



دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین

سال سیزدهم - شماره اول (پیاپی ۲۵)، بهار و تابستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: حسینعلی سعدی

سرمدیر: رضا اکبری

مدیر داخلی: سیدمحمد منافیان

ویراستار: محمدابراهیم باسط

امور اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران
رضا اکبری استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احمد پاکتچی استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)
محسن جوادی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم
محسن جهانگیری استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران
نجفعلی حبیبی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
سید حسن سعادت مصطفوی استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
محمد سعیدی مهر دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس
بیوک علیزاده استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
احد فرامرزی قراملکی استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران
محمدکاظم فرقانی استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
رضا محمدزاده دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)
ضیاء موحد استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
عبدالله نصری استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی
حسین هوشنگی دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)

دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

با نظر به هفتمین جلسه شورای راهبری ISC در مردادماه ۱۳۹۰، مجله علمی - پژوهشی پژوهشنامه فلسفه دین دارای نمایه ISC همراه با ضریب تأثیر می‌باشد، و در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام به آدرس ISC-GOV.IR و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به آدرس SID.IR نمایه می‌شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۱۸۰ صفحه / ۲۰۰,۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱ نامبر: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

مدیریت امور فنی و توزیع: مرکز تحقیقات، اداره نشریات، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

داخلی ۲۴۵ تلفن و نامبر: ۸۸۵۷۵۰۲۵

راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
 ۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده‌شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p. 71).
- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid...) خودداری شود.
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
 ۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند ۲) خواهد بود).
 ۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):
کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.
مثال: هارت‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.
مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.
مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.
- Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.
- مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
- مثال: محمود بینا مطلق (۱۳۸۲): «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.
- Rickman, H.P. (1972): "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌ای حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و در بردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداکثر ۷ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
 ۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.
 ۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۳ یا ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 13 (لاتین TimesNewRoman 10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus 12 (لاتین TimesNewRoman 10) حروف چینی شود.
 ۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
 ۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
 ۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
 ۱۱. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال هم‌زمان مقاله به سایر نشریات، با ذکر تاریخ امضا کرده و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
 ۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن نامه‌ای، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
 ۱۳. «پژوهش‌نامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.
 ۱۴. مقاله ارسال‌شده، بازگردانده نمی‌شود.
- کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.
- مجله پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، علاوه بر پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) نیز نمایه می‌شود.

فهرست مقالات

- نظریه اعتبار-تفسیر در اندیشه علامه طباطبایی مقدمه‌ای بر فلسفه الهی اسلام..... ۱
زهیر انصاریان / رضا اکبریان / لطف‌الله نبوی
- جایگاه معرفت‌شناختی انبیا در سیر معرفتی انسان‌ها از دید غزالی: نقش تعلیمی..... ۲۵
میترا (زهرا) پورسینا
- واقع‌گرایی در فلسفه دین و بلیام جیمز..... ۴۷
عباس حاج زین‌العابدینی / محسن جوادی
- از سازگارگرایی تا ضدسازگارگرایی خداباوری و تکامل داروینی: بررسی و نقد چهار دیدگاه .. ۷۱
سید حسن حسینی
- دشواری‌های ابن‌سینا در پذیرش یا انکار معاد جسمانی..... ۸۹
فاطمه صادق‌زاده
- وجود خدا و صرفه‌مندی اخلاق..... ۱۱۱
مسعود صادقی / اسدالله آذیر
- تأملی در سازگاری درونی اندیشه فلسفی ملاصدرا درباره شناخت انسان از خداوند..... ۱۳۱
محمدکاظم فرقانی / علی غزالی‌فر
- بازخوانی مسئله منطقی شر و تئودیسه مبتنی بر خیرهای برتر از سوئینبرن..... ۱۴۹
توکل کوهی / جواد دانش
- درخواست اشتراک..... ۱۶۵
- فهرست و چکیده‌های انگلیسی..... ۱۷۵

واقع‌گرایی در فلسفه دین ویلیام جیمز

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۲۴

تاریخ پذیرش: ۹۳/۹/۳۰

عباس حاج زین‌العابدینی^۱

محسن جوادی^۲

چکیده

علاقه اصلی جیمز به موضوع دین معطوف به نتایج عملی باور دینی در زندگی واقعی شخص صاحب باور بوده است. رهیافت عام او برای توجیه صدق باور دینی نیز توسل به همین نتایج است. همین زمینه و برخی از اظهارات خود جیمز در خصوص ملاک صدق باور سبب شده است که برخی از مفسران جیمز او را فیلسوفی بدانند که تلاش کرده تا «عمل‌گرایی» را همچون بدیلی برای «واقع‌گرایی» در عرصه متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه دین مطرح کند. در این مقاله با استناد به مجموع بیانات جیمز در باب صدق باور و نیز آرای او در زمینه تجربه دینی نادرستی تفسیر یادشده نشان داده و ثابت می‌شود که در نظریه صدق جیمز وجود واقعیات مستقل از ذهن پیش فرض گرفته شده و التزام جیمز به عمل‌گرایی در عرصه توجیه باور دینی منافاتی با التزام او به واقع‌گرایی دینی، یعنی دیدگاه قائل به وجود قابل شناخت و مستقل از ذهن موضوع باور دینی، ندارد.

کلیدواژه‌ها

ویلیام جیمز، عمل‌گرایی، واقع‌گرایی، نظریه صدق، فلسفه دین، باور دینی

aabedini123@gmail.com

moh-javadi@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

۲. استاد گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم

۱. مقدمه

امروزه در فلسفه غرب دیدگاه رایج این است که «عمل‌گرایی»^۱ در حوزه مطالعات دینی و الهیات با «واقع‌گرایی»^۲ ناسازگار است (Slater, 2008, p. 654). مقصود از واقع‌گرایی در اینجا دیدگاه فلسفی عامی است مبنی بر این که «واقعیات، اشیاء و اوصاف قابل شناخت مستقل از ذهن وجود دارند» (Audi, 1999, p. 33). بر اساس این دیدگاه رایج، التزام به عمل‌گرایی مستلزم انکار واقع‌گرایی دینی – یعنی دیدگاه قائل به وجود عینی مستقل از ذهن متعلق باور دینی – است. اما مدعای مقاله حاضر این است که ویلیام جیمز به عنوان اصلی‌ترین فیلسوفی که رهیافت عمل‌گرایانه به دین را پایه نهاد، این رهیافت را نه تنها ناسازگار با واقع‌گرایی نمی‌دید، بلکه در عمل‌گرایی او واقعیت مستقل از ذهن از پیش مفروض گرفته می‌شده است.^۳ با این حال، برخی از طرفداران دیدگاه رایج یادشده اصرار داشته‌اند تا جیمز را نیز فیلسوفی غیرواقع‌گرا تفسیر کنند. جی. ای. مور،^۴ برتراند راسل^۵ و ریچارد رورتی^۶ از شاخص‌ترین افرادی هستند که چنین تفسیری از جیمز ارائه داده‌اند. زمینه‌ای که موجب شده جیمز نزد برخی به عنوان فیلسوفی غیرواقع‌گرا در حوزه فلسفه دین تلقی شود این واقعیت است که علاقه اصلی او به موضوع دین معطوف به نتایج عملی باور دینی در زندگی انسان بوده و روش او برای اثبات ارزش صدق باور دینی نیز توسل به ارزش‌های عمل‌گرایانه مترتب بر این باور بوده است. علاوه بر واقعیت مذکور، ادبیات خاص جیمز برای تبیین مقصود خود و دفاع از آن زمینه دیگری برای امکان برداشت‌های متفاوت از اظهارات وی است.

چنان که نشان خواهیم داد، دیدگاه افرادی که جیمز را فیلسوفی غیرواقع‌گرا تفسیر کرده‌اند مبتنی بر برداشتی است که آنان از نظریه صدق وی داشته‌اند. جیمز خود به جایگاه محوری این نظریه در درک فلسفه‌اش توجه دارد و آن را کلید فهم سایر مواضعش دانسته است (James, 1920, vol. II, p. 271). غالب مفسران فلسفه جیمز نیز، اعم از مؤید و منتقد، به مرکزیت داشتن این نظریه و ارتباط آن با موضوع واقع‌گرایی و یا غیرواقع‌گرایی در تفکر وی اذعان داشته‌اند.^۷ نویسندگان انگلیسی‌زبان متعددی مانند رالف بارتن پری،^۸ مارکس فورد،^۹ هیلاری پاتنم،^{۱۰} جوزف مارگلیس^{۱۱} و مایکل اسلیتر^{۱۲} واقع‌گرایی جیمز و رابطه آن با نظریه صدق وی را مورد اذعان قرار داده‌اند (Slater, 2009, p. 185). اما در

میان نویسندگان فارسی‌زبانی که به موضوع نظریه صدق جیمز پرداخته‌اند – حسب تتبع انجام‌شده در نگارش این مقاله – تنها به وجه عمل‌گرایانه این نظریه توجه شده و وجه واقع‌گرایانه آن مورد غفلت و یا حتی انکار قرار گرفته است. از این رو، در این مقاله با محوریت این نظریه، ابتدا گزارشی از دیدگاه کسانی که آن را با واقع‌گرایی ناسازگار دیده‌اند ارائه می‌شود و سپس این دیدگاه مورد بررسی و نقد قرار خواهد گرفت.

۲. تفسیر غیرواقع‌گرایانه نظریه صدق جیمز

چنان که در مقدمه اشاره کردیم، افرادی مانند مور، راسل و رورتی، جیمز را فیلسوفی غیرواقع‌گرا تلقی کرده‌اند و این تلقی به طور عمده ناشی از برداشت خاصی است که هر یک از آن‌ها از نظریه صدق عمل‌گرایانه جیمز داشته‌اند و ما به اختصار تفسیر آنان را به تفکیک بیان می‌کنیم.

۱.۲. تفسیر جی. ای. مور

مور در یکی از سخنرانی‌های خود تحت عنوان «عمل‌گرایی ویلیام جیمز» (Moore, 1922, pp. 97-147) تلاش می‌کند تا نشان دهد که هدف اصلی جیمز در نظریه صدق خود اثبات مفاد دو گزاره زیر بوده است:

(۱) همه باورهای صادق ما سودمندند.

(۲) همه باورهایی که سودمندند صادق‌اند.

او آنگاه ابتدا به تفصیل گزاره اول را مورد تحلیل معنایی قرار می‌دهد و معتقد است در معنای این گزاره ابهامی وجود دارد که بایستی روشن گردد. ممکن است مقصود از این که «همه باورهای صادق ما سودمندند» این باشد که هر باور صادقی در هر زمان برای هر کس حاصل شود سودمند است، و یا ممکن است مقصود این باشد که باور صادق باوری است که لااقل در یکی از مواقعی که حاصل می‌شود سودمند باشد. مور در خصوص معنای ممکن اول با ارجاع به مثال‌هایی از خود جیمز نشان می‌دهد که چگونه این گونه نیست که حصول هر باور صادقی در هر زمان برای هر کس سودمند باشد. جیمز خود در پراگماتیسم به این نکته توجه دارد که گاه اشتغال مدام ذهن به یک قضیه همواره صادق مانند «دو ضرب در دو مساوی است با چهار» و یا اشتغال مدام ذهن شخص به عیوب و گناهانی که حقیقتاً

واجد آن‌هاست می‌تواند بی‌فایده و یا حتی مضر باشد. مور در ادامه با آوردن مثال نقض ثابت می‌کند معنای دوم ممکن برای گزاره اول نیز نادرست است، یعنی این گونه نیز نیست که باور صادق باوری باشد که لزوماً لااقل در یکی از مواقع حصول خود سودمند باشد. مثال نقض عبارت است از باورهای پیش‌پاافتاده‌ای که ممکن است تنها یک بار برای شخص حاصل شوند و در همان یک بار حصولشان مضر باشد، زیرا توجه او را از امر مهم‌تری که باید بدان معطوف باشد منصرف می‌سازد، مانند آن که من به جای عطف توجه به امر مهم حاضر، بیهوده‌وار به شمارش نقطه‌های پشت یک کارت مشغول شوم و به باوری درست در این مورد برسیم، و ممکن است چنین باور صادقی برای هیچ کس دیگری اتفاق نیفتد. مور تأکید می‌کند که بسیار پیش می‌آید که آدمیان به جزئیاتی کم‌اهمیت توجه کنند و درباره آن‌ها به باورهای صادقی دست یابند که هیچ‌گاه دیگر در آینده نه خود آن‌ها و نه دیگران به آن باورها برنگردند، باورهایی که چه بسا در هنگام حصولشان آن‌ها را از امر مهم دیگری بازداشته است. بنابراین روشن می‌شود که صدق گزاره اول را به هیچ یک از دو معنای محتمل یادشده نمی‌توان اثبات کرد، بلکه روشن است که همه باورهای صادق ما سودمند نیستند (Moore, 1922, p. 112).

مور سپس به سراغ گزاره دوم می‌رود، یعنی این که «همه باورهای سودمند صادق‌اند»، و با آوردن مثال‌های نقض متعددی ثابت می‌کند که صدق این گزاره نیز همانند گزاره اول قابل دفاع نیست. برای مثال، ممکن است فردی به خاطر کُندی ساعتش تصور زمانی را داشته در حالی که در واقع زمان دیگری بوده است، و به دلیل همین باور غلط قطار مورد نظرش را از دست داده است. اما با توجه به وقوع حادثه برای قطار و یا وقوع امری نامطلوب در مقصد همان باور غلط برای آن فرد سودمند بوده است. مثال دیگر مور در این خصوص باور به پاداش یا کیفر اخروی است که می‌توان سودمند بودن آن را حتی در صورت کاذب بودن آن به نحو معقولی تصور کرد.

مور با استناد به توضیحات گذشته نتیجه می‌گیرد که هیچ یک از دو گزاره مورد بحث با توجه به واقعیت‌هایی که ناقض آن‌هاست صدق کلی ندارند. اکنون اگر کسی مانند جیمز علی‌رغم وجود واقعیت‌های مذکور به صدق کلی و ضروری آن دو گزاره قائل باشد، معلوم می‌شود که در نظر او واقعیت موجود و سازگاری با آن اهمیتی ندارد و ملاک او برای صدق

باور منحصرأ سودمندی است. مور با تعبیری طعنه‌آمیز غیرواقع‌گرایی جیمز در نظریهٔ صدقش را این‌گونه بیان می‌کند که اگر این باور که «پروفسور جیمز وجود دارد و دارای افکار خاصی است» باور سودمندی باشد، باور صادقی خواهد بود، حتی اگر چنین شخصی به عنوان پروفسور جیمز در واقع وجود نداشته باشد! (Moore, 1922, p. 127).

۲.۲. تفسیر برتراند راسل

برتراند راسل در تاریخ فلسفهٔ غرب خود، بر این مبنا که تعریف جیمز از باور صادق باوری است که دارای نتایج خوبی باشد، معتقد است که چنین نظریه‌ای دارای اشکالات عقلی بزرگی است (Russell, 1946, p. 847). ما در این مقاله متناسب با موضوع آن تنها به اشکالی می‌پردازیم که بر طبق آن راسل بر غیرواقع‌گرا بودن جیمز پافشاری می‌کند.^{۱۳} حاصل اشکال راسل در این خصوص این است که تعریف جیمز از صدق مستلزم آن است که حکم به صدق یک باور سودمند کنیم حتی اگر موضوع آن وجود عینی نداشته باشد. به عبارت دیگر، بنا بر تعریف جیمز، ممکن است قضیهٔ «الف وجود دارد» صادق باشد، اگرچه در واقع الف وجود نداشته باشد. راسل پس از نقل این گفتهٔ جیمز که «اگر فرضیهٔ خدا به طور رضایت‌بخشی در وسیع‌ترین معنای کلمه کار کند، صادق است»، چنین نتیجه می‌گیرد که جیمز این پرسش را که آیا خدا واقعاً در ملکوت آسمانی اش وجود دارد به عنوان پرسشی غیرمهم کنار می‌نهد و معتقد است که اگر فرضیهٔ «خدا هست» فرضیهٔ مفیدی باشد همین کفایت می‌کند. خدای صانع جهان فراموش می‌شود؛ تمام آنچه به یاد می‌ماند عبارت است از باور به خدا و آثار آن بر موجودات ساکن سیارهٔ محقر ما (Russell, 1946, pp. 845-846). راسل در ادامه تفاوت بنیادی نگرش دینی جیمز با نگرش دینی افراد مذهبی در گذشته را در این می‌داند که او به دین به عنوان یک پدیدهٔ انسانی علاقه‌مند است، اما به موضوعات نظری در دین علاقهٔ کمی نشان می‌دهد. دغدغهٔ جیمز سعادت‌مندی افراد انسان است و بنابراین به اعتقاد وی اگر باور به خدا موجب سعادت‌مندی آن‌ها می‌شود، باید به آن‌ها اجازه دهیم که چنین باوری را داشته باشند. اما، به عقیدهٔ راسل، چنین چیزی فقط نیک‌خواهی است، نه فلسفه؛ وقتی فلسفه می‌شود که گفته شود آن باوری که موجب سعادت‌مندی می‌گردد صادق است. برای کسی که خواهان چیزی است تا آن را بپرستد رهیافت جیمز رضایت‌بخش نیست. زیرا برای چنین شخصی آنچه مهم است این نیست که

بگوید «اگر به خدا باور داشته باشم، بایستی سعادت‌مند باشم»، بلکه مهم برای او این است که بگوید «به خدا باور دارم و بنابراین سعادت‌مند هستم». خدا در نظر او یک موجود واقعی است، نه صرفاً یک اندیشه بشری که دارای آثار خوبی است. این باور واقعی است که دارای آن آثار خوب است، نه بدیل تضعیف‌شده و پیشنهادی جیمز. به عقیده راسل، جیمز تلاش کرده باور به خدا را جانشین خود خدا سازد و وانمود کند که این نیز همان کار را انجام خواهد داد. اما این تنها یکی از اشکال جنون‌گرایانه‌ای^{۱۴} است که ویژگی غالب فلسفه مدرن است (Russell, 1946, p. 846).

راسل در جایی دیگر از آثار خود مفاد انتقاد یادشده را با تعابیر دیگری نیز بیان کرده است که نقل آن‌ها می‌تواند تصویر کامل‌تری از برداشت وی از نظریه صدق جیمز به دست دهد و ما را نیز در بررسی و نقد این برداشت — در قسمت بعدی این مقاله — یاری رساند. او در فصلی از کتاب مقالات فلسفی خود، تحت عنوان «مفهوم صدق در نظر جیمز»، معتقد است که پراگماتیست‌ها بین صدق و واقعیت جدایی می‌افکنند، زیرا به عقیده آنان برای آن که باوری صادق باشد کافی است که ما بپذیریم که آن باور نتایج خوبی دارد. لازمه چنین نظری آن است که برای مثال اگر گزاره «افراد دیگر وجود دارند» به این معنا صادق باشد، یعنی باور به آن نتایج خوبی داشته باشد، صدقش جانشینی مناسب برای وجود واقعی آن افراد دیگر باشد، تا جایی که حتی اگر آن افراد دیگر وجود نداشته باشند، صدق گزاره مذکور محفوظ باقی بماند (Russell, 1910, pp. 139-140). راسل در ادامه اظهار می‌کند که چنین دیدگاهی در مورد صدق، به ویژه در مورد صدق باور دینی، گمراه‌کننده است. به عقیده او، موضع جیمز در این خصوص این است که ما اگرچه نمی‌دانیم که خدا یا زندگی آینده وجود دارد یا نه، اما می‌دانیم که باور به وجود خدا و زندگی آینده باوری صادق است، زیرا این باور نتایج مفیدی دارد و طبق اصول پراگماتیستی باوری را که نتایج مفیدی داشته باشد نمی‌توان صادق ندانست. اما، به اعتقاد راسل، گویا پراگماتیست‌ها به این نکته توجه ندارند که آن نتایج مفید ناشی از باور به وجود واقعی خداست، نه آنچنان که پراگماتیست‌ها می‌گویند ناشی از اعتقاد به این که داشتن چنین باوری موجب آن نتایج می‌شود. به عبارت دیگر، راسل معتقد است که نتایج مفید باور دینی برای شخص مؤمنی است که به خدا به عنوان یک وجود عینی و واقعی باور دارد، نه برای پراگماتیستی که مسئله

وجود خدا برای او حل نشده، اما در عین حال معتقد است که باور به وجود خدا باوری مفید است. و به تعبیر سوم، در این موضوع، باور مفید عبارت است از این که خدا واقعیت دارد؛ و پراگماتیسم نشان می‌دهد که این همان باوری است که او آن را «صادق» می‌نامد. بنابراین، پراگماتیسم ما را قانع می‌کند که باور به خدا «صادق» است، اما ما را قانع نمی‌کند که خدا یک واقعیت است. بر این اساس، باوری که پراگماتیسم ما را به پذیرش آن قانع می‌سازد باوری نیست که مفید است. در منطق رایج، اگر باور به خدا صادق باشد، این نتیجه را دارد که خدا یک واقعیت است؛ اما بر وفق معنایی که پراگماتیست‌ها برای «صادق» ارائه می‌کنند، چنین نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود؛ بنابراین گزاره‌ای که آنان ثابت می‌کنند همان گزاره‌ای نیست که آثار رضایت‌بخش را به همراه دارد (Russell, 1910, pp. 142-143).

راسل سرانجام پس از نقل جمله‌ای از کتاب پراگماتیسم جیمز، مبنی بر این که «طبق اصول پراگماتیستی، اگر فرض وجود یک خدا به طور رضایت‌بخش، در معنای وسیع کلمه، کار کند، فرضی صحیح است»، مدعی می‌شود که جیمز در این جمله مبتلا به «این همان‌گویی»^{۱۰} است. به ادعای راسل، معنای «صحیح» در تعریف جیمز عبارت است از «کار کردن به طور رضایت‌بخش در معنای وسیع کلمه». بنابراین می‌توان گفت که گزاره یادشده در واقع تعبیر دیگری است از این که گفته شود: «طبق اصول پراگماتیستی، اگر فرض وجود یک خدا به طور رضایت‌بخش، در معنای وسیع کلمه، کار کند، پس فرضی است که به طور رضایت‌بخش، در معنای وسیع کلمه، کار می‌کند» (Russell, 1910, p. 143). از این رو، راسل نتیجه می‌گیرد که فلسفه دین پراگماتیستی بر محور بازی ناخودآگاهانه با کلمات می‌گردد، بدین ترتیب که یک کلمه رایج — در اینجا کلمه «صادق» — در ابتدای استدلال به معنایی غیررایج اخذ می‌شود، اما در ادامه استدلال معنای رایج و اصلی به تدریج برمی‌گردد. بنابراین نتایجی به دست می‌آید که کاملاً متفاوت با نتایجی است که اگر همان معنایی که در آغاز اخذ شده بود حفظ می‌گردید به دست می‌آمدند.

۳.۲. تفسیر ریچارد رورتی

در فلسفه غرب، شاخص‌ترین متفکر معاصر که از فلسفه دین ویلیام جیمز تفسیری غیرواقع‌گرایانه ارائه می‌دهد ریچارد رورتی است. او نیز از حیث انکار واقع‌گرایی جیمز

مانند منتقدان اولیه است، اما با تفسیری خاص خود از نظریه صدق جیمز. زیرا منتقدان اولیه جیمز معتقد بودند که او به واسطه نقشی که برای مفاهیمی چون رضایت و مصلحت در تعریف صدق قائل است در ذهن‌گرایی^{۱۶} فروغلتیده و بنابراین عالم خارج مشترک را نادیده گرفته است، اما بنا بر تفسیر رورتی، جیمز حتی هر نوع پدیدارگرایی^{۱۷} را نیز انکار کرده و در عوض گرایشی زبان‌گرایانه^{۱۸} را مبنا قرار داده است. به عبارت دیگر، رورتی نیز، همانند معاصران جیمز، مفاهیم رضایت و مصلحت جیمز را به نوعی به آنچه خود تلقی کرده تحویل برده است، با این تفاوت که معاصران جیمز رضایت و مصلحت مورد نظر جیمز در تعریف صدق را به ذهن‌گرایی تحویل برده‌اند، و رورتی به توافق بین‌الذهانی راجع به عمل (Lamberth, 1999, pp. 210-21).

به اعتقاد رورتی توصیف جیمز از حقیقت (صدق) و معرفت مبتنی بر اخلاق باور سودگرایانه^{۱۹} است و برای آن طراحی شده است تا سخن گفتن از مسئولیت در برابر هموعانمان را جانشین سخن گفتن از مسئولیت‌مان در برابر حقیقت کند. نقطه عزیمت جیمز در این مسیر همان موضع پیرس^{۲۰} نسبت به باور است، یعنی او نیز باور را عادت برای عمل تلقی می‌کند، نه چیزی که حقیقت را ارائه می‌کند. بر این اساس، رورتی فلسفه دین جیمز را نیز فلسفه‌ای سودگرایانه می‌داند که دغدغه اصلی آن این نیست که دین تا چه حد چیزی را به درستی توصیف می‌کند، بلکه نگرانی اصلی‌اش این است که اعمال مؤمنان تا چه میزان ممکن است نیازهای سایر آدمیان را ناکام سازد. پیامد این دیدگاه سودگرایانه نسبت به ماهیت تعهد و وظیفه شخص این است که تعهد وی برای توجیه باورهایش تنها هنگامی مطرح است که عادت‌های عمل او با تحقق نیازهای دیگران تداخل پیدا کند. به عقیده رورتی، جیمز مسئولیت ما نسبت به حقیقت را این‌می‌داند که تلاش کنیم تا باورهایمان با واقعیت، چنان که هست، مطابقت داشته باشد، بلکه آن مسئولیتی است نسبت به خودمان که باورهایمان را با یکدیگر هماهنگ سازیم و نسبت به هموعانمان که باعث شویم باورهایشان را با یکدیگر هماهنگ سازند. تعهد ما برای عقلانی بودن با تعهدمان مبنی بر به حساب آوردن شکوک و مخالفت‌های دیگر مردمان نسبت به باورهایمان به پایان می‌رسد. با چنین دیدگاهی در مورد عقلانیت است که طبیعی است مانند جیمز بگوییم «حقیقی چیزی است که باور داشتش برای ما بهتر است» (Rorty, 1997, pp. 84-85).

۳. نقد و بررسی

چنان که دیدیم، مبنای مشترک افرادی مانند مور، راسل و رورتی برای ارائه تفسیری غیرواقع‌گرایانه از فلسفه جیمز به برداشت خاص آنان از نظریه صدق وی مربوط است. نظریه صدق جیمز – چنان که خود او تصریح کرده – نظریه‌ای است که درک آن علی‌رغم ظاهر ساده‌اش دشوار است (James, 1909, p. 824) و فهم دقیق و درست آن وابسته به توجه به همه عناصر و قیودی است که در آن لحاظ شده است. ما در این مقاله برای آن که از چارچوب موضوع اصلی آن، یعنی واقع‌گرایی در فلسفه دین جیمز، خارج نشده باشیم، تنها بر جنبه‌ای از نظریه صدق جیمز تأکید می‌کنیم که نشان می‌دهد برداشت مفسران یادشده نادرست است و این نظریه نه تنها منافاتی با واقع‌گرایی ندارد، بلکه اساساً وجود واقعیت مستقل از باور را، اعم از باور دینی و غیر آن، مفروض می‌گیرد.

هر تفسیری از نظریه صدق جیمز تا حد بسیار زیادی وابسته به این است که مفسر از رابطه میان صدق و سودمندی در این نظریه چگونه برداشتی داشته باشد. در برداشت افرادی مانند مور، راسل و رورتی، که جیمز را فیلسوفی غیرواقع‌گرا تلقی کرده‌اند، صدق به سودمندی فروکاسته شده است. ما در این قسمت از بحث اولاً با استناد به تصریحات متعددی از جیمز نشان خواهیم داد که برداشت یادشده تنها با تکیه یک‌جانبه و آن هم ناقص بر برخی از بیانات جیمز و نادیده گرفتن بیانات دیگر او حاصل شده، و ثانیاً جیمز خود به منتقدان معاصرش مانند مور و راسل پاسخ داده و به صراحت مخالفت خود را با برداشت آنان ابراز کرده، و ثالثاً، و در پایان، خواهیم گفت که با توجه به آراء جیمز در خصوص تجربه دینی او بی‌تردید قائل به واقع‌گرایی دینی بوده است، یعنی محتوای باور دینی را هرگز به آثار روان‌شناختی آن تحویل نبرده، بلکه برای آن قائل به موضوع و متعلق مستقل از ذهن بوده که امکان ارتباط با او از طریق تجربه عرفانی وجود دارد.

۱.۳. واقع‌گرایی جیمز در نظریه صدق پراگماتیستی

جیمز تقریباً در همان ابتدای بحث خود با عنوان «درک پراگماتیسم از حقیقت» – سخنرانی ششم از مجموعه سخنرانی‌هایی که در کتابی با عنوان پراگماتیسم به چاپ رسید – به این نکته توجه می‌دهد که در نظر او معنای حقیقت (صدق) معنایی متفاوت با معنای متعارف و رایج آن یعنی «توافق با واقعیت» نیست، در عین حال آنچه در مورد این معنای رایج اهمیت

دارد این است که آن را چگونه تبیین کنیم. عین عبارات جیمز در این باره بدین قرار است:

حقیقت، آن گونه که هر واژه‌نامه‌ای می‌تواند به شما بگوید، خاصه برخی از تصورات^{۲۱} ماست و معنای آن عبارت است از «توافق» آن‌ها با «واقعیت»، همان طور که کذب عبارت است از عدم توافق آن‌ها [با واقعیت]، پراگماتیست‌ها و تعقل‌گرایان هر دو این تعریف را به عنوان امری مسلم می‌پذیرند. اما نزاعشان زمانی آغاز می‌شود که سؤال شود معنای دقیق اصطلاح «توافق» چیست و معنای دقیق «واقعیت»، وقتی منظور از واقعیت چیزی باشد که تصورات ما باید با آن وفق دهند، کدام است. (جیمز، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۳۰).

با آن که در این بند از سخنان جیمز واقع‌گرایی وی کاملاً آشکار است، شاید به دلیل وجود عبارات دیگری در این سخنرانی، برخی از مفسران از این عبارات صریح غفلت کرده و نظریه صدق جیمز را بر مبنای آن عبارات دیگر تفسیر کرده باشند. برای مثال، جیمز در جای دیگری از این سخنرانی می‌گوید: «به طور خیلی خلاصه، حقیقی فقط همان چیزی است که در طرز تفکر ما مصلحت است، درست همان طور که صحیح فقط همان چیزی است که در شیوه سلوک ما مصلحت است» (جیمز، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۴۵). و یا در سخنرانی دوم تصریح می‌کند که «یک تصور مادامی حقیقی است که معتقد باشیم برای زندگی ما نافع است». و یا این که «حقیقت نوعی از سودمندی است، نه آن گونه که اغلب فرض می‌شود مقوله‌ای متمایز از سودمندی و هم‌رتبه با آن. حقیقی نام هر آن چیزی است که ثابت کند اعتقاد به آن سودمند است» (جیمز، ۱۳۹۱ الف، ص ۵۸-۵۹). راسل و امثال او با استناد به همین نوع از عبارات اخیر است که معتقدند در نظر جیمز حقیقت مساوی با سودمندی است. اما باید گفت نه تنها در نظر جیمز چنین نبوده است، بلکه حتی در عبارات اخیرش — با توجه به مجموع متنی که این عبارات در آن‌ها به کار رفته است — این گونه هم نگفته است. زیرا راسل یا به بعضی از قیود مهم در تعبیر جیمز توجهی نشان نمی‌دهد و یا بعضی از آن‌ها را به هنگام نقل قول حذف می‌کند. برای مثال، او در کتاب تاریخ فلسفه غرب خود از مجموع یک بند از بندهای مهم سخنرانی ششم جیمز تنها به ذکر یک جمله، آن هم با حذف قسمتی از عبارت، اکتفا می‌کند. ما در اینجا عین سخنان جیمز در بند مورد بحث و آنچه را راسل از آن آورده نقل می‌کنیم، تا وجه به خطا رفتن راسل در فهم مقصود جیمز روشن گردد.

جیمز گفته است:

به طور خیلی خلاصه «حقیقی فقط همان چیزی است که در طرز تفکر ما مصلحت^{۲۲} است، درست همان طور که صحیح فقط همان چیزی است که در شیوه سلوک ما مصلحت است.» مقتضی^{۲۳} البته تقریباً به هر شکلی، و در نهایت و در طی تمام مسیر: زیرا آنچه با همه تجربه حاضر ما مقتضی و به مصلحت می‌آید الزاماً با همه تجارب دورتر به همان اندازه رضایت‌بخش نخواهد بود. همان طور که می‌دانیم تجربه راه‌های «فراجوشی» خود را داراست و ما را به تصحیح فرمول‌های موجودمان وادار می‌کند (جیمز، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۴۵).

اما آنچه راسل از بند بالا آورده عیناً بدین قرار است: «حقیقی فقط همان چیزی است که در طرز تفکر ما مصلحت است ... در نهایت و در تمام مسیر» (Russell, 1946, p. 844). چنان که هیلاری پاتنم اشاره کرده، این عبارت غالباً از میان متن‌کنده می‌شود و همچون چماق علیه جیمز به کار گرفته می‌شود. با چنین روشی است که منتقدی مانند راسل می‌تواند بگوید آنچه جیمز گفته است این است که اگر نتایج یک باور برای انسانیت خوب باشند، آنگاه آن باور صادق است؛ و سپس نتیجه بگیرد که در چنین دیدگاهی اشکالات عقلی بزرگی وجود دارد. راسل دو قید مهم در سخنان جیمز را حذف کرده است. این دو عبارت‌اند از «به طور خیلی خلاصه» و «مقتضی تقریباً به هر شکلی». حال آن که هر یک از این دو قید متضمن دلالت‌های مهمی است که توجه به آن‌ها مانع سوء تفاهم می‌شود. قید اول در کلام جیمز نشان می‌دهد که آنچه وی در اینجا بیان کرده تنها با موضوع اصلی در ارتباط است و در واقع تلاش برای ارائه تعریفی از «صدق» نیست، چه این که اساساً بر طبق نظر جیمز صدق را به صورتی که راسل در نظر دارد - یعنی ارائه یک تعریف انتزاعی مطلق و واحد - نمی‌توان تعریف کرد. علاوه بر این، راسل، علی‌رغم این که بخش عمده سخنانی ششم جیمز در پراگماتیسم به مفهوم توافق با واقعیت اختصاص یافته، تنها به این ایده توجه می‌کند که «مصلحت» چیزی است که صدق را معین می‌کند، آن هم با نشان دادن فهم خود از «مصلحت» به جای مفهوم آن نزد جیمز. راسل با گفتن این که از نظر جیمز «صادق» یعنی «داشتن آثار خوب» و با پایان بردن سخن در این نقطه و عدم توجه به قید دوم، یعنی «مصلحت تقریباً به هر شکلی»، امکان فهم آنچه را جیمز واقعاً گفته به کلی از بین می‌برد.

زیرا مقصود جیمز از این قید اشاره به این نکته بسیار مهم بوده است که در نظری مفهوم «مصلحت» در ارتباط با انواع گزاره‌های مختلف را نباید به صورت یکسان و واحد در نظر گرفت. به عبارت دیگر، انواع متفاوتی از گزاره‌ها با انواع متفاوتی از «مصلحت» انطباق دارد. مفهوم «مصلحت» در هر یک از گزاره‌های ناظر به اشیاء محسوس، یا ناظر به مفاهیم انتزاعی، یا ناظر به موضوعات ریاضی، علمی، اخلاقی و یا دینی با مجموع شرایط حاکم در این حوزه‌ها تعیین می‌یابد. برای مثال، در حوزه گزاره‌های مربوط به علوم طبیعی، نوع مصلحتی که جیمز مکرراً متذکر می‌شود عبارت است از مفید بودن برای پیش‌بینی، در حالی که امور مطلوب دیگر، از قبیل حفظ اصل سابق، ساده بودن و سازگاری (به معنای بهتر جور درآمدن با هر جزء زندگی و تلفیق شدن با مجموعه مقتضیات تجربه بدون حذف چیزی)، شامل همه گزاره‌ها از همه انواع می‌شود. بنابراین صرف واجد مصلحت بودن، به هر شکلی از مصلحت که باشد، برای یک گزاره دلخواهانه موجب صدق آن گزاره نخواهد بود (Putnam, 1995, pp. 8-10).

علاوه بر این، نکته مهمی که در مورد فرآیند تحقیق برای کشف صدق از نظر جیمز نباید مورد غفلت قرار گیرد این است که وی این فرآیند را مقید به قید «در نهایت و در طی تمام مسیر» می‌کند. مقصود از این قید، که با تعبیر دیگری همچون «اجماع نهایی»^{۲۴} و یا «نتیجه کلی تجربه»^{۲۵} در آثار جیمز تکرار می‌شود، این است که صدق محصول فرآیندهای تحقیقی بلندمدت و با هویتی اجتماعی است، نه صرفاً نتیجه یک تحقیق معین فوری. جیمز هیچ‌گاه از تعبیری مانند «صادق نسبت به من» و یا «صادق نسبت به تو»، به این معنا که اگر نتایج باور به گزاره P برای من یا تو خوب باشد، آنگاه این گزاره برای من یا تو صادق است، استفاده نکرده، زیرا در نظر او صدق مفهومی است که وجود یک جامعه را، آن هم وسیع‌ترین جامعه ممکن و مرتبط و در طی یک دوره طولانی و در تمام مسیر، به صورت پیشفرض در خود دارد (Putnam, 1995, p. 24). از همین وجه است که جیمز اجمالاً با تعریف پیرس از حقیقت، مبنی بر این که «حقیقت عبارت است از آنچه جامعه پژوهشگران در نهایت بدان دست می‌یابند»، موافق بود — گرچه این تعریف را بر اساس مبانی خود تفسیر می‌کرد و با پیرس در این مورد اختلاف بنیادی داشت. با توجه به چنین نکته‌ای است که پاتم یکی از عناصر مفهوم پراگماتیستی صدق در نظر جیمز را عنصر

پیرسی می‌داند و معتقد است که این عنصر علی‌رغم حضور نیرومندش در نظریه جیمز مورد غفلت منتقدان او قرار گرفته است (Putnam, 1997, pp. 167-171). اکنون بازخوانی انتقادات مور و مثال‌های نقض او به خوبی غفلت او را از این نکته آشکار می‌سازد.

۲.۳. پاسخ جیمز به منتقدان معاصر

خوشبختانه جیمز خود فرصت یافت تا لااقل پاسخ منتقدان معاصرش، که او را غیرواقع‌گرا می‌پنداشتند، بدهد و مقصود خود را از نظریه صدق پراگماتیستی کامل‌تر و بهتر بیان کند. جیمز، در مقالات متعددی که در کتاب معنای صدق^{۲۶} گرد آمده، این مهم را به انجام رسانده است. در یکی از مقالات این کتاب، تحت عنوان «توصیف پراگماتیستی از صدق و بددرک‌کنندگان آن»، هشت مورد از مواردی را که افراد درباره نظریه پراگماتیستی صدق او دچار سوءتفاهم شده‌اند برمی‌شمرد. مورد چهارم از موارد یادشده این است که «هیچ پراگماتیستی به لحاظ معرفت‌شناسی‌اش نمی‌تواند واقع‌گرا باشد». جیمز در تلاش برای برطرف ساختن این سوءتفاهم نکات متعددی را مطرح می‌کند، از جمله این که می‌گوید:

پراگماتیست رضایت‌ها را از [فرآیند] ساختن حقیقت تفکیک‌ناپذیر می‌داند، اما من همه جا آن‌ها را ناکافی دانسته‌ام، مگر آن که اتفاقاً به واقعیت نیز منتهی شوند. اگر واقعیت مفروض از عالم گفتمان پراگماتیست قلم گرفته شود، او بیدرنگ باورهای را که باقی می‌مانند، علی‌رغم رضایت‌بخش بودنشان، خطا می‌نامد. به عقیده او، همچنان که منتقد او نیز عقیده دارد، اگر چیزی که حقیقت درباره اوست وجود نداشته باشد، حقیقتی هم وجود نخواهد داشت. باورها نماهای روان‌شناختی بسیار بی‌روحي هستند، مگر آن که موضوعی که نماینگر آن‌اند به آن‌ها درخشندگی معرفتی دهد. به این علت است که من به عنوان یک پراگماتیست واقعیت را از همان آغاز به دقت در نظر داشته‌ام، و بدین علت است که در سراسر بحثم یک واقع‌گرای معرفت‌شناسانه^{۲۷}

باقی مانده‌ام. (James, 1908a, p. 925)

جیمز در ادامه مقاله «توصیف پراگماتیستی صدق و بددرک‌کنندگان آن»، تحت عنوان سوءتفاهم هفتم، نسبت به نظریه پراگماتیستی صدق توضیح می‌دهد که چگونه این نظریه بر خلاف فهم رایج از آن به هیچ وجه فوائد و علائق نظری را نادیده نمی‌گیرد و یا آن‌ها را به

فوائد و علائق عملی صرف فرونمی‌کاهد. او در اینجاست که می‌گوید بر اساس معرفت‌شناسی پراگماتیستی، صرف سودمند بودن و داشتن نتایج رضایت‌بخش عملی ضرورتاً دلیل بر صدق یک باور نیست، بلکه بر اساس این نوع از معرفت‌شناسی، گرچه همه باورهایی که به لحاظ عملی سودمندند صادق نیستند، در غالب موارد باورهای سودمند آن‌هایی هستند که ما را واقعاً با موضوعات و متعلق‌هایشان آشنا می‌سازند و یا ما را به سمت آن‌ها هدایت می‌کنند، و دقیقاً به خاطر داشتن چنین ظرفیتی است که این باورها سودمند می‌شوند. به تعبیر خود جیمز، «این که این افکار بایستی مقدم بر و جدای از سودمندی‌شان صادق باشند، یا به زبان دیگر، این که واقعاً متعلق‌هایشان بایستی وجود داشته باشند، همان شرطی است که آن‌ها برای داشتن آن نوع از سودمندی بایستی واجد باشند — متعلق‌هایی که آن افکار ما را با آن‌ها مرتبط می‌کنند آنچنان مهم‌اند که افکاری که به عنوان جانشینان آن متعلق‌ها عمل می‌کنند نیز مهم می‌شوند» (James, 1908a, p. 930). بنابراین جیمز، برای رفع این سوءتفاهم نسبت به باور سودمند خود، دو معنا را از یکدیگر متمایز ساخته است. در معنای اول، مقصود از باور سودمند باوری است که مستقل از واقعیت متعلق آن صرفاً خواستی از خواست‌های ما را ارضاء کند؛ و در معنای دوم، سودمند به باوری گفته می‌شود که ما را واقعاً با متعلقش آشنا کند. به معنای اول، آنچه موجب سودمندی یک باور می‌شود صرفاً عبارت است از ظرفیتش برای برآوردن خواسته‌های ما، اما به معنای دوم آنچه سبب سودمندی است عبارت است از تطابق یا توافق باور با واقعیت. اگر مبنای ما برای بیان موضع جیمز سخنان و تصریحات خود او باشد، باید هر گاه او صدق را با سودمندی یکی می‌گیرد، سودمندی به معنای دوم را مد نظر قرار دهیم، و نه به معنای اول.

نمونه دیگری از تصریحات جیمز در مورد مبنای واقع‌گرایانه‌اش در توصیف چیستی صدق در ابتدای مقاله‌ای با عنوان «معنای واژه صدق» آمده است:

وصف من از صدق واقع‌گرایانه است، و از ثنویت معرفت‌شناختی فهم عرفی تبعیت می‌کند [...] این مفهوم از واقعیت که از هر یک از ما مستقل است و از تجربه معمول جمعی اخذ شده است، در بُن تعریف عمل‌گرا از صدق قرار دارد. هر بیانی برای آن که صادق محسوب شود، باید با چنین واقعیتی توافق داشته باشد. (James, 1907, p.)

و سرانجام، جیمز در کتاب معنای صدق مقاله‌ای را به پاسخ دو منتقد بریتانیایی خود، یعنی مور و راسل، اختصاص می‌دهد. او در همان ابتدای مقاله توضیح می‌دهد که چگونه بر اساس نظریه پراگماتیستی صدق شرط ضروری صادق بودن یک باور توافق آن با واقع است، بدون در نظر گرفتن سودمندی آن، شرطی که بدون آن اساساً صدق معنا پیدا نمی‌کند. جیمز تصریح می‌کند که نتایج خوب یک باور در نظر او به عنوان تنها نشانه و یا ملاکی که عادتاً حضور حقیقت با آن تشخیص داده می‌شود نیست، گرچه گاه در واقع ممکن است چنین باشد؛ بلکه نتایج خوب یک باور در واقع انگیزه نهفته‌ای است که در درون هر باوری که ادعای صدق دارد وجود دارد و فرد به موجب این انگیزه است که به دنبال حقیقت و صدق می‌رود. نتایج خوب علت باورهای ما محسوب می‌شوند، نه سرخ یا مقدمه منطقی آن‌ها، و نه محتوای عینی آن‌ها. صدق باور، بر اساس اصول پراگماتیستی صحیح، وابسته به وجود موضوع باور است (James, 1908b, pp. 962-963).

به عقیده راسل، اگر برای مثال در مورد گزاره «آدمیان دیگر وجود دارند» گفته شود که این گزاره صادق است، در نظر پراگماتیست، این گفته به این معناست که باور به گزاره «آدمیان دیگر وجود دارند» باور مفیدی است. جیمز در اشکال به این عقیده راسل می‌گوید:

اما اگر چنین باشد، پس باید این دو عبارت صرفاً تعابیر مختلفی از یک گزاره واحد باشند، در حالی که گزاره اجتماعی «آدمیان دیگر وجود دارند» و گزاره پراگماتیستی «باور به این که آدمیان دیگر وجود دارند باور مفیدی است» از دو عالم گفتمانی متفاوت سرچشمه می‌گیرند. کسی می‌تواند به دومی باور داشته باشد، بدون این که منطقاً ملزم به باور اولی باشد؛ و کسی می‌تواند به اولی باور داشته باشد، بدون این که حتی دومی به گوشش خورده باشد. اولی بیانگر موضوع باور است، در حالی که دومی از وضعیت قدرت باور برای حفظ خود سخن می‌گوید. هیچ نوع این‌همانی وجود ندارد، تنها اشتراک این دو گزاره لفظ «آدمیان دیگر» است؛ و برخورد با آن‌ها به عنوان گزاره‌هایی که متقابلاً می‌توان آنها را جانشین هم کرد، یا اصرار بر این که پراگماتیست‌ها چنین خواهند کرد، مستلزم کنار نهادن همه واقعیت‌ها به طور کلی است. (James, 1908b, pp. 964-965)

۴. واقع‌گرایی باور دینی

به نظر می‌رسد که آنچه در نقد دیدگاه منتقدان جیمز گفته شد برای اثبات دیدگاه واقع‌گرایانه او در فلسفه به طور عام کفایت کند. با این حال، با توجه به این که اسناد غیرواقع‌گرایی به جیمز بیشتر ناشی از دیدگاه او درباره توجیه باور دینی بوده، ما در اینجا با بررسی برخی از آراء او در این خصوص، به ویژه آرای که وی در کتاب تنوع تجربه دینی داشته، نشان خواهیم داد که جیمز در عرصه باور دینی نیز به صراحت واقع‌گرا بوده است.

عنوان درس‌گفتار سوم کتاب تنوع تجربه دینی «واقعیت عالم غیب»^{۲۸} است. جیمز در ابتدای این درس‌گفتار تصریح می‌کند که باور به وجود یک نظام غیبی، که خیر مطلق انسان منوط به همسازی با آن است، کلی‌ترین و گسترده‌ترین معنای خصیصه زندگی دینی است (جیمز، ۱۳۹۱ ب، ص ۷۳). مقصود وی از نظام غیبی قلمروی از واقعیت مستقل از ذهن انسان است که هویتی فراطبیعی دارد و در نتیجه از حواس عادی و متعارف انسان غایب است. تصریح یادشده، علاوه بر نشان دادن واقع‌گرایی جیمز در عرصه معرفت‌شناسی باور دینی، نشان می‌دهد که از نظر او ویژگی ذاتی باور دینی این است که ناظر به امری فراطبیعی باشد. جیمز برای اشاره به این واقعیت فراطبیعی به غیر از «نظام غیبی» از اصطلاحات دیگری مانند «واقعیت برتر»^{۲۹}، «نفس وسیع‌تر»^{۳۰}، «امر برتر»^{۳۱} و یا «حیانا»^{۳۲} بهره می‌برد. گرچه جیمز در پاره‌ای از آثار خود مانند فیلسوف اخلاقی و حیات اخلاقی^{۳۲} وجود چنین واقعیتی را، به عنوان متعلق باور دینی، تنها به عنوان اصلی که تضمین‌کننده تحقق کامل ظرفیت‌های اخلاقی است مفروض می‌گیرد (James, 1891, pp. 617)، در آثار دیگری مانند تنوع معتقد است انسان می‌تواند، فراتر از مفروض گرفتن صرف، وجود آن واقعیت را به نوعی احساس کند و از طریق تجارب دینی و عرفانی با صفاتش آشنا شود و با او مراوده و معامله داشته باشد و حتی با او به نوعی پیوستگی و اتحاد پیدا کند. به عبارت دیگر، به عقیده جیمز، ما آدمیان نه تنها می‌توانیم موضوعات و متعلقات باورهای دینی را تصور کنیم، بلکه می‌توانیم آن‌ها را تجربه کنیم. در حوزه تجربه دینی، «بسیاری از اشخاص (که نمی‌توان تعداد آن‌ها را معین ساخت) موضوعات اعتقادی خود را دارا می‌باشند، اما نه به شکل مفاهیم صرفی که عقلشان آن‌ها را حقیقی می‌داند، بلکه به شکل واقعیت‌های شبه‌محسوس که مستقیماً ادراک می‌گردند. با کم و زیاد شدن حس حضور واقعی این

موضوعات مؤمن نیز در ایمان خود گرم‌تر یا سردتر می‌شود» (جیمز، ۱۳۹۱ ب، ص ۸۴). جیمز در تنوع مکرراً از حس یا احساس نامتمایزی به نام حس واقعیت^{۳۳} یا احساس واقعیت^{۳۴} در دستگاه ادراکی ما سخن به میان می‌آورد که نافذتر و کلی‌تر از حواس خاص ماست و به واسطه آن انسان قادر است وجود موضوعات غیرانضمامی و مجرد و وجود موضوعات مفاهیم دینی را احساس کند. او این حس را به قطعه‌ای از آهن غیر مرئی و غیر ملموس تشبیه می‌کند که تحت تأثیر مغناطیس قرار دارد. «این قطعه آهن هیچ‌گاه نمی‌تواند توصیفی بیرونی از عواملی که قدرت تحریک او را دارند به دست دهد؛ اما در عین حال تمام ذرات وجودش به حضور این نیروها و اهمیتش برای حرکت و حیانتش شهادت می‌دهند» (جیمز، ۱۳۹۱ ب، ص ۷۶). جیمز پس از گزارش نمونه‌هایی شاخص و مستند از افرادی که تجربه‌هایی از این دست داشته‌اند، نتیجه می‌گیرد:

گویی در شعور انسانی، حسی از واقعیت، احساسی از وجود عینی و ادراکی از چیزی وجود دارد که می‌توان آن را «چیزی آنجا» نامید که از هر یک از «حواس» خاص و ویژه‌ای که روان‌شناسی امروز قادر به کشف اصیل واقعیت‌های موجود می‌داند عمیق‌تر و کلی‌تر است. [...] انسان‌ها تا آنجا که مفاهیم دینی قادر به نیل به این احساس واقعیت بوده‌اند، علی‌رغم نقد و انتقاد، به آن‌ها اعتقاد داشتند [...] (جیمز، ۱۳۹۱ ب، ص ۷۸-۷۹)

احساس مورد بحث، که به عقیده جیمز بیشتر شبیه یک حس است تا یک کار عقلانی (جیمز، ۱۳۹۱ ب، ص ۸۵)، کاشف منطقه یا بُعدی از واقعیت است که از این جهان محسوس و قابل درک جداست و کشش‌های آرمانی ما ریشه در آن منطقه دارد، و به همین سبب ما به آن‌ها احساس نزدیکی و انس^{۳۵} بیشتری می‌کنیم تا به جهان عینی و محسوس، زیرا آرمان‌های ما به هر کجا که تعلق بیشتری داشته باشند ما با آن بخش احساس نزدیکی و انس بیشتری می‌کنیم (جیمز، ۱۳۹۱ ب، ص ۵۶۰). در نتیجه چنین وضعیتی، قدرت تأثیرگذاری و اقناع‌کنندگی این احساس به قدری است که گاه «چنان قویاً با موضوع اعتقادی ما همراه است که تمام زندگی ما تحت جاذبه احساس وجود چیزی که به آن اعتقاد داریم قرار می‌گیرد» (جیمز، ۱۳۹۱ ب، ص ۷۶). «این احساس مانند هر تجربه حسی مستقیمی برای کسانی که از آن برخوردارند اقناع‌کننده است و قاعدتاً از نتایج حاصل از طریق منطق

خیلی متقاعدکننده‌تر است» (جیمز، ۱۳۹۱ ب، ص ۹۴). هیچ استدلال محکمی، حتی اگر قابل پاسخگویی با کلمات نباشد، نمی‌تواند افرادی که حقیقتی را با نوعی کشف و شهود دریافته‌اند از باور به آن حقیقت بازدارد (جیمز، ۱۳۹۱ ب، ص ۹۵-۹۷). در حوزه مسائل مابعدالطبیعه و دین، «ادله روشن و معین فقط وقتی برایمان نافذ و متقاعدکننده‌اند که احساسات مبهم و نامعلوم ما از واقعیت نیز با آن‌ها همسو گردد. پس در واقع شهودها و عقل ما با هم کار می‌کنند و نظام‌های بزرگ مذهبی حاکم بر جهان [...] با چنین پیوندی رویش می‌کنند» (جیمز، ۱۳۹۱ ب، ص ۹۶).

جیمز، پس از توصیف واقعیت روان‌شناختی حس واقعیت در وجود انسان، بر وجود عینی و خارجی محکی این حس، یعنی همان عالم غیبی و عرفانی، به روشی پراگماتیستی در فصل بیستم تنوع چنین استدلال می‌کند:

منطقه غیبی مورد بحث صرفاً آرمانی نیست، زیرا آثاری در این عالم به وجود می‌آورد. هنگامی که با آن ارتباط برقرار می‌کنیم، اثری بالفعل بر روی شخصیت محدود ما اعمال می‌شود، زیرا ما به آدمیانی جدید متحول می‌شویم، و بر اثر این تغییر خلاق، در ما نتایجی به شکل رفتار در عالم طبیعی به دنبال می‌آید. لکن آن چیزی که آثاری درون واقعیتی دیگر به وجود می‌آورد خودش باید واقعیت نامیده شود، بنابراین من احساس می‌کنم گویی ما هیچ عذر فلسفی برای آن که عالم غیبی و عرفانی را غیرواقعی بنامیم نداریم. (James, 1902, pp. 460-461)

با توجه به همین مقدار از شواهد صریحی که ما از بیانات جیمز مبنی بر واقع‌گرایی او در خصوص باور دینی آوردیم، غیرواقع‌گرا خواندن او بسیار دشوار به نظر می‌رسد. آری، بی‌شک رویکرد اصلی جیمز به ملاک معناداری و ملاک توجیه و ارزشمندی باور دینی رویکردی عمل‌گرایانه است که بر اساس آن تمرکز توجه بر تفاوت عملی باور دینی در مقایسه با باور غیردینی و نتایج عملی باور دینی در مجموع زندگی انسان است، اما در عین حال او برای باور دینی به چیزی بیش از ارزش عملی آن قائل بود و در نهایت ارزش دین را از واقعیت آن قابل انفکاک نمی‌دانست. جیمز درباره معنای واژه حقیقت، هنگامی که ناظر به باورهای دینی مبتنی بر تجارب دینی باشد، به صراحت می‌گفت:

کلمه «حقیقت» در اینجا به معنای چیزی افزون بر ارزش خالص برای زندگی است،

اگرچه تمایل طبیعی انسان بر این باور است که هر چه ارزش بیشتری برای زندگی داشته باشد حقیقی است (جیمز، ۱۳۹۱ ب، ص ۵۵۴، یادداشت ۲).

۵. نتیجه‌گیری

بر اساس مباحثی که گذشت، معلوم شد که مبنای مشترک متفکرانی که ویلیام جیمز را فیلسوفی غیرواقع‌گرا تلقی کرده‌اند تفسیر خاصی بوده است که آن‌ها از نظریهٔ صدق عمل‌گرایانه وی داشته‌اند. بر وفق این تفسیر، صدق یک باور به سودمندی آن در مقام عمل تحویل برده می‌شود. اما با ملاحظهٔ مجموع آراء جیمز در این خصوص و نیز پاسخ‌های خود وی به منتقدانش، باید گفت تفسیر یادشده از نظریهٔ صدق وی نادرست است. علاوه بر این، با این که بی‌تردید رویکرد جیمز به باور دینی رویکردی پراگماتیستی بوده است، به ویژه با توجه به مباحث وی دربارهٔ موضوع تجربهٔ دینی باید فلسفهٔ دین او را ترکیبی از التزام به عمل‌گرایی، از سویی، و التزام به واقع‌گرایی، از سوی دیگر، دانست.

یادداشت‌ها

¹ pragmatism

² realism

^۳ تفسیر نوع واقع‌گرایی جیمز خود موضوع جالب دیگری است که در این مقاله مورد بحث قرار نمی‌گیرد. واقع‌گرایی او قطعاً از نوع واقع‌گرایی خام (naïve realism) یعنی دیدگاهی که شناخت را نسخهٔ المثنای واقعیت عینی می‌داند نیست. زیرا شناخت در نظر جیمز محصول مشترک تعامل واقعیت خارجی مستقل از ذهن و مقولات ذهنی شکل‌گرفته در تجربهٔ عملی و در فرآیند اثبات (verification) است. نک. Slater, 2009, pp. 204-216.

⁴ G. E. Moore

⁵ Bertrand Russell

⁶ Richard Rorty

^۷ در میان مفسران جیمز، دیوید لمبرث این نقش محوری را برای مفهوم «تجربهٔ محض» قائل است. نک. Lamberth, 1999.

⁸ Ralph Barton Perry

⁹ Marcus Ford

¹⁰ Hilary Putnam

¹¹ Joseph Margolis

¹² Michael Slater

^{۱۳} برای دیدن سایر اشکالات راسل به نظریه صدق جیمز، نک.

Russell, 1946, Book Three, Part Two, Chapter XXIX; & Russell, 1910, Chapter IV and V.

¹⁴ subjectivistic madness

¹⁵ tautology

¹⁶ subjectivism

¹⁷ phenomenalism

¹⁸ Linguistic Turn

¹⁹ Utilitarian Ethics of Belief

²⁰ Peirce

^{۲۱} جیمز نوعاً از اصطلاح Ideas (تصورات) در معنایی وسیع استفاده می‌کند که شامل یا قابل تعویض با واژه‌هایی نظیر باورها، نظریه‌ها و گزاره‌ها است.

²² expedient

²³ expedient

²⁴ ultimate consensus

²⁵ the total upshot of experience

²⁶ *The meaning of Truth*

^{۲۷} اصطلاح واقع‌گرایی معرفت‌شناسانه (Epistemological Realism) اصطلاحی است که در حال حاضر در ضمن اصطلاحات متعارف فلسفی قرار ندارد و به همین جهت در منبع معتبری مانند لغت‌نامه فلسفی کمبریج، ویراسته آئودی، (Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*) چنین مدخلی وجود ندارد. اما جیمز برای بیان مقصود خود از این اصطلاح استفاده کرده است. بررسی دقیق نحوه به کار بردن این اصطلاح نزد جیمز نشان می‌دهد که مقصود وی، علی‌رغم آنچه ممکن است اصطلاح وی القا کند، این نیست که اوصاف معرفت‌شناختی مانند صدق و جز آن واقعاً به وجهی مستقل از ذهن وجود دارند، بلکه مقصود وی از اصطلاح مذکور همان مفهومی است که امروزه با اصطلاح واقع‌گرایی متافیزیکی

(Metaphysical Realism) به آن اشاره می‌شود و واقع‌گرایی متافیزیکی به دیدگاهی اشاره دارد که بر اساس آن به جهانی با اشیاء مستقل از ذهن اعتراف می‌شود (Slater, 2009, p. 197 f.). (55)

²⁸ The Reality of The Unseen

²⁹ The Supreme Reality

³⁰ Wider Self

³¹ The More

³² *The Moral Philosopher and Moral Life*

³³ the sense of reality

³⁴ the sentiment of reality

^{۳۵} مفهوم نزدیکی و انس (Intimacy) مفهومی مهم در فلسفه جیمز به طور عام و در فلسفه دین وی به طور خاص است. جیمز به دنبال آن است که این مفهوم را به عنوان یک ملاک جانشین مفهوم عقلانیت (Rationality) کند. در خصوص معنای دقیق این مفهوم در فلسفه جیمز، نک. Lamberth, 1997, 237-259.

کتاب‌نامه

- جیمز، ویلیام (۱۳۹۱ الف)، پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- جیمز، ویلیام (۱۳۹۱ ب)، تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، تهران: حکمت.
- Audi, Robert (1999), (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2nd edition, New York: Cambridge University Press.
- James, William (1891), "The Moral Philosopher and the Moral life", From W. James 1897, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, In G. E. Myers, ed., 1992, *William James: Writings 1878-1899*, New York: Library of America.
- James, William (1902), *Varieties of Religious Experiences*, In Bruce Kuklick, ed. 1987, *William James: Writings 1902- 1910*. New York: Library of America.
- James, William (1907), "The Meaning of the Word Truth", Reprinted in W.

- James 1909, *The Meaning of Truth*, In Bruce Kuklick, ed. 1987, *William James: Writings 1902-1910*, New York: Library of America.
- James, William (1908a), "The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstanders", Reprinted in W. James 1909, *The Meaning of Truth*, in Bruce Kuklick, ed. 1987, *William James: Writings 1902-1910*, New York: Library of America.
- James, William (1908b), "Two English Critics", Reprinted in W. James 1909, *The Meaning of Truth*, in Bruce Kuklick, ed. 1987, *William James: Writings 1902-1910*, New York: Library of America.
- James, William (1909), "Preface", From W. James 1909, *The Meaning of Truth*, in Bruce Kuklick, ed. 1987, *William James: Writings 1902-1910*, New York: Library of America.
- James, William (1920), *The Letters of William James*, Limited ed. Boston: The Atlantic Monthly Press.
- Lamberth, David (1997), "Interpreting the Universe after a Social Analogy: Intimacy, Panpsychism, and a Finite God in a Pluralistic Universe", in Ruth Anna Putnam (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, New York: Cambridge University Press.
- Lamberth, David (1999), *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge University Press.
- Moore, G. E. (1922), *Philosophical Studies*, London: Cornell University Library.
- Putnam, Hilary (1995), *Pragmatism: An Open Question*, Oxford: Blackwell.
- Putnam, Hilary (1997), "James's Theory of Truth", in Ruth Anna Putnam (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, New York: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1997), "Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance", in Ruth Anna Putnam (ed.), *The Cambridge Companion to*

William James, New York: Cambridge University Press.

Russell, Bertrand (1910), *Philosophical Essays*, Longman, Green, and Co.

Russell, Bertrand (1946) *A History of Western Philosophy*, George Allen and Unwin LTD.

Slater, Michael (2008), "Pragmatism, Realism, and Religion", *Journal of Religious Ethics*, 36. 4.

Slater, Michael (2009), *William James on Ethics and Faith*, Cambridge University Press.

Realism in William James's Philosophy of Religion

*Abbas Haj Zeinolabedini*¹
*Mohsen Javadi*²

Reception Date: 2014/11/15

Acceptance Date: 2014/12/21

James's primary interest in religion was directed to practical consequences of religious belief in believer's real life. His general approach to justify the truth of religious belief is resorting to these same consequences. Due to this background and due to some of James's own statements regarding his theory of truth according to which he identifies the truth of a belief with its practical utility, some interpreters have interpreted him as a philosopher who attempted to present pragmatism as an alternative to realism in metaphysics, epistemology, and philosophy of religion. In this article, relying on the whole James's statements concerning his theory of truth and focusing on his views about religious experience, the incorrectness of that interpretation will be shown and it will be proved that James's theory of truth presupposes mind-independent realities and he doesn't reduce truth to utility; and his commitment to pragmatism in providing justification for religious belief is not incompatible with his commitment to religious realism, the view that there is some knowable mind-independent object for religious belief.

Keywords: William James, Pragmatism, Realism, Theory of truth, Philosophy of Religion, Religious Belief.

¹ Ph.D student of comparative philosophy, University of Qom
(aabedini123@gmail.com)

² Professor of Ethics, University of Qom
(moh-javadi@yahoo.com)

Contents

Convention-Interpretation Theory of Tabatabaei: An Introduction to Divine Philosophy of Islam	1
<i>Zoheir Ansarian / Reza Akbarian / Lotfollah Nabavi</i>	
The Epistemological Role of Prophets in the Course of Human Knowledge from al-Ghazali's Perspective: The Educational Role...	25
<i>Mitra (Zahra) Poursina</i>	
Realism in William James's Philosophy of Religion.....	47
<i>Abbas Haj Zeinolabedini / Mohsen Javadi</i>	
From Inconsistency to Consistency of Theism and Darwinian Evolution: A Critical Approach to Four Perspectives	71
<i>Seyed Hassan Hosseini</i>	
Ibn Sina's Difficulties on the Adoption or Rejection of Bodily Resurrection.....	89
<i>Fatemeh Sadeqzadeh</i>	
The Existence of God and the Efficacy of Morality.....	111
<i>Masoud Sadeghi / Asadollah Azhir</i>	
A Meditation in Internal Coherency of Mulla Sadra's Philosophical Thought Concerning Human Knowledge of God.....	131
<i>Mohammad Kazem Forghani / Ali Ghazali Far</i>	
Revisiting the Logical Problem of Evil and Swinburne's Greater Goods Theodicy.....	149
<i>Tavakkol Kouhi Giglou / Javad Danesh</i>	
Subscription Form.....	165
Abstracts (in English)	175

In the name of Allah the compassionate the merciful

PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion
Vol. 13, No. 1, (Serial 25), Spring & Summer 2015

Publisher: Imam Sadiq (p.b.u.h) University

Director: Hoseinali Sa'di

Editor in Chief: Reza Akbari

Director of Internal Affairs: Sayyed Mohammad Manafiyani

Literary Editor: Mohamad Ebrahim Baset

Director of Executive Affairs: Amir Hossein Mohamadpur

Editorial Board:

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (assistant professor)

Mohsen Javadi (professor)

Mohsen Jahangiri (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (associate professor)

Boyok Alizadeh (assistant professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

180 Pages / 200,000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriat Bridge,
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran
Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology

Tel: 88094001-5

Fax: 88385820

www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir

Subscription & Distribution: Office of Magazines

P.O. Box: 14655-159

Fax: 88575025