یقینی کم‌ارج، مقدم می‌شود».

غزالی درباره علت این قاعده می‌گوید: «لأنَّ کون الشیء مستحقراً أو عظیماً بالاضافة. فلتنظر الی منتهی العمر و ما یصفو من الدنیا للمترفهین... تعریف بالبدیهة استحقار ما ترک من الدنیا من عظیم ما یعتاض عنها بالاضافة الیها».^{۳۰}

برابر این سخنان غزالی، حقارت و عظمت (کوچکی و بزرگی)، مفهومی نسبی است. بنابراین، در سنجش سود و لذت‌های دنیوی (که ممکن است با دوری از ایمان، چند روزی فراهم آید) و سود حاصل از روی گردانی از این لذت‌ها و دل‌بستن به لذت‌های اخروی، باید به سرانجام و برآورد اطمینان‌آوری رسید.

صدر المتألهین شیرازی نیز در زمینه دین‌پژوهی به همین شیوه تمسک می‌جوید:

إنَّ و جوب النظر امر عقلی کلَّ عاقل یعلم من نفسه بحسب الغریزة العقلیة الی اعطاء اللّٰه و الفطرة الاصلیة الی فطر الناس علیها و یكون حجة اللّٰه علی خلقه و القاضی بینه و بینهم ان شکر المنعم واجب لأنَّ فی اهماله خطر سوء العاقبة و فی فعله الأمن و السلامة و العاقل لا یختار الخطر علی الأمن و لا یرجح احتمال الضرر علی تیقن السلامة.^{۳۱}

برابر این سخنان، هر شخص خردمندی با مراجعه به درون خود و بی‌هیچ کوششی، سپاس‌گزاری از منعم (خداوند) را (پس از شناخت او) از آن رو بایسته می‌شمارد که (دست‌کم)

مصلحت خود را در این سپاس‌گزاری می‌داند؛ زیرا کوتاهی در این قدردانی، خطر فروافتادن در انجामी ناگوار را به همراه دارد؛ در حالی که قدردانی از منعم، آسایش و سلامت را در پی دارد (هرچند به صورت احتمال). روشن است که هر عاقلی، مصلحت خود را در گزینش آسایش می‌داند و هرگز احتمال زیان را بر آسایش یقینی بر نمی‌گزیند.

به گفته صدرا:

من شك فی الآخرة ینبغی له بحکم الجزم ان یقول: الصبر ایام قلائل قریب بالاضافة إلی ما یقال من امر الآخرة، فما قیل فیہ ان کان کذباً فلا یفوتنی الا التعم الیسیر فی ایام حیوتی و ان کان صدقاً فابقی فی النار ابد الآباد و هذا لا یطاق.^{۳۲}

بر اساس این سخن صدر المتألهین، شکاک در معاد، حتی اگر با تحقیق بسیار نتواند در مقام معرفت، به یقین دست یابد، در مقام عمل سرگردان نخواهد ماند و این استدلال همواره پیش روی او است که تحمل محدودیت‌های چند روزه دنیا در برابر تهدیدهای اخروی - هر چند محتمل - همواره سودمندتر است. صدرا، قیاس نقد بودن لذت‌های دنیا در برابر نسیه بودن خوشی‌های آخرت را درست می‌شمارد، اما گزیدن آن نقد بر این نسیه را نمی‌پذیرد؛ زیرا در آن به تفاوت کیفیت و کمیت لذت‌های پایدار آخرت با خوشی‌های زودگذر دنیا، توجهی نشده است. به باور صدرا، بازرگانان به رنج و دشواری تجارت خود یقین دارند و همواره نسبت به سود حاصل از آن - با همه امید و آرزو - با تردید روبه‌رو هستند، هم‌چنانکه پویندگان فقه به دشواری مسیر اجتهاد یقین دارند، اما نسبت به دست‌یابی به آن جایگاه، با دیده شک می‌نگرند. در همه این موارد، تنها به امید رسیدن به آن مشکوک، از یقین دست برمی‌دارند. از سوی دیگر، گاه بیمار به تلخی و ناگواری دارو یقین دارد، اما در سنجش آن با طولانی شدن دوره بیماری و بیم مرگ، مصلحت خود را در تن‌دادن به آن تلخی، آن هم به امید دست‌یابی به سلامت و گریز از زیان محتمل می‌بیند.^{۳۳}

صدرا در زمینه ضرورت تسلیم در برابر سخنان پیامبر، به ویژه در خبرهای غیبی و کارهای

شگفت نیز همین شیوه را پیموده، می گوید:

فما هؤلاء مع العجائب التي اظهروها من امكان صدقهم باقل من شخص يخبرنا عند
خروجنا من دارنا ان سبعاً اوحية دخل دارك فخذ حذرک واحترز منه، فانا بمجرد السماع
اذا رأينا امكان صدقه لا نقدم على الدخول بل نحترز كل الاحتراز والموت هو الدخول الى
المستقر والوطن قطعاً فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهماً؟ فاذن اهمّ المطالب ان يبحث
عن ما يقوله النبي ﷺ اهو حق لا شك فيه ام باطل؟ وان قوله: وان لكم رباً كلفكم وان لكم
حقوقاً تركها يوجب سخطه وعقابه و فعلها يوجب رضاه و ثوابه فيلز منا لا محالة ان نطيع له
فيما يأمر و ينهى طاعة مفترضة.^{۳۴}

پس اینان با این همه شگفتی هایی که در اثبات راست گفتاری شان ظاهر نمودند، کمتر از آن
شخص نیستند که هنگام بیرون رفتن مان از منزل، خبر دهد که حیوان درنده و یا ماری وارد
منزل شده، مواظب باش و اسلحه بگیر؛ چون ما به محض شنیدن، راست گفتاری او را
مشاهده نمودیم، قدم در منزل نگذاشته، بلکه فرار هم می کنیم و مرگ، مسلماً عبارت از
وارد شدن به جایگاه و وطن می باشد، پس چگونه احتراز و دوری از آنچه که بعد از آن
است، مهم نیست؟ در این صورت، مهم ترین مطالب، بحث و گفت و گو درباره آنچه
پیغمبر فرموده است می باشد، که آیا درست است و شکی در آن نیست و یا آنکه باطل
می باشد و بیان او که: شما را خدایی است که تکلیف تان نموده و (او را بر) شما حقوقی
است که ترک آن حقوق، موجب خشم و عذابش و انجام آنها موجب خوشنودی و پاداش
او می گردد؛ پس ناچار باید در آنچه که امر و نهی می نماید او را اطاعت و پیروی نماییم.^{۳۵}

صدرا، سخن امام علی ﷺ با برخی کافران (ان کان ما قلته حقاً فقد تخلصت...) را از جنس

گفت و گو در حدّ و اندازه عقل و خرد مخاطب می داند و معتقد است حضرت در پی آن است برای

شخص کافر روشن سازد که حتی اگر قیامت قطعی نبوده و احتمالی باشد، باز هم شخص کافر در صورت تسلیم نشدن در برابر آن، زیان خواهد کرد.^{۳۶} او همین دیدگاه را درباره گفت و گوی امام صادق علیه السلام با ابن ابی العوجاء نیز دارد و آن را مصداق «كَلِمَ النَّاسِ عَلَى قَدَرِ عَقُولِهِمْ» می داند و می نویسد:

إنَّ هذا القدر كافٍ للعاقل في أن لا يركن إلى الدنيا وأن يعمل عمل الآخرة ويتبع ما قاله الأنبياء والهداة عليهم السلام و يطمئن قلبه بما حذروه و بما أمره به كما تطمئن نفس المريض بما قالته الأطباء، الحذائق في أن النبت الفلاني دواء له و الآخر سم يهلكه و لا يطالبهم بتصحيح ذلك و تحقيقه بالبراهين بل يقول لو لم اعلم بما حذرنى عنه الأطباء لربما اموت و ان عملت به فما يفوتنى الا تنعم اسبوع مثلاً فكيف اترك قولهم بقول غيرهم من الجهال؟ و لو ترك قولهم بقول صبي أو سوادى كان سفيهاً مغروراً.^{۳۷}

همین اندازه برای خردمند کافی است تا به دنیا گرایش نیابد و عمل اخروی انجام دهد و از گفتار انبیا و رهنمایان پیروی کند و قلبش نسبت به آنچه آنان بر حذر داشته و آنچه بدان امر کرده اند، به اطمینان برسد؛ همان سان که بیمار نسبت به گفتار پزشکان ماهر (آن هنگام) که می گویند فلان گیاه برای او دارو، و گیاه دیگر برایش سم کشنده است، اطمینان دارد و از آنان، تصحیح نسخه مزبور و اثبات درستی آن را با براهین نمی خواهد، بلکه می گوید: اگر به نسخه پزشکان عمل نکنم، ای بسا که بمیرم و اگر بدان عمل کنم جز خوشی ایامی چند را از دست ندهم. پس چگونه گفتار آن پزشکان را به واسطه اعتماد به سخن دیگرانی که از پزشکی آگاهی ندارند، رها کنم؟ و اگر گفتار آن پزشکان را با اعتماد به سخن کودکی یا نادانی رها کند، سغیه و فریب خورده خواهد بود.

استاد مصباح یزدی در زمینه اهمیت پی جوئی دین می گوید:

علاقه به دست یابی به منفعت و مصلحت و ایمنی از زیان و خطر، انگیزه نیرومندی برای اندیشیدن و تحصیل دانش‌ها و بینش‌های اکتسابی است. بنابراین، هنگامی که شخص مطلع شود از اینکه در طول تاریخ، سلسله‌ای از انسان‌های برجسته ادعا کرده‌اند که ما از سوی آفریننده جهان برای هدایت بشر به سوی سعادت دو جهان، برانگیخته شده‌ایم و در راه رساندن پیام خویش و راهنمایی بشر، از هیچ کوشش و تلاشی دریغ نورزیده‌اند و هرگونه سختی و رنجی را تحمل کرده‌اند؛ چنین شخصی با همان انگیزه یادشده، درصدد تحقیق پیرامون دین برمی‌آید تا ببیند ادعای پیامبران، درست و دارای دلایل منطقی کافی است یا نه؟ به ویژه هنگامی که اطلاع پیدا کند که دعوت ایشان مشتمل بر بشارت به سعادت و نعمت ابدی و انذار از شقاوت و عذاب جاودانی بوده است؛ یعنی پذیرفتن دعوت ایشان دارای منافع احتمالی بی‌نهایت، و مخالفت با ایشان مستوجب ضررهای احتمالی بی‌نهایت می‌باشد.^{۳۸}

آیت‌الله سبحانی نیز با همین گفتمان، به پرسش «چرا درباره خدا به بحث و بررسی بپردازیم؟»، پاسخ داده‌اند.^{۳۹}

د) استدلال مصلحت‌نگری در آثار اندیشمندان غیرمسلمان

میگل اونامونو (۱۸۶۴-۱۹۳۶م) معتقد است پیشینه استدلال مصلحت‌سنجی به افلاطون بازمی‌گردد. به گفته وی، بیست و چهار قرن پیش، افلاطون در مکالمات خود در زمینه جاودانگی روح، از اطمینان‌بخش نبودن و عدم قطعیت آرزوی جاودانگی بشر و اینکه ممکن است این آرزو بیهوده باشد و خطر کردنی بیش نباشد، سخن می‌گفت و سپس از ژرفای دل ندا داد: چه شکوه‌مند است خطر کردن! این خطر کردن وقتی باشکوه است که روح ما نمیرد. اونامونو معتقد است، استدلال مصلحت‌نگر - که بعدها به شرطیه پاسکال شهرت یافته - از این سخن افلاطون

برمی خیزد.^{۴۰} لئون برونسویک هم یادآور می‌شود که مونتینی در آپولوژی از کتاب حکمت الهی طبیعی، نوشته ریمون سیوند نقل کرده است که:

به ما پیشنهاد می‌کنند که خدایی هست؛ بر ماست که فوراً نقیض آن را تصور کنیم: خدایی نیست؛ سپس آن دو را قیاس نماییم و ببینیم کدام یک با خیر و وجود ما بیشتر مناسب است و کدام یک کمتر. و اما اینکه خدایی هست، به ما ذات بی‌نهایت و خیر و نیکی و اعتماد و تسلی می‌بخشد و آن دیگری نه... با این تقدیر، حق این است که به وجود خدا ایمان آوریم.^{۴۱}

دکتر زرین کوب هم می‌نویسد:

آنچه این فیلسوف معروف فرانسوی در مجموعه اندیشه‌های خود به غزالی مدیون است، ظاهراً مأخوذ از آثار ریمون مارتینی اسپانیایی (۱۲۲۰-۱۲۸۵م) است که نام «میزان العمل»، «احیاء العلوم» و «مقاصد الفلاسفة» غزالی در آثار او هست و پاسکال در هنگام تحریر «اندیشه‌ها» با ترجمه فرانسوی آثار وی سروکار داشته است.^{۴۲}

به گفته عبدالرحمن بدوی، ریموندو (ریمون) مارتینی، کتابی با نام *خنجر ایمان فی صدور المسلمین و الیهود*^{۴۳} را پس از ۱۲۷۸ میلادی، به لاتینی و عبری نوشته است. او در این اثر، به رویارویی با اندیشه‌های یهودی و اعتراض‌های اندیشمندان این آیین بر مسیحیت و نیز ستیز با متفکران مسلمانی چون غزالی برمی‌خیزد و البته در این میان به آثاری از غزالی مانند *المتقدم من الضلال، تهافت الفلاسفة، مشکاة الأنوار و میزان العمل* استشهد می‌کند.^{۴۴}

فارغ از داوری درباره‌ی درستی یا نادرستی چنین پیشینه‌یابی‌هایی برای وجود استدلال مبتنی بر مصلحت‌جویی آدمیان در گزاره‌های دینی، آنچه شهرت بسیار دارد آن است که بلز پاسکال فرانسوی در گفت‌وگوهای الاهیاتی خود از شیوه‌ای بهره برده است که بعدها به شرطیه یا قمار و

مصلحت‌سنجی وی یاد شده است. این استدلال در کتاب/نمایشه‌های وی^{۴۵} آمده است. پاسکال، برابر تفسیر رایج از مصلحت‌سنجی، معتقد است در پاسخ به پرسش از هستی یا نیستی خداوند، راهی جز انتخاب یکی از این دو گزینه نیست؛ مساوی دانستن و رهاکردن هر دوسوی این پرسش نیز گزینش نوعی دیدگاه ضد وجود خداست. اما کدام راه؟ و به چه دلیل؟ اقتضای احتیاط و مصلحت آن است که احتمال نیستی خداوند را و انهداده و بنا را بر هستی او بگذاریم. اگر در این صورت، پیروز شویم همه چیز را برده‌ایم و اگر ببازیم هیچ از کف نداده‌ایم. آنچه در صورت بُرد به دست می‌آید، امری بی‌پایان (زندگی جاودانی) است و آنچه در باخت از دست می‌رود، جز خوشی‌های محدود روزگار نیست. به گفته پاسکال:

حالا بررسی کنیم که سود و زیان شرط‌بندی بر سر وجود خداوند از چه قرار است. این دو شانس را ارزیابی می‌کنیم. اگر شما بُردید، همه چیز را برده‌اید. اگر باختید، هیچ چیز از دست نداده‌اید. بنابراین، بی‌تردید این شق را انتخاب کنید و بر سر آن، شرط ببندید که او (خدا) وجود دارد.^{۴۶}

پاسکال در واکاوی بیشتر استدلال خود می‌گوید:

از آنجا که امکان خطر کردن در این برد و باخت، مساوی است، اگر قرار بود شما فقط دو عمر یا دو زندگی در برابر یکی به دست می‌آوردید، می‌باید همچنان به شرط‌بندی پردازید و اگر سه عمر یا سه زندگی را می‌بردید باز هم می‌باید به شرط‌بندی پردازید. کمال بی‌احتیاطی است که یک زندگی‌تان را برای بردن سه زندگی در این بازی به کار نبرید که امکان برد و باخت در آن مساوی است. حال آنکه پای یک جاودانگی یا زندگی جاودانه و خوش‌بختی در میان است. با این حساب، اگر بی‌نهایت امکان یا احتمال وجود داشت که فقط یکی از آنها به نفع شما درمی‌آمد، شما همچنان حق داشتید که یک به دو - یک زندگی به دو زندگی - شرط‌بندی کنید و برعکس، کمال حماقت است که در عین

مجبور بودن به این بازی، از به خطر انداختن یک زندگی در قبال سه زندگی خودداری کنید، آن هم در بازی ای که از بی نهایت امکان (شانس)، یکی به نفع شماست و این در صورتی بود که بی نهایت، زندگی بی نهایت خوش بخت را می شد بُرد. ولی بی نهایت، زندگی بی نهایت خوش بخت وجود دارد که می توان به آن دست یافت که امکان بُردنش «یک» در قبال تعداد محدود و متناهی از امکان باختن قرار دارد. لذا آنچه شما به خطر می اندازید محدود و متناهی است. آنجا که پای بی نهایت در میان باشد و آنجا که امکانات بی نهایت باختن - در قبال همین تعداد امکان بُردن - وجود ندارد، جایی برای تردید نیست و شما باید بر نقد جان بزنید (هر چه دارید بدهید). بدین سان، آنگاه که انسان مجبور به بازی است با حفظ زندگی اش - به جای به خطر انداختن آن در طلب سود بی نهایت - منکر عقل شده است، حال آنکه در هر حال، خطر نابودی نیز در کمین جان و زندگی اش هست.^{۴۷}

پاسکال در شرطیه خود در پی دفاع از اصل معقول بودن اعتقاد دینی است، نه استدلال برای وجود خداوند. به سخن دیگر، او درباره وجود خداوند سکوت کرده است و برای این منظور به ندای وجدان یا دلایل قلبی بسنده می کند، اما در زمینه معقول و بهنجار بودن اعتقاد به وجود خدا بر اساس مصلحت اندیشی، استدلال می کند. بر این اساس، معقول بودن یک تصمیم، تابع میزان انتظار و امیدی است که از انجام آن می رود:

$$\{\text{هزینه‌ها} - (\text{سود محتمل} \times \text{احتمال وقوع}) = \text{میزان امید}\}$$

این الگو در تصمیم گیری عقلانی، حاکم است و هرگاه آدمی در پی انجام کاری باشد به سه عنصر «احتمال وقوع»، «سود محتمل» و «مقدار هزینه ای که باید برای انجام آن صرف کرد» نظر می کند. در فرض وجود خداوند، سود محتمل چنان زیاد است که هرگز اندازه ای برای آن قابل

تصور نیست (∞)؛ هر چند آدمی باید از سر تسلیم، خواست خداوند را بر گرایش های خود برگزیند و از لذت های آزادی شهوات چشم پوشیده، رنج صبر بر دشواری های عبودیت را بر خویش هموار سازد. اما اگر خدایی نباشد، سود محتمل در حدّ و مرزهای عالم ماده باقی می ماند. در این فرض، هزینه ها چندان زیاد نیست و زندگی حیوانی و افسار گسیخته، دشواری های زندگی دینی را ندارد. بنابراین، در فرض وجود خداوند:

$$\begin{array}{l} \text{هزینه ها} \quad \text{سود محتمل} \quad \text{احتمال وقوع} \quad \text{میزان امید} \\ \text{زیاد ولی محدود} - (\text{بی نهایت} \times \frac{1}{4}) = \text{بی نهایت} \end{array}$$

اما در فرض نبود خداوند:

$$\begin{array}{l} \text{هزینه ها} \quad \text{سود محتمل} \quad \text{احتمال وقوع} \quad \text{میزان امید} \\ \text{بسیار کم} - (\text{زیاد ولی محدود} \times \frac{1}{4}) = \text{محدود} \end{array}$$

سرانجام، پاسکال بر اساس این محاسبه ها نتیجه می گیرد که اعتقاد به خداوند کاملاً معقول، و بی اعتقادی امری نامعقول است و مؤمن، کار معقولی انجام می دهد و کافر برخلاف عقلانیت عملی پیش می رود.^{۴۸}

پاسکال با تعبیرهای گوناگون بر این نکته پای می فشارد که در این شرط بندی، امکان بُرد و باخت مساوی است، همچون سگه ای که به هوا پرتاب شده و روشن نیست کدام سوبه زمین می آید. با این همه، اگر احتمال باخت (عدم وجود خدا) بیشتر هم باشد (تا وقتی که احتمال بُرد به صفر نرسد)، همچنان می توان از زبان پاسکال، از این برهان جانب داری کرد.^{۴۹}

افزون بر پاسکال، ویلیام جیمز نیز در مقاله معروف خود (خواهش ایمان) استدلال می کند که وجود یا عدم وجود خداوند - که نمی توان دلیل قطعی برای هیچ یک از این دو گزینه اقامه کرد - از چنان اهمیتی برخوردار است که هر کس بخواهد، حق دارد به خاطر فرض وجود خداوند، بر سر

زندگی خود شرط ببندد. ما نمی‌توانیم با شکاک ماندن و منتظر روشنائی بیشتر بودن از موضوع شانه خالی کنیم؛ زیرا اگر چه با این کار - در صورت دروغ بودن دین - از خطا دوری می‌کنیم، اما اگر دین حقیقت داشته باشد از خیر و سعادت بی‌بهره می‌مانیم، هم‌چنان‌که اگر واقعاً نخواهیم ایمان بیاوریم، بی‌گمان همین امر روی خواهد داد.^{۵۰}

بررسی برخی چالش‌های مصلحت‌سنجی پاسکال

۱. اساساً کسانی که به هیچ یک از دلایل موافق یا مخالف گرایش نیافته‌اند، بهتر است به آنچه اکنون و به صورت نقد دارند توجه کنند، نه اینکه به خاطر آن از خیری بی‌پایان دست بشویند؛ زیرا هرگز معلوم نیست خیر بی‌پایان که قابل حصول باشد، وجود دارد یا نه؟ کاپلستون از زبان پاسکال به این خرده‌گیری، این‌گونه پاسخ می‌دهد که:

هر شرط‌بندی و مصلحت‌سنجی باید یک امر مسلم را به خاطر یک امر نامسلم به خطر بیندازد و این کار را، نه برخلاف عقل می‌کند و اصولاً از این مصلحت‌سنجی و شرط‌بندی چاره نیست؛ چرا که ترک آن نیز انتخابی دیگر است. در زندگی روزمره هم، ما چه در جنگ، چه در تجارت، چه در مسافرت، مدام در برابر یک امر نامسلم خطر می‌کنیم. افزون بر اینکه، در زندگی انسان، هیچ چیز به طور مطلق، مسلم نیست. حتی معلوم نیست که ما فردا را خواهیم دید، ولی هیچ کس این امر را که انسان بنا بر احتمال زنده‌بودنش تا فردا عمل کند، نامعقول نمی‌شمارد.^{۵۱}

۲. نمی‌توان تنها از بیشتر بودن منافع محتمل یکی از دو گزینه، درستی و صدق آن را نتیجه گرفت و حقانیتش را در جان آدمی نشانده. بسیارند اندیشمندانی که مصلحت‌سنجی پاسکال را به آموزه‌های فراعقلی محدود نساخته، سخنان وی را در پذیرش اثبات ناپذیری وجود خداوند، نوعی جدل می‌شمارند. کاپلستون، استدلال پاسکال را خطابی یا اقناعی دانسته و آن را

وسیله‌ای می‌شمارد که به یاری آن، شگاک را از جایگاه بی‌تفاوتی به وادی اندیشه می‌کشاند و با این پرسش روبه‌رو می‌کند که اگر دین، احتمالی واقعی و معقول باشد، باید چه کند؛ زیرا پاسکال معتقد است برخی نشانه‌های صدق ایمان، تنها پس از ترک این جایگاه بی‌خبری و بی‌تفاوتی بر جویندگان غیر معاند با حق، آشکار می‌شود.^{۵۲}

۳. اعتبار مصلحت‌اندیشی پاسکال در بهره‌گیری از مفهوم سود بی‌نهایت است، در حالی که آنچه در عالم واقع وجود دارد - هر چند بسیار باشد - بی‌نهایت نیست. از این رو، اگر مفهوم سود بی‌نهایت از معادله یقین‌میزان امید، خارج گردد، در آن صورت از اعتبار قطعی و کشش استدلال پاسکال می‌کاهد و زمینه رد و انکار آن فراهم می‌آید. گذشته از این، حتی اگر تصور کنیم که در فرض وجود خداوند، مؤمن، سود بی‌نهایت خواهد بُرد، بی‌گمان این سود برای مؤمنانی خواهد بود که ایمان خود را بر اساس درک حقیقت و عشق به واقعیت پروردگار به دست آورده باشند و نه بر اساس سنجش سود و زیان خود. بنابراین، سود بی‌نهایت - که اساس استدلال پاسکال است - ویژه کسانی است که از آن استدلال بهره‌نگیرند و این سرانجام به کم‌بهای و چه بسا بی‌اعتباری مصلحت‌اندیشی پاسکال می‌انجامد.^{۵۳} از سوی دیگر، «ایمانی که از سر حساب‌گری سرچشمه گیرد، سرشت اصلی خود را ندارد و شاید اگر ما خود به جای خداوند می‌نشستیم، از پاداش ندادن به چنین مؤمنانی لذت بسیار می‌بردیم، و ای بسا خداوند، چنین کسانی را که به اصول عقلانی پای بند نیستند به عذاب جاویدان گرفتار سازد».^{۵۴} سستی این خرده‌گیری آن است که اساساً مصلحت‌سنجی، تنها راه یا بهترین راه برای پذیرش دین و ایمان نیست، بلکه تنها گزینه‌ای است آرامش‌بخش، برای کسانی که از تحقیق در قلمرو دین، راه به جایی نبرده و در وادی ایمان و کفر سرگردانند. تکیه بر مصلحت‌سنجی می‌تواند پُلّی باشد که آن سویس حقیقت‌یابی است. افزون بر این، چگونه می‌توان قاطعانه ادعا کرد که

خداوند به چنین دینداران حساب‌گری، به ویژه اگر گامی به سوی ایمان حقیقی نیز بردارند، پاداش نمی‌دهد؟ به بیان برخی:

حساب‌گرانه بودن چیزی، اگر دلیل بر صدق و صحت آن نشود، دلیل بطلانش نمی‌شود. دیگر اینکه آنچه به نام فرهنگ و تمدن در پشت سر بشر یا دور و بر او هست، حاصل حساب‌گری است... ما - چنان‌که پاسکال تصریح می‌کند - چه بخواهیم و چه نخواهیم در معرض این انتخاب و گرفتن یکی از دو شق این احتمال هستیم. وضع بشری چنین ایجاب می‌کند؛ حتی اگر این انتخاب، یعنی درگیر شدن با این دو احتمال و این شرط‌بندی برخلاف عقل هم بود، باز هم چاره‌ای از آن نداشتیم، تا چه رسد که به تصویب عقل هم برسد. باری مسئله حادث‌تر و حیاتی‌تر از آن است که به بهانه حساب‌گری از نگاه کردن در چشمان حقیقت طفره رویم.^{۵۵}

۴. برابر شیوه پاسکال، ایمان، نوعی خودفربیی و بی‌اعتنایی به عقل و ناسازگار با اخلاق باور است؛ زیرا بر این اساس، آدمی خود را به چیزی مؤمن می‌نماید که به آن باور و اعتقاد واقعی ندارد؟

در پاسخ به این خرده‌گیری باید گفت به کدام دلیل می‌توان اعمالی را که برابر تکلیف‌اند، اما با انگیزه‌ای غیر از ادای تکلیف انجام شده‌اند، ضد اخلاق دانست؟ و برای مثال، بار اخلاقی «خودکشی» را با «حفظ حیات» از روی مصلحت‌اندیشی برابر دانست.^{۵۶}

فارغ از خرده‌گیری‌های چهارگانه بالا و نقض و ابرام‌هایی از این دست، نباید فراموش کرد که برابر مصلحت‌سنجی پاسکال، می‌توان در برابر شکاک سرسخت و منکری که معتقد است ممتنع‌الوجود بودن خداوند، محال عقلی نیست، چنین پاسخ داد که از قول به امتناع وجود خداوند

– که احتمال آن واقعاً اندک است – هیچ سودی نمی‌زاید و هر زیانی هم متصور است؛ ولی از قول به وجود یا عدم امتناع آن – هیچ زیانی برای نوع بشر نمی‌زاید و هر سودی هم متصور است.^{۵۷}

نتیجه

ارزش معرفتی استدلال مبتنی بر مصلحت‌سنجی، نهایتاً اقلناعی یا جدلی است که می‌تواند فرد کافر را در پاره‌ای از مباحث مهم اعتقادی دین، قانع کرده و به تسلیم وادارد. چنین استدلالی هنگامی معقول است که تنها راهکار شمرده نگردد و برای کسانی که (برای مثال) ارزش معرفتی برهان‌های اثبات مبدأ و معاد را برنتافته‌اند و بر عدم آنها نیز دلیلی نیافته‌اند، سودمند می‌افتد. جاهل و شکاک نیز از این راه به سوی خداوند رهنمون می‌شوند؛ چنانکه این پرداخت، برای مؤمنان هم سودمند است تا احساس دلگرمی و قوت قلب کنند و در هنگامه‌های شک و آشفتگی فکری، آرامش خود را از دست ندهند؛ هم‌چنانکه به یاری این شیوه، می‌توان به تضعیف بنیان کفر و بی‌ایمانی پرداخت و با پیش‌کشیدن اصل خطر و عقاب – هرچند احتمالی – زنگ هشدار را در آن اردوگاه نواخت و در پی آن، زمینه مناسبی برای حاکمیت ایمان فراهم آورد. سرانجام، برابر استدلال مصلحت‌سنجی، همواره باید دلدادگی و ایمان مؤمنان به دین را، معقول و کفّه ایمان را در ترازوی مصلحت، سنگین‌تر از کفه کفر و شک در دین دانست. در قرآن، روایات، نوشته‌های اندیشمندان مسلمان و دیگران، در کنار برهان بر آموزه‌های بنیادین دینی، از این شیوه هم یاد شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۱۲۳.
۲. همان.
۳. همان، ص ۴۸۲.
۴. ابن سینا، الشفاء، الخطابة، ج ۷، ص ۶.
۵. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۹.
۶. عبدالله بن عمر بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج ۵، ص ۵۶.
۷. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۴، ص ۳۴۰؛ همو، تفسیر الاصفی، ج ۲، ص ۱۰۹۹.
۸. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۷، ص ۳۲۹.
۹. عبدالکریم شهرستانی، نهاية الاقدام فی علم الکلام، ص ۲۵۷.
۱۰. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۲۷، ص ۵۷۴.
۱۱. شیخ ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ج ۱۷، ص ۹۰.
۱۲. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۷، ص ۴۰۳.
۱۳. ر.ک: محمدحسن قدردان قراملکی، خدا در حکمت و شریعت، ص ۲۹۴-۲۹۵.
۱۴. هادی صادقی، درآمدی بر کلام جدید، ص ۱۰۱-۱۰۲.
۱۵. علی بن برهان‌الدین حلبی، سیره حلبی، ج ۱، ص ۴۶۰.
۱۶. همان، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۴.
۱۷. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۸۷.
۱۸. کمال‌الدین مبینی یزدی، شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام، ص ۶۹۹.
۱۹. ابوالعلاء المعری، اللزومیات او لزوم مالایلزم، ص ۲۰۶.
۲۰. محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۹۲.
۲۱. محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۷۵.
۲۲. همان، ص ۷۸.

۲۳. همان.
۲۴. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۲۱۴.
۲۵. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۹۰.
۲۶. محمد غزالی، میزان العمل، ص ۲۶.
۲۷. همو، کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۲۹۴.
۲۸. همان، ص ۲۹۳.
۲۹. همو، میزان العمل، ص ۲۷.
۳۰. همان.
۳۱. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۶۰.
۳۲. همان، ج ۱، ص ۴۲۰.
۳۳. همو، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۳۷۹.
۳۴. همان، ج ۲، ص ۳۹۷-۳۹۸.
۳۵. محمد خواجوی، ترجمه شرح اصول کافی، ج ۲، ص ۳۸۳-۳۸۴.
۳۶. همان، ص ۳۷۹-۳۸۰.
۳۷. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۱۸.
۳۸. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، ج ۱، ص ۳۹.
۳۹. جعفر سبحانی، عقاید اسلامی در پرتو قرآن، حدیث و عقل، ص ۳۱-۳۲؛ همو، الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۱، ص ۲۴-۲۵.
۴۰. ر.ک: میگل اونا موتو، درد جاودانگی، ص ۵۶.
۴۱. لئون برونسویک، پاسکال، تأملات و اندیشه‌ها، ترجمه رضا مشایخی، ص ۳۳۶.
۴۲. عبدالحسین زرین کوب، فرار از مدرسه، ص ۱۹۴.
۴۳. Pugio Fidei Adversos Maurus et Judaeos.
۴۴. عبدالرحمن بدوی، موسوعة المستشرقین، ص ۳۰۹-۳۱۰.

۴۵. بلز پاسکال، شرط بندی پاسکال (ضمن جهان غیب و غیب جهان)، ص ۲۵-۳۱.
۴۶. همان، ص ۲۸.
۴۷. همان، ص ۲۸-۲۹.
۴۸. ر.ک: محسن جوادی، ایمان و عقلانیت، ص ۱۳۲-۱۳۵.
۴۹. حسن یوسفیان، برهان شرط بندی، ص ۳۶۳-۳۶۴.
۵۰. هیک، فلسفه دین، ص ۱۲۵.
۵۱. ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۴، ص ۲۱۶.
۵۲. همان، ص ۲۱۷.
۵۳. ر.ک: محسن جوادی، ایمان و عقلانیت، ص ۱۳۲-۱۳۵.
۵۴. ر.ک: حسن یوسفیان، برهان شرط بندی، ص ۳۶۷.
۵۵. بهاء الدین خرمشاهی، شرطیه پاسکال، ص ۳۹-۴۰.
۵۶. ر.ک: حسن یوسفیان، برهان شرط بندی، ص ۳۶۶-۳۶۷.
۵۷. بهاء الدین خرمشاهی، شرطیه پاسکال، ص ۳۶.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *منطق الشفاء، کتاب الخطابه*، ج ۷، الطبعة الاولى، قم، منشورات مکتبته آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
۲. اونامونو، میگل، *درد جاودانگی*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چ اول، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰ش.
۳. بدوی، عبدالرحمن، *موسوعة المستشرقین*، الطبعة الاولى، بیروت، دارالعلم للملأیین، ۱۹۹۳م.
۴. برونسویک، لئون، *پاسکال، تأملات و اندیشه ها*، ترجمه رضا مشایخی، تهران، نشر ابن سینا، ۱۳۵۱ش.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشی، الطبعة الاولى، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۶. پاسکال، بلز، *اندیشه ها، شرط بندی پاسکال (ضمن جهان غیب و غیب جهان)*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چ اول، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۵ش.
۷. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ چهارم، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳ش.
۸. جوادی، محسن، *ایمان و عقلانیت (ضمن جستارهایی در کلام جدید)*، چ اول، بی جا، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی در دانشگاهها (سمت) و معاونت پژوهشی دانشگاه قم، ۱۳۸۱ش.
۹. حلّی، علی بن برهان الدین، *السیرة الحلّیة*، ج ۱، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۰ق.
۱۰. خواجوی، محمد، *ترجمه شرح اصول کافی*، ج ۲، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۱۱. خرمشاهی، بهاء الدین، *شرط بندی پاسکال (ضمن جهان غیب و غیب جهان)*، چ اول، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۵ش.
۱۲. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، چ اول، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۱۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، ج ۱۷، الطبعة الثالثة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۴. زرین کوب، عبدالحسین، *فرار از مدرسه*، چ اول، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴ش.

۱۵. سبحانی، جعفر، عقاید اسلامی در پرتو قرآن، حدیث و عقل، چ اول، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. —، الالهیات علی هدی کتاب و السنّة و العقل، الطبعة الرابعة، قم، مكتبة التوحيد، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، مصحح محمد خواجهی، ج ۱ و ۴، الطبعة الاولى، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. —، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجهی، ج ۲ و ۳، چ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۹. شهرستانی، عبدالکریم، نهاية الاقدام فی علم الکلام، تحقیق احمد فرید مزیدی، الطبعة الاولى، بیروت، دارالکتب العلمية، ۱۴۲۵ ق.
۲۰. صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، چ اول، قم، انتشارات طه، ۱۳۸۲ ش.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. غزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، ج ۴، الطبعة الاولى، سوریه، دارالوحي بحلب، ۱۴۱۹ ق.
۲۳. —، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، چ هشتم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
۲۴. —، میزان العمل، قدم له و علق علیه و شرحه الدكتور علی بوملحم، بیروت، دارو مكتبة الهلال، ۱۴۲۱ ق.
۲۵. فیض کاشانی، (محسن) مرتضی بن محمد، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، چ دوم، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۲۶. —، الاصفی فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد حسین درایتی و محمدرضا نعمتی، چ اول، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۲۷. قدردان قراملکی، محمد حسن، خدا در حکمت و شریعت، ج ۴، چ اول، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.

۲۸. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، چ اول، تهران، انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۳۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار*، ج ۷۵، الطبعة الاولى، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش عقاید*، چ چهارم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، تابستان ۱۳۶۸ ش.
۳۲. معری، ابوالعلاء، *اللزومیات أو لزوم مالایلزم*، قدم له عمر ابوالنصر، الطبعة الاولى، بیروت، دار الجیل، ۱۹۶۹ م.
۳۳. مبدی یزدی، میر حسین بن معین الدین، *شرح دیوان منسوب به امیر المؤمنین علی بن ابی طالب*، مقدمه و تصحیح حسین رهنمایی و سید ابراهیم اشک شیرین، چ دوم، تهران، نشر میراث مکتوب، پاییز ۱۳۷۹ ش.
۳۴. هبک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، چ اول، المهدی، ۱۳۷۶ ش.
۳۵. یوسفیان، حسن، «برهان شرط بندی»، فصلنامه *نقد و نظر*، ش ۱ و ۲، سال هشتم، بهار و تابستان ۱۳۸۲ ش.