

خاستگاه تاریخی و روش شناختی فلسفه دین هیوم

محمد فتحعلی‌خانی*

چکیده

مطالعات هیوم در فلسفه دین، در پی سنجش دلایل اقامه شده بر درستی عقاید دینی و بررسی علل پدیده‌ای به نام دین، در تاریخ و اجتماع است. وی برای انجام این دو کار، در اغلب مواقع، روش تحقیق واحدی را به کار گرفته، آن را «استدلال آزمایشی» و یا «استنتاج علی» نامیده است. علت استفاده هیوم از این روش، تجربه باوری اوست. وی معتقد است داور دربارۀ همه امور واقع، از جمله مؤلفه‌های باور دینی، همانند باور به وجود خدا یا به وقوع معجزات، باید به روش استنتاج علی صورت گیرد. مسائلی را که هیوم در فلسفه دین مورد بررسی قرار داده، از یکسو تحت تأثیر این دیدگاه روش شناختی است و از سوی دیگر به اقتضای موقعیت خاص تاریخی زمان اوست؛ زیرا در روزگار هیوم، دین طبیعی یا عقلانی و به ویژه مباحث خاصی همچون: برهان نظم و برهان معجزه، مورد توجه اندیشمندان بوده است. بر این اساس هیوم این‌گونه مباحث را در اولویت تحقیقات خود در قلمرو فلسفه دین قرار داده است.

واژه‌های کلیدی: دین، علت، دلیل، استدلال احتمالی، استدلال آزمایشی، استنتاج علی، تجربه باوری، امور واقع، دین طبیعی یا عقلانی، برهان نظم، معجزه.

* عضو گروه فلسفه و کلام مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه

۱. مقدمه

دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶م) فیلسوف اسکاتلندی قرن هیجدهم، در شمار آغازگران فلسفه جدید قرار دارد. او در قلمروهای گوناگونی قلم زده است. برخی او را به خاطر آثار تاریخی اش مورخ می‌شناسند و عده‌ای وی را معرفت‌شناس می‌دانند و اگر حجم نوشته‌هایش درباره دین را در نظر گیریم، باید او را فیلسوف دین نیز بدانیم. به گفته برخی مورخان متخصص در اندیشه فلسفی هیوم، نوشته‌های او درباره دین بیش از نوشته‌هایش درباره هر موضوع دیگری (به استثنای تاریخ) است (گسکین، ۱۹۸۸، ص ۱). سراسر فلسفه دین هیوم، بحث از رابطه عقل و اعتقاد دینی است. نوشته‌های او در قلمرو فلسفه دین، هر یک به شکلی به بحث عقلانی درباره دین می‌پردازد.

این نوشته‌ها را می‌توان به گونه‌های مختلفی تقسیم و طبقه‌بندی کرد. در تقسیمی کلی، برخی از این نوشته‌ها به ادله تأیید و اثبات درستی دین و اعتقاد دینی تعلق دارد و بخش کمتری از این نوشته‌ها به علت‌یابی پدیده‌ای به نام اعتقاد دینی می‌پردازد. در نوشته‌های ناظر به دلیل نیز دو گونه کلی را می‌توان تشخیص داد: گروهی از این نوشته‌ها درباره دین عقلانی یا طبیعی^۱ بحث می‌کند و ادله‌ای را بررسی می‌کند که فیلسوفان و متکلمان به عنوان ادله عقلی (در مقابل ادله نقلی و تاریخی) وجود خدا مطرح کرده‌اند؛ گروهی دیگر به نقد و بررسی ادله تاریخی و نقلی درستی اعتقاد دینی می‌پردازد. ادله تاریخی مورد نقد هیوم معجزاتی است که در متون تاریخی و متون مقدس به عنوان مؤید و اثبات‌کننده عقاید دینی نقل شده است. به این ترتیب استناد به وقوع معجزه برای اثبات عقاید دینی هم دلیلی عقلی است، چرا که مستند به این برهان کلی است که: «معجزه کاری است که بدون دخالت نیروی ماورائی و خدایی امکان وقوع نمی‌یابد، لکن واقع شده است، پس خدایی وجود دارد که معجزه را محقق ساخته است». بنابراین مقصود از تقسیم ادله به عقلی و تاریخی این نیست که دلیل معجزه را از حوزه عقل خارج سازیم. لیکن از آنجا که طرفداران الهیات مبتنی بر وحی (دین وحیانی^۲) گاه از دلیل معجزه به عنوان مقدمه‌ای برای راهیابی به تعالیم وحی سود می‌برند، از این لحاظ می‌توان نقد دلیل (مبتنی بر) معجزه را، به یک تعبیر، نقد دین وحیانی محسوب داشت. به این ترتیب،

1 . natural religion

2 . revealed religion

آثار هیوم درباره دین در سه گروه جای می‌گیرد^۱ که همگی از منظری انتقادی و در مخالفت با اعتقاد دینی نوشته شده است. این سه گروه به این قرار است:

(۱) نقد ادله عقلی اثبات خدا، یا نقد دین عقلانی و یا، به تعبیر خود هیوم، دین طبیعی؛

(۲) نقد ادله درستی وحی مسیحی و وثاقت کتاب مقدس، یا نقد دین مُنزل یا دین و حیانی؛

(۳) علت‌یابی پدید آمدن اعتقاد دینی در تاریخ بشری یا کشف علل روانی، اجتماعی و تاریخی دین.

شاید بتوان گروه دیگری را نیز به این سه گروه افزود که در آنها برخی آموزه‌های اخلاق دینی و آثار دین بر اخلاق، بررسی و نقد شده است.

هیوم در همه نقدهای مربوط به این سه یا چهار گروه، از روش‌شناسی واحدی پیروی می‌کند. به نظر او، روش صحیح شناخت امور واقع، پی‌جویی و شناسایی روابط علی میان پدیده‌هاست، مشروط بر آنکه تحلیل و درک درستی از رابطه علت و معلول داشته باشیم و بدانیم داوریهای مبتنی بر روش صحیح پژوهش از چه میزان اعتبار و اتقان برخوردار است.

برای آنکه درک درستی از جایگاه فلسفه دین هیوم داشته باشیم، باید پرسشها و اندیشه‌های رایج در روزگار او را بشناسیم. به نظر می‌رسد اگر دو موضوع «روش‌شناسی» و «رویکردهای مختلف به بحث عقل و دین» در روزگاری و پیشینه آنها را بررسی کنیم، خواهیم توانست جایگاه آثار او را به درستی دریابیم و مقاصد او را در انتخاب موضوع و شیوه بحث شناسایی کنیم.

۲. روش‌شناسی

۲.۱. پیشینه روش‌شناسی هیوم

یکی از مهم‌ترین رخدادهای دوره جدید، توجه اندیشمندان به مسئله روش است. در پیشاپیش کسانی که درباره روش اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند، فیلسوف انگلیسی فرانسویس

۱. در پایان این مقاله خواهیم گفت که هر کدام از آثار هیوم به کدام یک از این سه گروه تعلق دارد.

بیکن (۱۵۶۱ - ۱۶۲۶) قرار دارد. او در ارغنون نو^۱ می‌نویسد: «با روشهای معمول، نه پیشرفت عظیمی در آرای علمی حاصل می‌شود و نه آثار علمی درخور توجهی به دست می‌آید» (جهانگیری، ۱۳۶۹، ص ۱۲۷). مقصود بیکن از روشهای معمول، روشهای برگرفته از منطق ارسطویی است که در زمان وی رواج داشته است. به نظر بیکن، علوم رایج در زمان او در کشف صنایع نوین کارساز نیستند و نیز منطق زمانه او به کشف علوم جدید کمکی نمی‌کند (جهانگیری، همان، ص ۱۴). بیکن بر آن بود که استدلال قیاسی مطلب جدیدی به دست نمی‌دهد و علم تازه‌ای نمی‌آموزد، بلکه تنها به اثبات حقیقتی می‌پردازد که مقدمه کبری، متضمن آن است و علاوه بر این، سروکارش با الفاظ است نه با اشیا و مبتنی بر کبریاتی است که مقبول ارسطو و پیروان او است و بدون مشاهده و تجربه دقیق جزئیات ساخته شده است (همان). این نگاه انتقادی به روش پیشینیان و توجه ویژه به مسأله روش اختصاص به بیکن نداشت. کسانی مانند دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰م)، گالیله (۱۵۶۴ - ۱۶۴۲م) و نیوتن (۱۶۴۲ - ۱۷۲۷م) هم به این موضوع عنایت خاص داشتند.

در دوره جدید «کتابهای بسیاری که درباره روش علمی نوشته شدند، قطع نظر از اینکه حامی روش تجربی (مثل روش بیکن) یا روش ریاضی (مثل روش دکارت) و یا ترکیبی از آن دو (مانند روش گالیله و نیوتن) بودند، از این لحاظ مشترک بودند که همگی بی‌اعتمادی به جا و سودمندی نسبت به تعمیم‌های کلی و شتاب زده درباره طبیعت نشان می‌دادند» (بومر، ۱۹۷۸، ص ۳۲۹). این تعمیم‌های کلی و شتاب زده عبارت بود از گمان اینکه با مشاهداتی اندک می‌توان ذات و گوهر اشیا را شناخت و می‌توان با شناخت این ذوات لایتغیر، همه آثار مترتب بر چیزها را شناسایی کرد. از نظر اندیشمندان جدید، این ذوات اموری پنهانی‌اند که هرگز قابل شناسایی و تصدیق نیستند و باید از دستیابی و معرفت به آنها چشم پوشید و بر مشاهده امور آشکار مکتبی شد. نیوتن در این باب می‌گوید: «نویسندگان مدرن، با کنار گذاشتن بحث از مُثُل و صور ذاتی و کیفیات نهان، کوشیده‌اند پدیده‌های طبیعت را بر حسب قوانین ریاضیات مطالعه کنند... کار اصلی فلسفه طبیعی این است که بدون فرضیات مجعول، بر اساس پدیده‌ها استدلال کند و علل را از معلولها استنباط نماید» (همان، ص ۴۱۰)؛ بنابراین اگر گاه در تعبیر فیلسوفان جدید به واژه‌هایی چون صورت برمی‌خوریم، نباید از آنها همان معنای ارسطویی را درک و دریافت کرد. بیکن در پاره‌ای

موارد از صور با نام قوانین یاد می‌کند. برای مثال در کتاب دوم ارغنون نوچنین نوشته است: «وقتی از صور سخن می‌گوییم، مرادم چیزی نیست جز آن عده از قوانین و تعینات واقعیت محض که نگهداری کننده و به وجود آورنده هر یک از طبایع بسیط، نظیر حرارت، نور، وزن در هر نوع ماده و موضوعی هستند که مستعد و قابل آنهاست؛ بنابراین صورت حرارت یا صورت نور عبارت است از همان قانون حرارت یا قانون نور» (لازی، ۱۹۷۲ و ۱۹۸۰، ص ۷۷).

نیوتن نیز از تحقیق علمی، در پی دستیابی به صور اشیا نبود، بلکه می‌خواست قوانین طبیعت را کشف کند و در این کار به تجربه و مشاهده روی می‌آورد. خود او می‌گوید: «به نظر من، مبادی و اصولی از قبیل جاذبه، کیفیات مرموز و نهفته‌ای نیستند که از صورتهای خاص^۱ اشیا ناشی شوند، بلکه قوانین عمومی طبیعت‌اند که اشیا، خود به موجب آنها تشکیل می‌شوند؛ واقعی بودن و درستی آن اصول به واسطه پدیده‌ها بر ما آشکار می‌گردد، هر چند علل آنها هنوز کشف نشده باشند؛ زیرا این اصول، کیفیات آشکاری هستند و فقط علل آنها نهفته است. ارسطو بیان عنوان کیفیات نهفته را نه در مورد کیفیات آشکار [= قابل مشاهده]، بلکه در مورد کیفیاتی به کار می‌بردند که به گمان آنها، در اجسام نهفته بودند و آنها را علل ناشناخته معلولهای آشکار می‌دانستند. گفتن اینکه هر نوعی از اشیا دارای کیفیت خاص نهفته و مرموزی است که به واسطه آن عمل می‌کند و آثار خود را آشکار می‌سازد، به معنای نگفتن چیزی است؛ اما استنتاج یک یا دو اصل کلی حرکت از دیدن پدیده‌ها و سپس نشان دادن اینکه چگونه کیفیات و کردارهای همه اشیا مادی از این اصول آشکار برمی‌خیزند، به منزله برداشتن گام بزرگی در فلسفه خواهد بود» (بومر، ۱۹۷۸، ص ۴۱۲).

عالمی که نیوتن به تصویر می‌کشید عالمی تحت اداره و هدایت قوانین بود. این قوانین به روش مشاهده و تجربه کشف می‌شد و مسأله جدیدی که برای دانشمندان مطرح می‌کرد این بود که «ما پاره‌ای از طبیعت هستیم، لذا تا حد زیادی باید با چنین قوانینی اداره و هدایت شویم؛ در نتیجه تنشی میان تلقی ما از خود به عنوان موجوداتی اخلاقی و عقلانی از یکسو و علم جدید از سوی دیگر پدید آمد و در طی قرن ریشه دواند و هنوز تاکنون با مسأله» (کوهن، برنارد، و اسمیت، جرج، ۲۰۰۲، ص ۳).

هیوم با اعمال روش علمی نیوتن در قلمرو علوم انسانی می‌خواست این تنش را چاره کند. او رهرو روش علمی نیوتن بود. در این باره برخی مورخان علم برآنند که «تصور هیوم از روش علمی‌ای که او خودش رهرو آن بود و به روشنی آن را تفریر کرد، در بست از نیوتن اخذ شده

۱. تأکیدها از این نگارنده است.

بود» (کاپالدی، (۹)، ص ۲۵۰). هیوم در پی آن بود که توصیه آغازگران عصر جدید را به کار بندد و از تمسک به ویژگیهای پنهانی همچون صور نوعیه، برای تبیین علمی پرهیزد و در پژوهشهای خود به مشاهده اهتمام ورزد. او در این مسیر با طرح عقیم بودن داوریهای پیشین در توسعه دانش ما نسبت به امور واقع و نیز با عقب راندن روش قیاسی از قلمرو امور واقع، جنبه سلبی این توصیه را تحقق بخشید و با روی آوردن به روش آزمایشی، از جنبه ایجابی توصیه مذکور پیروی کرد.

هیوم در طرد فرضیه‌ها با نیوتن همداستان بود. نیوتن فرضیه به معنای خاصی را طرد و رفض می‌کرد. مقصود او از فرضیه هر آنچیزی بود که از پدیدارهای محسوس گرفته نشده باشد. از نظر او فرضیات خواه فیزیکی و خواه متافیزیکی، خواه حاکی از مبادی خفیه یا اوصاف مکانیکی، جایی در فلسفه تجربی ندارند (برت، (۹)، ص ۲۱۵). او به صراحت در طرد فرضیه‌ها سخن می‌گفت: «رأی من این است که آدمی هم‌چنانکه از مغالطه می‌پرهیزد، از وقع نهادن به فرضیات هم باید پرهیزد» (همان، ص ۲۱۲). وی می‌گفت بر فرضیات اعتمادی نیست «راه درست تحقیق در خواص اشیا این است که این خواص را از طریق تجربه کشف نماییم» (همان، ص ۲۱۳) و مانند «متجددان با ترک صور جوهریه و مبادی خفیه... پدیدارهای طبیعت را تابع قوانین ریاضی قرار دهیم» (همان، ص ۲۱۱). هیوم نیز همچون نیوتن تمسک به اوصاف مخفی و صور جوهریه برای توضیح و تبیین حوادث را بر نمی‌تافت و این عمل را فرضیه‌بافی گستاخانه و بی‌حاصلی می‌شمرد که از رهگذر آن قدما در دستیابی به علم راستین ناکام ماندند (هیوم، ۱۷۳۸، مقدمه) و در نقطه مقابل، متجددان با روی گرداندن از آن به کامیابی رسیدند.

هیوم روشی را که با ابتنا بر اصول انتزاعی پیشین به تحقیق می‌پردازد و نتایج متعددی را بر آن اصول مترتب می‌کند بی‌حاصل می‌داند و بر آن است که همچنانکه در فلسفه طبیعی این روش ملغی شده است و تکیه اصلی را بر براهین مأخوذ از تجربه گذارده‌اند در علوم انسانی نیز باید چنین کرد و از توسل به اصول پیشین پرهیز نمود و بر تجربه اعتماد کرد (هیوم، ۱۷۵۱، ص ۱۷۴).

کار برجسته هیوم را در این عرصه می‌توان در دو قسمت دانست: نخست، تقریر منقح و ساده‌او از لزوم تمسک به مشاهده و آزمایش و دوم، تلاش او برای به کار بستن روش آزمایشی در عرصه امور انسانی. این کار اخیر او را - چنانکه قبلاً اشاره کردیم - می‌توان

تلاشی دانست برای حل معضل پدید آمده در علم جدید، مبنی بر اینکه، انسان از سویی پاره‌ای از طبیعت است و باید موضوع و محل قوانین حاکم بر آن باشد و از سوی دیگر، موجودی عقلانی و اخلاقی است و دارای جنبه‌هایی ویژه است، پس چگونه می‌توان به روش عالمان جدید درباره او داوری کرد؟

در ادامه به روش علمی مورد تأیید هیوم می‌پردازیم و تقریر وی از روش آزمایشی را بیان می‌کنیم.

۲.۲. استدلال آزمایشی یا روش صحیح معرفت

استدلال آزمایشی یا روش مبتنی بر استنتاج علی، همان روشی است که دانشمندان جدید روزگار هیوم را به توسعه دانش و سلطه بر طبیعت موفق کرده بود و اکنون هیوم با توضیح این روش می‌کوشید راه را بر اعمال روش استدلال آزمایشی در قلمرو علوم انسانی بگشاید و به این ترتیب، فلسفه انسانی را بر بنیانی نو گذارد، چنانکه نیوتن فلسفه طبیعی را متحول ساخت و بر اساسی نو بنیاد نهاد. هیوم در رساله خود می‌گوید: «در داوری درباره اعمال انسان‌ها باید از همان قواعد استدلال درباره اعیان خارجی پیروی کنیم (هیوم، ۱۷۳۸، مقدمه).

استدلال آزمایشی همان استنتاج علی است که هیوم در مقام توضیح آن می‌پرسد: «ماهیت استدلال‌های ما درباره امور واقع چیست؟» و سپس خود در مقام پاسخ می‌گوید: «استدلال‌های مربوط به امور واقع، بر رابطه علت و معلول استوارند». و دوباره می‌پرسد: «مبنای استدلال‌های مربوط به رابطه علی چیست؟» و با تأکید پاسخ می‌دهد: «تجربه» (هیوم، ۱۷۴۸، ص ۳۲).

توضیح هیوم از این روش مبتنی بر یکی از دو حکم جزمی تجربه‌گرایی - بنا به تعبیر کواین^۱ - است که از قضا یکی از عقل‌گرایان برجسته تاریخ عقل‌گرایی جدید، لایب

۱. ویلر. ن اورمن کواین (Qine, willard van orman) منطق‌دان و فیلسوف تحلیلی امریکایی در مقاله‌ای با عنوان «دو حکم جزمی تجربه‌گرایی» (Two dogmas of Empiricism, 1951) دو عقیده را به عنوان دو حکم جزمی تجربه‌گرایی معرفی و نقد می‌کند. حکم اول همان تقسیم مشهور قضایا به تحلیلی و ترکیبی است و حکم دوم این است که قضایای معنادار را می‌توان به زبان داده‌های بی‌واسطه تجربه تحویل برد. این مقاله کواین را در فصلنامه ارغنون (شماره ۷ و ۸)، آقای منوچهر بدیعی ترجمه کرده است.

نیتس^۱ (۱۶۴۶-۱۷۱۶م)، آن را طرح نموده و بعدها هیوم به آن اعتنای ویژه‌ای کرده است.^۲ در این حکم قضایا به دو گروه تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌شوند. قضایای تحلیلی از این امتیاز برخوردارند که همواره به لحاظ منطقی واجد صدق ضروری‌اند، اما به این کاستی دچارند که توان توسعه دانش ما را ندارند. اما قضایای ترکیبی از روابط میان امور واقعی خبرهای تازه‌ای برای ما می‌آورند و دانش ما را وسعت می‌بخشند، هر چند صدق آنها احتمالی است و هیچ‌گاه به رتبه یقین منطقی نمی‌رسند؛ یعنی چنان نیستند که نفی آنها ما را به تناقض گرفتار سازد. نقیض هر قضیه ترکیبی صادقی را می‌توان تصور کرد، بی‌آنکه مستلزم تناقض باشد.

البته هیوم از تعابیر تحلیلی و ترکیبی استفاده نمی‌کند، چنانکه پیش از او لایب نیتس هم از تعابیر دیگری استفاده می‌کرد. تعابیر تحلیلی و ترکیبی از آن کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) است که امروزه اصطلاحی شناخته شده است. لایب نیتس از قضایای تحلیلی به حقایق عقلی، حقایق استدلال یا صدقهای عقلی تعبیر می‌نمود و قضایای ترکیبی را حقایق واقع یا صدقهای واقعی می‌خواند (لایب نیتس، ۱۷۱۴، ص ۱۲۳). هیوم هم قضایای تحلیلی را بیانگر رابطه میان تصورات و قضایای ترکیبی را بیانگر روابط میان امور واقع می‌دانست. از تفاوت در اصطلاح که بگذریم، هیوم بر پایه چنین تقسیمی از قضایا، بر آن بود که «تمام استدلالهایمان را می‌توان به دو گونه دانست: «استدلال برهانی» یا استدلالی که مربوط به روابط میان تصورات است و «استدلال احتمالی» یا استدلالی که مربوط به امور واقع و وجود است» (هیوم، ۱۷۵۱-۱۷۴۸، ص ۳۵).

روش پژوهشی مربوط به استدلال احتمالی، همان روش آزمایشی یا استنتاج علی است که هیوم برای توسعه دانش آن را توصیه می‌نمود و راه کشف مجهولات بر پایه معلومات گذشته می‌دانست و بر آن بود که رابطه علی تنها رابطه‌ای [استدلالی] است که «می‌تواند از حواس فراتر برود و ما را از موجودات و اشیایی که آنها را نمی‌بینیم یا احساس نمی‌کنیم آگاه سازد» (هیوم، ۱۷۳۸-۴۰، ص ۴-۷۳).

در این روش، مشاهده نقش اصلی را دارد و هرگز نباید به تدبیر در معنای واژه‌ها و

1 . Leibniz, Gottfried wilhelm

۲. برخی، تقسیم ویلیام آکمی، Ockham, william (۱۲۸۵-۱۳۴۹) (تقسیم میان آن قضایای کلی‌ای که به واسطه معنای الفاظشان مبرهن‌اند و آنها که به واسطه تجربه مبرهن‌اند) را هم با تقسیم تحلیلی - ترکیبی یکی دانسته‌اند.

تصوّرات امیدوار بود. این مشاهده راهگشا، در پی کشف روابط علی میان پدیده‌های واقعی است. روابط علی چنان‌اند که هرگز نمی‌توان آنها را بدون مشاهده کشف کرد. هیچ‌گاه از تأمل در معنای یک علت خاص، نمی‌توان معلول آن را پیش‌بینی کرد. تنها اگر خود را به دست تجربه بسپاریم، می‌توانیم روابط علی را شناسایی کنیم و به این ترتیب، هرگاه به وجود علتی آگاه شدیم، وقوع معلول آن را حدس بزنیم و در این حدس خود به دانشی فروتر از یقین منطقی برسیم، هر چند این دانش قابل اعتماد و پذیرفتنی است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که مگر رابطه علیت چگونه است که نمی‌توان آن را بدون مشاهده دریافت؟ پاسخ این پرسش با بیان تلقی هیوم از علیت روشن می‌شود.

۳. علیت از نظر هیوم

هیوم به اقتضای تجربه‌باوری‌اش بر آن است که باید برای تصوّر علیت، انطباعی را بازجست و الا تصور علیت نیز همچون تصور جوهر، تصویری موهوم خواهد شد؛ از این رو او نخست به جست‌وجوی انطباعی در علت‌های خاص می‌پردازد و امری مشترک را در تمامی چیزهایی که علت می‌نامیم نمی‌یابد تا آن را منشأ تصور علیت بشمارد؛ لذا به این نتیجه می‌رسد که تصور علیت باید ناشی از نسبتی میان اشیا باشد (هیوم، ۱۷۳۸-۴۰، ص ۱۲۳). او چند نسبت را در نظر گرفته که همانها را در ضمن تعاریف خود از علیت در تحقیق اوّل (تحقیق درباره فهم آدمی) آورده است.^۱

در یکی از تعاریفی که برای علیت عرضه می‌کند، نسبت توالی را ذکر کرده که امری مشاهده‌پذیر و تجربه‌شدنی است و می‌توان آن را به انطباع خاصی بازگرداند. تعریف مذکور از این قرار است: «علت شیئی است که شیء دیگری در پی آن می‌آید، اگر در پی همه اشیای مشابه شیء اوّل اشیایی شبیه شیء دوم بیاید» (همان، ص ۶۰).

۱. تعاریفی که در متن آمده از تحقیق اوّل (E. H. U) برگرفته شده است. هیوم در رساله دو تعریف به دست داده که در آنها، علاوه بر آنکه عناصر تعاریف تحقیق لحاظ شده به مؤلفه دیگری در تصور علیت اشاره شده، که همانا مجاورت است. تعاریف رساله از این قرارند:
تعریف اوّل: علت عبارت است از «شیء مقدم بر شیء دیگر و مجاور با آن، که همه اشیای مشابه با شیء مقدم، مقدم و مجاور با اشیایی مشابه با شیء مؤخرند».
تعریف دوم: «علت عبارت است از شیئی مقدم بر شیئی دیگر و مجاور با آن، که چنان با آن پیوند خورده که ذهن وادار می‌شود با تصور یکی تصور دیگری را بسازد و با انطباع از یکی، تصور جاندارتری از دیگری را بسازد» (هیوم، ۱۷۳۸-۴۰، ص ۱۷۰).

هیوم بلافاصله پس از این تعریف، تعریف دیگری را بیان می‌کند که توافق چندانی با دیدگاه حس‌گرایانه او ندارد. تعریف مذکور می‌گوید: «علت شیئی است که شیء دیگری در پی آن می‌آید» که اگر شیء اول نبود، شیء دوم هرگز موجود نمی‌شد» (همان). در این تعریف نسبت ضرورت میان شیء اول و دوم، یعنی علت و معلول، مفروض است؛ حال آنکه بازگرداندن تصور چنین ضرورتی به یک انطباع، دشوار یا ناشدنی است. برای رفع چنین ابهامی است که هیوم با تمهید مقدمه‌ای تعریف سوم را عرضه می‌کند. او نخست می‌گوید: «هرگاه یک علت ظاهر می‌شود، ذهن ما را به وسیله یک انتقال از روی عادت، به تصور معلول منتقل می‌سازد. ما چنین انتقال از سر عادت را تجربه کرده‌ایم» (همان) و می‌توانیم با تغییری در تعریف، ضرورت موجود در تعریف سابق را به گونه‌ای مطرح کنیم که قابل ارجاع به یک تجربه و در نتیجه، یک انطباع باشد؛ بنابراین «علت شیئی است که شیء دیگری در پی آن می‌آید و پدیدار شدن آن، همواره اندیشه را به [همان] شیء دیگر منتقل می‌کند» (همان). به این ترتیب، هیوم بر آن است که احساس یا انطباعی که تصور علیت را پدید می‌آورد، پیوند معهود و مألوفی است که در ذهن ما بین دو چیز متوالی برقرار می‌شود. چنین احساسی، مطابق اصطلاحات هیوم، یک انطباع حسی نیست، چرا که در هیچ‌یک از دفعاتی که ما دو چیز را به نحو متوالی احساس می‌کردیم، چیزی به نام پیوند یا پیوند ضروری به حس ما درنیامد، ولی از تکرار احساس این توالی، حالتی در ذهن ما پدید می‌آید که همچون انطباعی ثانوی و یا - به اصطلاح هیومی - انطباعی بازتابی، منشأ تصور علیت می‌شود.

هیوم در رساله به تفصیل بیشتری همین مسیر را طی می‌کند؛ از سویی می‌خواهد نسبت ضرورت را به عنوان مهمترین مؤلفه در تصور علیت در نظر بگیرد، چرا که این نسبت مبنای لازم برای استنتاج علت از معلول یا معلول از علت را فراهم می‌سازد و از سوی دیگر، مدعی است که در اشیا هیچ ویژگی خاصی به نام ضرورت قابل مشاهده تجربی نیست؛ لذا مجبور می‌شود از نحوه استخراج تصور نسبت ضرورت از تجربه، تبیینی تجربی عرضه کند و از این رو، باید در بین انطباعات اولیه و اساسی جست‌وجو کند. البته سرانجام درمی‌یابد که تصور نسبت ضرورت را نمی‌توان به نحو مستقیم از پیوند همیشگی اشیا استخراج کرد، بلکه این کار را باید به طور غیرمستقیم انجام داد و به بیان دیگر، به طور مستقیم تنها می‌توان از یک انطباع درونی [که انطباعی بازتابی است]

تصور ضرورت را حاصل آورد (توینمن، ۲۰۰۲، ج ۳، ص ۳۰۳).

اکنون می‌توانیم تلقی هیوم از علیت و رابطه علی را کاملاً تجربه‌باورانه بدانیم. در این تلقی، رابطه علی که به نحوی ضروری ما را از انطباق یا تصور یک چیز به تصور چیزی دیگر می‌کشانند، واجد هیچ‌گونه ضرورت واقعی خارجی نیست یا، به تعبیری دقیق‌تر، از هیچ ضرورتی در خارج خبر نمی‌دهد، بلکه خود ضرورتی است که از مشاهده مکرر توالی و پیوند دایمی دو چیز، بر ذهن ما تحمیل می‌شود. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، در عرصه عمل، این ضرورت ذهنی و درونی خود را به خارج نسبت می‌دهیم و اساساً، بدون این کار، زندگی برای ما ناممکن می‌شود. طبیعت ما را واداشته است تا جهان را این‌گونه بشناسیم که در آن، میان اشیا واقعی، رابطه‌ای ضروری به نام علیت برقرار است، ولی علی‌رغم این جبر طبیعی، هرگز نمی‌توانیم به وجود چنین ضرورتی در خارج علم بیابیم؛ یعنی نمی‌توانیم این ضرورت را در عرصه نظری دریابیم.

این ضرورت ذهنی در صورتی به لحاظ نظری قابل تسری به جهان خارج از ذهن است که بتوانیم وجود توالی‌های مکرر دو چیز را گواهی بر همیشگی بودن و تغییرناپذیر بودن این توالی بدانیم؛ ولی چون همواره می‌توان حالتی را تصور کرد که این توالی در آن حالت رخ ندهد، هیچ‌گونه تناقضی از انکار یک رابطه علی لازم نمی‌آید.

ممکن است کسی بخواهد با ضمیمه کردن یک مقدمه نتیجه بگیرد که نمی‌توان حالتی را تصور کرد که در آن علتی خاص بدون معلول خاص خود باشد و آن مقدمه عبارت از این باشد که «آینده مانند گذشته است»، یا «طبیعت همواره یکسان است». هیوم می‌پرسد: خود این مقدمه از کجا بر شما معلوم شده است؟ اگر کسی بگوید: «آینده چون گذشته نیست.» و یا بگوید: «طبیعت همواره بر یک منوال نیست»، آیا مرتکب تناقض شده است؟ قطعاً چنین نیست؛ پس نمی‌توان این مقدمات را به شیوه برهانی پیشین^۱ اثبات کرد. لاجرم برای اثبات آنها باید به روش استدلال احتمالی رجوع کرد، یعنی به مشاهدات گذشته متکی شد که در این صورت، استدلال ما دوری خواهد شد؛ یعنی برای اثبات این مقدمه باید بر خود همین مقدمه تکیه کرد.

به این ترتیب، هیوم می‌گوید: اصل یکسانی طبیعت که بنیاد همه استدلال‌های تجربی و احتمالی است، هرگز نمی‌تواند به معرفت ما وارد شود. طبیعت، ما را پیشاپیش به این

1. *a priori*.

اصل تجهیز کرده است؛ بدون آن معرفت حاصل نمی‌شود و خود آن از معرفت ما خارج است. هیوم با چنین موضعی، از تجربه‌باوری خود فاصله می‌گیرد و به طبیعت‌گرایان اسکاتلندی نزدیک می‌شود و از همین روست که پاره‌ای هیوم را طبیعت‌گرا شمرده و این جنبه اندیشه او را الهام‌بخش کانت دانسته‌اند.

بنابراین هر چند نمی‌توان رابطه ضروری میان امور واقع را شناخت و آن را تصدیق کرد، پیش‌بینی حوادث آینده بر مبنای وقایع گذشته و شناخت امور نامشهود با اتکا بر مشهودات، تنها از طریق مفروض داشتن چنین رابطه‌ای ممکن می‌شود. این فرض در واقع همان تسری ضرورت ذهنی به خارج است که اگر با آگاهی و بصیرت صورت پذیرد، ما را از ظنی بودن استنتاجات خود غافل نمی‌سازد.

با توضیحات فوق روشن می‌شود که روش پژوهش مورد تأیید هیوم، شناسایی و بررسی روابط علی میان اشیا است و این بدون مشاهده امکان‌پذیر نیست؛ همچنین روشن می‌شود که هرگز نمی‌توان بدون مشاهده به شناختی درباره امور واقع دست یافت، چرا که اولاً، درباره امور واقع نمی‌توانیم به روش برهانی، که روشی پیشین است اتکا کنیم و ثانیاً، در صورتی که بخواهیم به روش آزمایشی (کشف روابط علی) توسل جوییم، چاره‌ای جز مشاهده و تجربه نداریم. از اینجا می‌توان دریافت که چرا برای پیشرفت در فلسفه اخلاقی^۱ یا به تعبیر امروزی آن، علوم انسانی، اولاً، باید در روش تحصیل معرفت در قلمرو این علوم تجدید نظر کرد و انسان را، علی‌رغم دارا بودن ابعادی ویژه، جزئی از طبیعت شمرد و آن را موضوعی برای پژوهش تجربی در نظر گرفت و بر آن شد که انسان و احوال مربوط به او جزئی از امور واقع است؛ پس نمی‌توان با روش برهانی پیشین درباره او داوری کرد. ثانیاً، پس از نفی کاربرد روش قیاسی در عرصه علوم انسانی، روش جایگزین را شناسایی کرد و به کار بست؛ یعنی روش استدلال آزمایشی را که روشی است متکی و مستند به رابطه علی که خود رابطه‌ای است که منحصراً از طریق مشاهده و تجربه قابل شناسایی و بررسی است.

۱. moral philosophy تعبیری است که هیوم از آن استفاده می‌کند و مقصود از آن چیزی معادل علوم انسانی در روزگار ماست.

دو رویکرد به فلسفه دین در روزگار هیوم: ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی

۱. پیشینه

تاریخ کلام مسیحی - شاید در همه دوره‌های آن - گزارشگر حضور دو رویکرد به مسئله رابطه عقل و دین بوده است: رویکرد عقل‌گرایی و رویکرد ایمان‌گرایی. در سال ۱۲۷۷ اتین تامپیه^۱، اسقف کلیسای پاریس، به درخواست پاپ، فهرستی از عقاید را فراهم کرد که از نظر او و کلیسای کاتولیک، عقاید ضد دین محسوب می‌شد. این فهرست مشتمل بر ۲۱۹ قضیه بود. برخی از آن قضایا همچون «قدم عالم»، «عالم نبودن خداوند به جزئیات» و «فناناپذیری نفوس آدمیان»، یادآور رأی غزالی است که در رد فیلسوفان، بیست عقیده آنها را باطل و بعضاً کفرآمیز خوانده بود. در فهرست تامپیه قضیه‌ای جالب توجه وجود دارد، از این قرار که «فقط باید به چیزی که بدیهی بالذات است و یا از قضایای بدیهی استنتاج می‌شود، ایمان آورد» (رک: ژیلسون، (؟)، ص ۵۸-۵۹). کفرآمیز شمردن چنین عقیده‌ای را می‌توان به منزله رأیی قاطع در موضوع رابطه علم و ایمان شمرد.

قضیه ذکر شده گزاره‌ای اخلاقی در قلمرو اخلاق باور^۲ و بیانگر موضع قرینه‌گرایان^۳ است. در فلسفه جدید، جان لاک^۴ (۱۶۳۲-۱۷۰۴م)، فیلسوف انگلیسی، این موضع را برای مقابله با فرقه‌گرایان روزگار خود صورت‌بندی کرد و بعدها کلیفورد^۵ (۱۸۴۵-۱۸۷۹)، ریاضی‌دان و فیلسوف انگلیسی، آن را به انگیزه مقابله با اعتقاد دینی به کار برد؛ ولی چنانکه پیداست و در فهرست احکام تامپیه نیز دیدیم، این دیدگاه به دوره جدید اندیشه فلسفی اختصاص ندارد، چنانکه دیدگاه مقابل و مخالف آن که در روزگار ما به ایمان‌گرایی^۶ شهره است، نیز از دیرباز هوادارانی داشته است.

مقصود تامپیه از مخالفت با موضع قرینه‌گرایی، محکوم ساختن ابن رشدیان لاتینی در قرن سیزدهم بوده است که گروهی متعلق به قرون وسطی است؛ ولی بحث از رابطه عقل و دین نزاعی دیرین است و معتقدان به قرینه‌گرایی و ایمان‌گرایی هر دو پیشینه‌ای

1. Etienne - Tempier.

۲. در اخلاق باور (the Ethics of belief) به رابطه میان باور و دلایل و قرائن آن پرداخته می‌شود.

3. evidentialists.

4. Locke, John.

5. Clifford, W.K.

6. fideism.

کهن‌تر از این دارند. ترتولین^۱ (۱۵۵ - ۲۴۰) که یکی از آباء نامدار کلیسا بود، جملات مشهوری در مخالفت با عقل‌گرایی یونانی دارد. از جمله این سخن مشهور که «آتن را با اورشلیم چه کار؟» و یا در سخنی تأمل‌برانگیز در مقام تأکید و تقویت ایمان‌گرایی خود می‌گوید: «به آن یقین دارم چون محال است».

وجود مباحثی در موافقت یا مخالفت با قرینه‌گرایی از روزگار آباء کلیسا تا زمانی که لاک دیدگاه قرینه‌گرایی را شکل داد، گواه این حقیقت است که مسئله عقل و دین یا عقل و ایمان موضوع همیشه تاریخ کلام مسیحیان در مغرب زمین بوده است. این دغدغه یا مسئله همیشگی فیلسوفان و متکلمان غربی، در قرون وسطی چهره‌ای شاخص دارد^۲ و در عین آنکه در دوره‌های مختلف قرون وسطی یا عصر مسیحی این بحث رونق داشته است، سیطره مسیحیت در طول این دوره موجب آن بوده که مبدأ یقین انسان آن عصر، وحی الهی باشد و از این رهگذر، نوعی آسوده‌خیالی بر انسان آن روزگار مستولی گردد. در دوره‌ای که رنسانس خوانده می‌شود و حوادثی همچون نهضت اصلاح دینی مقارن آن رخ داده است، در این آسوده‌خیالی رخنه می‌افتد و نخستین بار لنگرگاه این سکون و ثبات متزلزل می‌شود. این لنگرگاه همان خاستگاه یقین انسان عصر مسیحی است، یعنی کتاب مقدس. البته نهضت اصلاح دینی در مرجعیت این عامل ثبات چند و چون نکرد، ولی در تفسیر غالب و رایج کتاب مقدس تردید افکند. از نظر مارتین لوتر (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶)، مسیحیان برای فهم وحی الهی نیازمند واسطه‌ای به نام کلیسا نیستند؛ آنان می‌توانند بی‌واسطه، پیام الهی را دریابند. یکی از مواد اعلامیه نود و پنج ماده‌ای (۱۵۱۷م) او در مخالفت با کلیسای کاتولیک چنین است: «کتاب مقدس تنها منبع ایمان مسیحی است». با وجود چنین ماده‌ای تردید نمی‌کنیم که لوتر بی‌شبهه به مرجعیت کتاب مقدس معتقد بوده است، ولی هم او در عین باور به اینکه «تنها قوه حاکمه که میان عیسویان حاکم مطلق است، همانا کتاب مقدس است»، بر آن بوده که باید کتاب مقدس را «برای عامه مؤمنان قابل فهم قرار داد چندانکه بتوانند از یمن روح القدس و در طریق ایمان قلبی، آن را به درستی درک کنند.» (ناس، (۹)، ص ۴۵۰)؛ به عبارت دیگر، به نظر

1 . Tertullian.

۲. نامه‌های برجسته‌ای چون آگوستین (۳۵۴ - ۴۳۰)، آنسلم (۱۲۲۵ - ۱۱۰۹)، توماس آکوئینی (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴)، دانس اسکاتس (۱۲۶۶ - ۱۳۰۸) و ویلیام آکمی، همه با بحثهایی در این باب‌گره خورده‌اند. این نامه‌ها از قرن سوم میلادی تا قرن چهاردهم در گذرند.

لوتر، فهم کتاب مقدس را نباید به فهم ارباب کلیسا گره زد و تفسیر متن مقدس در توان فهم و دانش همگان است.

به این ترتیب، لوتر به رغم ایمان‌گرایی‌اش، از طریق تجویز و تمهید تکثر در تفاسیر کتاب مقدس، زمینه را برای احساس نیاز به یک مرجع برای داوری میان آرای متکثر فراهم ساخت و رجوع به عقل و کنار نهادن مرجعیت کتاب مقدس را تسهیل کرد. برخی آثار در قلمرو الهیات عقلانی یا طبیعی که در نیمه دوم قرن شانزدهم پدید آمد، می‌تواند گواهی باشد بر اهمیت مراجعه به عقل در میان الهی‌دانان آن روزگار.

مونتنی^۱ (۱۵۳۳ - ۱۵۹۲) در سال ۱۵۶۸ دست به ترجمه کتاب نویسنده عقل‌گرای اسپانیایی، ریموند سیباند^۲ می‌زند. این کتاب به الهیات طبیعی می‌پردازد. ولی بعدها مونتنی مشاهده می‌کند که حتی با پذیرش مرجعیت عقل هم نمی‌توان به اختلاف آرا خاتمه داد و در نتیجه، کثرت آرا در قلمرو فلسفه، الهیات و علم را توجیهی بر دفاع از شکاکیت قلمداد می‌کند.

در عصر جدید هم موضوع رابطه عقل و دین همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است. آغازگران فلسفه جدید، مانند بیکن و دکارت، گمان می‌کردند اگر قلمرو عقل و ایمان را از هم جدا سازند، می‌توانند در عین ادای حق عقل، از تعارض آن با دین بپرهیزند و به این وسیله، از مواهب روی آوردن به تفکر عقلانی بهره‌مند باشند. بی‌آنکه به مخاطره ستیز با دین گرفتار آیند. بیکن می‌گوید: «اگر متمایل به بررسی الهیات مقدس باشیم، در آن صورت می‌باید قایق کوچک عقل بشری را ترک گوئیم و بر عرشه کشتی کلیسا سوار شویم که فقط او دارای قطب‌نمای الهی برای یافتن مسیر درست است» (بومر، ۱۹۷۸، ص ۳۳۲).

دکارت نیز تسلیم در برابر وحی الهی در موضوعات مربوط به خدا را ضروری می‌شمارد و می‌گوید: اگر خدا چیزهایی را درباره خود، مثل رمز تجسد و تثلیث، وحی فرماید که فراتر از قوه طبیعی عقل ما باشد، باید بی‌تأمل بپذیریم، هر چند نتوانیم آنها را به روشنی درک کنیم؛ زیرا وجود اموری فراتر از حد درکمان در عظمت الهی و نیز در مخلوقات او را نباید عجیب بشماریم (دکارت، ص ۲۸۶).

البته دکارت جز از راه تفکیک قلمرو عقل و ایمان، به شیوه‌ای دیگر نیز متوسل شده است تا تعارض عقل و دین را چاره کند. وی بر آن است که با اتکا به یقینی بودن

1. Montaigne, Michel de.

2. Raimund Sebond.

معرفتهای ناشی از وحی الهی، باید معرفتهای طبیعی خود را در مواردی که با وحی الهی معارض‌اند کنار بگذاریم و سخن خداوند را پذیرا شویم. دکارت در کتاب اصول فلسفه می‌گوید: باید مرجعیت و حجیت الهی را بر ادراکات خود ترجیح دهیم [و این در موضوعاتی است که هم عقل ما و هم وحی الهی در آن موضوعات سخنی دارند]؛ در غیر این صورت، نباید چیزی را که به روشنی درک نمی‌کنیم تصدیق کنیم. هر چه خداوند وحی فرموده است یقینی‌تر از چیزهای دیگر است و ما باید تسلیم حجت الهی شویم نه به داوری خود، هر چند که نور طبیعی عقل، چیزی را با بالاترین روشنی و دلیل به ما عرضه کند که مخالف سخن خداست؛ ولی در مواردی که حجت خداوند چیزی را به ما وحی نرموده است، بر فیلسوف روا نیست که چیزی را حقیقت بشمارد که حقیقت بودنش را به تحقیق درنیافته است (همان، ص ۳۰۹).

بنابراین، دکارت در موارد تعارض، داور نهایی را وحی می‌داند و هرگاه عقل و وحی با هم سازگار نباشند، عقل را تخطئه می‌کند تا وحی را بر کرسی بنشاند؛ اما این به معنای بی‌اهمیت انگاشتن عقل نیست؛ زیرا مواردی که چنین نزاعی رخ نماید چندان زیاد نیست و شاید مهم‌ترین دلیل این زیاد بودن موارد تعارض این باشد که وحی در بسیاری از موضوعات سخنی ندارد تا مجال را برای جولان عقل تنگ سازد و چون چنین مجال واسعی برای فعالیت عقل فراهم است، روش صحیح هدایت عقل، برای دستیابی به معارفی یقینی اهمیت فراوان دارد و از همین رو دکارت به مسئله روش، اهتمام ویژه‌ای دارد و با تأکیدی که بر توانایی عقل در کسب معرفت یقینی می‌کند، زمینه‌ساز عقل‌گرایی خالص‌تری می‌شود که بعدها توسط لاک عرضه و صورت‌بندی شده است.

۲. قرینه‌گرایی لاک

در دوره جدید، جان لاک فیلسوف برجسته‌ای است که در باب رابطه عقل و دین نظریه‌ای را شکل می‌دهد که امروزه قرینه‌گرایی خوانده می‌شود. لاک در کتاب جستاری درباره فهم بشر، در فصل نوزدهم از کتاب چهارم، مطلبی دارد که می‌توان آن را به منزله مرامنامه قرینه‌گرایی در نظر گرفت؛ وی در آنجا می‌گوید: «... به نظر من، نشانه دقیقی بر این وجود دارد که آیا کسی دوستدار واقعی حقیقت است یا نه؛ و آن این است که هیچ قضیه‌ای را با اطمینانی بیش از آنچه ادله آن تضمین می‌کند نپذیرد. روشن است که هر کس از این معیار تخطی کند

حقیقت را به خاطر عشق به حقیقت نمی‌خواهد و در جست‌وجوی حقیقت به خاطر حقیقت نیست، بلکه به دنبال هدفی دیگر است؛ زیرا قرینه‌ی درستی هر قضیه (به جز قضایای بدیهی) صرفاً وابسته به ادله‌ای است که به نفع آن داریم و اگر تصدیق نسبت به یک قضیه بیش از مرتبه‌ی قرینه‌ی مربوط به آن باشد، واضح است که این اطمینان بیش از اندازه، ناشی از دل‌بستگی‌های دیگری است، نه از عشق به حقیقت» (لاک، ص ۴۱۳).

این موضع لاک در واقع ادامه‌ی تلاش فیلسوفان جدید برای خروج از بحران دامن‌گیر آرا و عقاید بشری است. در پی تردیدافکنی‌های امثال لوتر، اراسموس (۱۴۶۶ - ۱۵۳۶) و مونتنی، سر و سامان دادن به حدود عقل و روشن ساختن جایگاه آن، مورد اهتمام فیلسوفان جدید قرار گرفته بود و لاک در ادامه‌ی همین مساعی عقل را در چنین مرتبه‌ی بلندی جای می‌دهد تا بر اهمیت نقش عقل در پرهیز و گریز انسان از افتادن در دام خرافه‌ها تأکیدی دوباره کرده باشد؛ چنانکه عنوان فصل نوزدهم از کتاب چهارم جستاری درباره‌ی فهم بشر، یعنی فصل «شور افراطی»، آگواه همین انگیزه است.

از نظر لاک عقل، معیار اصلی برای تعیین حدود خویش در رابطه با وحی است. به عقیده‌ی وی، چنانکه در فصل هجدهم کتاب چهارم جستاری درباره‌ی فهم بشر تشریح می‌کند، وحی دوگونه است؛ وحی اصلی و وحی نقلی: «مرادم از وحی اصلی آن انطباق اولی است که خدا، بی‌واسطه، آن را در ذهن یک انسان ایجاد می‌کند و بر آن حد و مرزی نمی‌توانیم نهاد؛ مرادم از وحی نقلی آن انطباعاتی است که در قالب کلمات و شیوه‌های متعارف ابلاغ متقابل اندیشه‌ها، به دیگران انتقال می‌یابند» (ملکیان، ص ۸).

۱. عنوان فصل مذکور «enthusiasm» است. به گفته‌ی لایب‌نیتس، این واژه در اصل معنایی مثبت داشته است؛ مثل «سوفیسم» که در آغاز به معنای خردمندی و حکمت بود و بعدها در اثر سوء استعمال، معنای شک‌گرایی و معرفت‌ستیزی در آن وارد شد. «enthusiasm» در آغاز به این معنا بود که در انسان جنبه‌ای الهی وجود دارد، سپس عده‌ای، عواطف، خیالات، رؤیایها و حتی هذیانهایشان را دارای منشایی الهی دانستند و به این وسیله به آنها حقانیت و قداست بخشیدند؛ از این رو، واژه «enthusiasm» بعدها درباره‌ی کسانی به کار رفت که نوعی اختلال روحی داشتند و امور بی‌اساس و بدون دلیل را به این عنوان که منشأ الهی و درونی دارد می‌پذیرفتند (لایب‌نیتس، ۱۷۱۵، ص ۵۰۵). کاربرد enthusiasm به معنای اخیر در قرن هیجدهم رواج بسیار داشته است. در زبان فارسی، این واژه را به شوق، جذبه، اشتیاق، شورمندی و مانند آن ترجمه کرده‌اند؛ ولی هیچ‌یک از این معادل‌ها بار منفی موجود در کاربرد قرن هیجدهمی این واژه را نمی‌رساند؛ از این رو، در برابر آن، ترکیب «شور افراطی» یا «شور بی‌اساس» را به کار می‌بریم.

لاک با این تقسیم می‌خواهد نقش عقل درباره وحی را به تفصیل معلوم دارد. از نظر او، حتی در مقام تلقی مستقیم وحی از خداوند، شخص تلقی‌کننده نمی‌تواند چیزی را که با اصول بدیهی و مسلم عقل ناسازگار است پذیرا شود و این ناتوانی ناشی از حکم عقل است که انسان را ملزم می‌دارد از پذیرش امور محال و منافی اصول بدیهی عقل خودداری کند. استدلال لاک این‌گونه است که اگر ما مجاز باشیم چیزی را که با اصول بدیهی و مسلم عقل ناسازگار است بپذیریم، «همواره در معرض این اشکال هستیم که، ما نمی‌فهمیم چگونه چیزی را از جانب خدا، یگانه آفریننده گشاده دست هستی‌مان، تلقی کنیم که، اگر صادق قلمداد شود، ناگزیر همه اصول و مبانی علم را، که خود او به ما ارزانی داشته است، زیر و رو خواهد کرد، همه قوای ما را از حیث انتفاع ساقط خواهد کرد، والاترین بخش مصنوعات او، یعنی فاهمه‌های ما را یکسره نابود خواهد ساخت و آدمی را در وضعی قرار خواهد داد که، در آن، نصیب او از نور هدایت، از نصیب دد و دام که زندگی پس از مرگ ندارند نیز کمتر خواهد بود.» (همان، ص ۱۱-۱۲).

وقتی عقل در برابر وحی اصلی از چنین اقتداری برخوردار باشد، معلوم است که در برابر وحی نقلی مقتدرانه‌تر عمل می‌کند؛ زیرا وحیی که به واسطه نقل دیگران به ما رسیده است بهره کمتری از اطمینان‌آوری دارد؛ به این دلیل که اولاً، اطمینان ما به صدور این گزارش و حیانی از پیامبر یا تلقی‌کننده وحی، همواره در معرض تردید است؛ یعنی احتمال عدم صدور این سخن از تلقی‌کننده وحی را می‌دهیم؛ ثانیاً، فهم ما از سخنان و گزارشهای او همواره در معرض احتمال خطا و کج‌فهمی است؛ بنابراین عقل ما را از پذیرش هر قضیه‌ای که با اصول بدیهی و مسلم عقل ناسازگار است منع می‌کند، حتی اگر در متنی آمده باشد که ادعا بر وحیانی بودن او است.

به این ترتیب، عقل حکومتی مطلق می‌یابد و باید پرسید که وحی یا ایمان چه جایگاهی خواهد داشت؟ از نظر لاک «هر قضیه‌ای که وحی شده باشد و ذهن ما، به مدد قوا و تصورات طبیعی‌اش، نتواند درباره صدق آن داوری کند، منحصراً امری ایمانی و تعبدی و برای طور عقل است» (همان، ص ۱۵). لاک ایمان را فقط در جایی می‌پذیرد که عقل نتواند حکم صادر کند. این ناتوانی ممکن است ناشی از آن باشد که برخی تصورات به کاررفته دریک قضیه از حدود قوای طبیعی ما خارج است و ممکن است ناشی از آن باشد که ما درباره قضیه‌ای، هر چند که علی‌الاصول خارج از طور عقل نیست، در مرتبه شک یا ظن باقی

بمانیم. در این دو فرض باید به ایمان توسل جست (همان)؛ ولی درجایی که عقل حکمی معارض با ایمان دارد، تقدم با حکم عقلی است و توسل به ایمان ممنوع. با اتخاذ چنین موضعی مجال ایمان اندک می‌شود؛ چرا که منظور لاک از واژه ایمان همان چیزی است که در قرون وسطی از ایمان فهمیده می‌شد. در قرون وسطی ایمان داشتن به معنای پذیرفتن چیزی بود از آن جهت که خداوند آن را وحی کرده است؛ و علم داشتن به معنای پذیرفتن چیزی که ما آن را در پرتو نور طبیعی عقل درست می‌دانیم (ژیلسون، (؟)، ص ۶۴). علی‌رغم چنین تشابهی در استعمال واژه ایمان و علم میان لاک و قرون وسطاییانی همانند توماس آکوئینی، رهیافت لاک در خصوص رابطه علم و ایمان یا عقل و دین، تفاوت آشکاری با رهیافت آنان دارد. از نظر اندیشمندان قرون وسطی «ایمان، به حکم تعریفش، مقتضی آن است که عقل چیزی را قبول کند که آن را مغایر اصلی از اصول اولیه عقلی یا یکی از لوازم ضروری اش می‌داند» (همان، ص ۶۵).

کلام اخیر با دیدگاه لاک در تقابل صریح است. لاک هیچ‌گاه پذیرش امور معارض با اصول بدیهی عقل را بر نمی‌تابد. به این ترتیب، لاک یکی از منادیان عقل‌گرایی در موضوع دین است و از همین روست که گستره توسل به ایمان، به معنای مورد نظر او، از سوی عقل تهدید می‌شود و بسیار کوچک‌تر از گستره مورد نظر قرون وسطاییان و دکارت خواهد بود.

تلقی کلی لاک از جایگاه عقل در قلمرو اخلاق باور اقتضا می‌کند که اعتقاد به وجود خدا هم فقط وقتی پذیرفتنی باشد که به تأیید عقل برسد. لاک در فصل دهم از کتاب جستاری در فهم بشر به همین مطلب می‌پردازد و به صراحت می‌گوید که می‌توانیم به وجود خدا معرفت یابیم و در ادامه بر وجود خداوند اقامه دلیل می‌کند. از نظر او می‌توان علم یقینی به وجود خداوند یافت و این علم با استناد به قوای طبیعی ما حاصل می‌آید.

۳. بسط الهیات طبیعی، پیامد قرینه‌گرایی

این نحوه نگاه به مسئله عقل و ایمان و تأثیر عقل در مسائل الهیات، الهام‌بخش جریان گسترده‌ای به نام الهیات طبیعی^۱ در قرن هفدهم و هجدهم بوده است. نویسندگان زیادی در این موضوع قلم‌فرسایی کرده و کوشیده‌اند بر وجود خدا و دیگر عقاید دینی

1. natural theology.

حجتهای عقلانی اقامه کنند و حتی در این راه از یافته‌ها و روش‌های علوم نوین که در انقلاب علمی رخ نموده بود بهره بگیرند. یکی از موضوعات پر جاذبه مطرح در آثار این فیلسوفان، مسئله وجود خدا بود. لایب‌نیس در تحقیق جدید درباره فاهمه انسان می‌گوید: «برآنم... که تقریباً همه روشهای به کار گرفته شده برای اثبات وجود خدا معتبر است و می‌تواند غایت خویش را برآورد، مشروط بر آنکه به نحو کامل عرضه شود» (جولی، ۱۹۹۵، ص ۲۵۳). رأیی چنین قاطع و فراگیر - به علاقه تضاد - یادآور رأی قاطع ویلیام آکمی در جهت مخالف است که «بر این رأی بود که مطلقاً هیچ چیز را نمی‌توان درباره خداوند در پرتو نور عقل تکوینی اثبات کرد، حتی وجود الهی را» (ژیلسون، ص ۷۶). برخلاف آکمی، دانشمندان قرون هفدهم و هجدهم بیشتر به کار بست عقل در موضوع خداشناسی علاقه داشتند تا به تعطیل عقل درباره آن. نویسنده شهره‌ای چون سمیوئل کلارک (۱۶۷۵ - ۱۷۲۹)^۱ در سالهای آغازین قرن هجدهم (۱۷۰۴-۵) دو رشته سخنرانی دارد که بعدها با عنوان گفتاری در باب وجود و صفات خدا، الزامات دین طبیعی (عقلانی) و حقانیت وحی مسیحی منتشر شد. در سالهای آغازین قرن نوزدهم نیز اثر شهره‌ای به نام الهیات طبیعی: قرائتی بر وجود و صفات الهی^۲ منتشر شد که مورد توجه بسیار قرار گرفت. این اثر نوشته ویلیام پیلی (۱۷۴۳-۱۸۰۵)^۳، فیلسوف اخلاق و متکلم انگلیسی، بود. در این اثر پیلی تقریر دامنه‌داری از «برهان نظم» یا «برهان طرح و تدبیر» عرضه کرد. وی با پرداختن به جزئیات آناتومی مقایسه‌ای چشمها، گوشها، عضلات و استخوانها و تشریح دقت و ظرافتی که در تنظیم آنها برای عمل کردن به بهترین وجه به کار رفته است، کوشید تا قرینه یا قراین قاطعی بر وجود خدا اقامه کند (تویمن، ۲۰۰۲، ج ۵، ص ۹-۱۹۸).

این اهتمام بر استدلال و اقامه دلیل بر وجود خدا ثمری است که از کشته لاک در قرن هفدهم برآمد. چنانکه در این باره گفته‌اند: «از کتاب لاک تحت عنوان معقولیت مسیح که در سال ۱۶۹۵ نوشته شد... تنها یک قدم تا مذهب طبیعی روشنگران سده هجدهم فاصله بود» (بومر، ۱۹۷۸، ص ۳۳۳). این یک قدم را بارها و بارها فیلسوفان و متکلمان آن روزگار برداشتند تا نوبت به پیلی رسید و او نیز بار دیگر این گام را زد.

1. Clarke, Samuel.

2. *Natural Theology, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity.*

3. Paley, William (1743-1805).

تأکید فراوانی که بر اهمیت عقلانیت در این جریان صورت می‌پذیرفت، راه ایمان را به قلمروهایی ناچیز محدود می‌نمود. این جریان فکری داور نهایی را عقل می‌داند و چنان عقل را در سخت‌گیری برای رجوع به وحی آزاد می‌گذارد که دین و حیانی عملاً از صحنه خارج می‌شود و دین باقی‌مانده، دین طبیعی می‌شود؛ یعنی دینی برخاسته از عقل و بی‌نیاز از وحی. این دین چندان به مرجعیت عقل وفادار است که هیچ‌گونه تقابلی با جریان انسان‌محوری دوران جدید ندارد. دئیسم^۱ جریانی فکری است که گواه تمایل انسان جدید به خودبسندگی عقل است. لاک یکی از مؤثرترین چهره‌ها در پدید آمدن این جریان است. «واژه دئیسم نخستین بار در قرن شانزدهم و در مورد عده نویسندگانی به کار رفت که بیشترشان به واپسین بخش قرن هفدهم و آغاز قرن هجدهم تعلق داشتند. اینان تصور وحی و الهام فراطبیعی و اسرار و حیانی و ملهم را باطل می‌شمردند. لاک خودش تصور وحی را رد نکرد بلکه اصرار می‌ورزید که عقل داور وحی است؛ و کما بیش انگیزش نیرومندی در جهت عقلانی کردن دین مسیحی بود. دئیستها تصورات او را به شیوه‌ای افراطی‌تر به کار بستند و بر آن می‌گراییدند که مسیحیت را به یک دین صرفاً طبیعی تحویل کنند.» «وجه مشترک آنان اعتقاد به خدا بود که از ملحدان متمایزشان می‌ساخت، افزون بر بی‌اعتقادی به وحی یگانه و طرح فراطبیعی رستگاری که مایه امتیازشان از مسیحیان کهن‌آیین بود؛ به سخن دیگر، آنان عقل باورانی معتقد به خدا بودند» (کاپلستون، (۹)، ج ۵، ص ۱۷۹).

به این ترتیب می‌توان گفت که فلسفه جدید با تأکید بر پروای عقلانی در آغاز راه، عقل و دین را از هم جدا کرد و لاک در ادامه با تأکید بر اینکه حجت حاکم و قاهر بر همه چیز، عقل است، راه ایمان را باریک کرد و پس از لاک، همه چیز، حتی دین، جلوه‌ای از عقل بشری شد و دین و حیانی کنار زده شد و دین طبیعی جای آن نشست.

دین طبیعی اصطلاحی است که در قرن هیجدهم به کار می‌رفته و معادل اصطلاح امروزی الهیات طبیعی است. دین طبیعی دینی عقلانی است و استناد و اتکا به وحی ندارد. در مقابل دین طبیعی، دین و حیانی^۲ قرار دارد که مستند به الهام و وحی خداوندی است.

در پاسخ به دین طبیعی و عقلانی و دشواریهای آن، کسانی کوشیدند که دین و حیانی را احیا کنند و از مواضع افراطی دئیست‌ها انتقاد نمایند. در همین زمینه کتابی با عنوان

1. Deism.

2. revealed religion.

دفاع از دین وحیانی^۱ در سال ۱۷۳۲، یعنی زمانی که هیوم بیست و یک ساله بود، به نگارش در آمد و چهره سرشناسی مانند اسقف باتلر^۲ (۱۶۹۲-۱۷۵۲) کتابی را با عنوان تشابه دین طبیعی و وحیانی با ساختمان و مسیر طبیعت در دفاع از دین وحیانی نگاشت.

۴. موضع هیوم در برابر دین طبیعی و وحیانی

تا به حال دو موضوع مهم برای فهم چرایی و چگونگی رویکرد هیوم به موضوعاتی خاص در فلسفه دین را مطرح کرده‌ایم: اولاً، باز نموده‌ایم که چرا هیوم به مسئله روش اهمیت ویژه‌ای داده است و نیز به اجمال با روش مورد تأیید او در بررسی امور واقع آشنا شده‌ایم و ثانیاً، دریافته‌ایم که در روزگار او دفاعیات از اعتقاد دینی در دو مسیر متفاوت دفاع از دین عقلانی و دفاع از دین وحیانی جریان داشته است. هیوم به این هر دو جریان توجه ویژه‌ای نموده و دریافته است که از میان همه حجتهایی که در هر یک از این دو مسیر اقامه می‌شود، دو برهان یا دلیل بر اعتقاد دینی بیش از باقی براهین زمینه نقد روش شناختی را داراست: نخست، برهان طرح و تدبیر یا برهان نظم که مورد عنایت خاص مدافعان دین عقلانی بود و دوم، برهان معجزه که معتقدان به دین وحیانی از آن سود می‌جستند. برهان طرح و تدبیر از آن رو قابل نقد روش شناختی بود که در پی شناسایی علت نظم جهان بود و هیوم می‌پنداشت که علت‌یابی مندرج در این برهان به شیوه صحیح صورت پذیرفته است؛ به عبارت دیگر، اصولی در روش تبیین علی باید رعایت شود که اقامه‌کنندگان برهان طرح و تدبیر به آن بی‌توجه بوده‌اند و در نتیجه برهان ایشان ناکارآمد است. البته براهین دیگری از برهان‌های مورد نظر مدافعان دین عقلانی هم مورد توجه هیوم قرار گرفته‌اند، ولی درباره آنها به اختصار سخن رانده و تنها به این بسنده کرده است که نشان دهد این براهین اساساً روش نادرستی را برای اثبات وجود خدا پیش گرفته‌اند. برخلاف برهان طرح و تدبیر که روش درستی را برگزیده، ولی در اعمال این روش به درستی عمل نکرده است.

در قلمرو دین وحیانی برهان معجزه به منزله اساس است؛ اساسی که اولاً، وجود خدا و ثانیاً، وثاقت وحی (یعنی درستی استناد یک متن به علم الهی) را اثبات می‌کند.

1. John, Conybeave, *Defence of Revealed Religion*.

2. Butler, Joseph.

پس در این رویکرد همه چیز به وقوع معجزه وابسته است. وقوع معجزه هم امری از امور واقع است و بررسی امور واقع جز به روش استنتاج علی ممکن نیست. پذیرش وقوع معجزه پیامدهایی را در موضوع علیت دربردارد که از نظر هیوم پذیرفتنی نیست، از این رو نقد هیوم بر برهان معجزه علاوه بر اینکه به انگیزه‌ای دین‌پژوهانه یا دین‌ستیزانه صورت می‌گیرد، انگیزه‌ای روش‌شناسانه نیز دارد.

در ادامه با معرفی آثار هیوم در موضوع فلسفه دین نشان می‌دهیم که هر یک از موضوعات موردپژوهش او چه رابطه‌ای با زمینه‌های روش‌شناسانه و تاریخی کار او دارد.

۵. آثار هیوم درباره دین

تحقیق درباره دین و مدعیات دینی در آثار هیوم فراوان است. ولی دسته‌ای از آثار او به طور خاص به موضوعات دینی پرداخته‌اند. در این بخش، ساختار کلی برخورد او با موضوع دین را ترسیم و سپس بیان می‌کنیم که هر یک از آثار او در استخدام تأمین کدام بخش این ساختار بوده‌اند.

هیوم در بررسی عقلانی دین، گویی به یک پرسش کلی پاسخ می‌دهد. پرسش مذکور این است که چرا یک فرد به خدا معتقد می‌شود و چرا تعالیم یک دین را می‌پذیرد؟ این پرسش را به دو شکل می‌توان طرح کرد و پاسخ گفت. می‌توان این پرسش را سؤال از علت دین‌باوری متدینان دانست و نیز می‌توان آن را سؤال از دلیل دین‌باوران برای اعتقاد به دین و تعالیم دینی شمرد. به طور خلاصه این پرسش هم علت و هم دلیل دینداری را می‌پرسد. هیوم نیز به این هر دو سؤال در مواضع گوناگون توجه کرده و سعی در پاسخ آن نموده است.

هیوم برای شناخت علت یا علل اعتقاد به دین، کتاب تاریخ طبیعی دین را نگاشت^۱. او در این کتاب می‌کوشد دین را همچون هر پدیده طبیعی دیگر مورد مطالعه قرار دهد و معلوم دارد که چه عواملی موجب این پدیده می‌شوند. در این کتاب او می‌خواهد علتها و شرایطی را که به صورت طبیعی پدیدآورنده دین هستند شناسایی کند، همانطور که مثلاً، علت پدیده‌ای مانند زنگ زدن آهن شناخته می‌شود. در این مطالعه او بیشتر به روشهای تاریخی و روان‌شناختی توسل می‌جوید و اموری همچون ترس از عوامل

1 . *The Natural History of Religion.*

ناشناخته و یا حوادث غیرمترقبه را علت به وجود آمدن پدیده دین می‌شناسد. هیوم در این بخش کاری شبیه کار مارکس، فروید و نیچه را صورت می‌دهد. اینان همچون هیوم در پی این بوده‌اند که مبنایی را برای تبیین امور انسانی فراهم آورند و امور انسانی را، همچون دیگر امور طبیعی، به شیوه‌ای علمی تبیین کنند. درست بر خلاف دیدگاه رایج در مسیحیت و یا روش نویسندگان اگزیستانسیالیست که از نظر ایشان، انسان [ساخته عوامل و علل بیرونی نیست بلکه] خالق طبیعت خویش است و اراده و انتخاب او در این جهت مؤثر است (استرود، ۲۰۰۰، ص ۴-۵).

فروید به منشأ روانی دین و مارکس به منشأ اجتماعی و اقتصادی آن می‌پردازد و نیچه با تبارشناسی اخلاق در پی نشان دادن خاستگاه دین در اخلاق برده‌داری است. وجه مشترک همه این نظریه‌ها - از جمله نظریه هیوم - جست‌وجوی علت پدیده دین در تاریخ انسان است. هیوم این کار را در پرتو نظریه‌ای عام درباره تحولات اجتماعی صورت نمی‌دهد؛ به عبارت دیگر هیوم بیشتر بر تقید به روش استنتاج علی تأکید دارد تا بر فرضیه خاصی در خصوص علت پدیده دین؛ ولی مارکس و فروید در روزگاری سخن گفته‌اند که مساعی هیوم در خصوص روش به‌بارنشسته و آنان در ادامه راه، تلاش خود را برای شناسایی مصداق خاصی به عنوان علت دین‌باوری آدمیان مصروف داشته‌اند. در تاریخ طبیعی دین علاوه بر آنکه عوامل تاریخی و ضعفهای روانی و اجتماعی انسان، علت پدید آمدن دین معرفی می‌شود، آثار اخلاقی یا آسیب‌های اخلاقی ناشی از دین‌باوری مطرح می‌شود و مقایسه‌ای میان شرک و توحید صورت می‌گیرد و ویژگیها و آثار هر یک از آن دو بیان می‌شود.

از دیگر آثار او درباره علت دین‌باوری، نوشته‌ای است با عنوان «درباره خرافه و شور افراطی»^۱ که به عنوان فصلی از کتاب مقالات اخلاقی و سیاسی^۲ در سال ۱۷۴۷ انتشار یافت. او در این اثر به خاستگاههای روانی و اجتماعی دین‌باوری پرداخته و آثار زیانبار روحی و اجتماعی این خاستگاهها را برشمرده است.

درباره دلیل دین‌باوری از هیوم آثار بیشتری بر جای مانده است. شهره‌ترین اثر او در این باب کتاب گفتگوهای درباره دین طبیعی^۳ است. در نه بخش از بخشهای دوازده‌گانه این

1 . On Superstition and Enthusiasm

2. *Essays, Moral and Political*

3 . *Dialogues Concerning Natural Religion*

کتاب، برهان نظم^۱ مورد بحث و بررسی است. هیوم از این برهان با عنوان برهان پسین^۲ یاد می‌کند. در یک بخش دیگر که بخش نهم این کتاب است، او برهانی را بررسی می‌کند که آن را برهان پیشین^۳ می‌خواند و در روزگار ما بیشتر برهان کیهان‌شناختی^۴ نامیده می‌شود. درباره این برهان در کتاب رساله درباره طبیعت آدمی^۵ و نیز در کتاب تحقیق درباره فهم آدمی^۶ بحث کرده است.

او پیش از نگارش کتاب گفتگوها در فصل دهم از کتاب تحقیق درباره فهم آدمی به بحث درباره معجزه^۷ پرداخته بود. هیوم در بحث معجزه به نقد دین و حیانی نظر دارد. معجزه به عنوان دلیلی بر صدق مدعای انبیا، در واقع دلیلی برای دین‌باوری است؛ دلیلی که به ایمان به وحی و دین و حیانی می‌انجامد.

هیوم در مقاله «درباره جاودانگی نفس»^۸ به مخالفت با آموزه اعتقاد به جاودانگی انسان می‌پردازد و در حقیقت با یکی از مهم‌ترین آموزه‌های دینی مخالفت می‌کند؛ و در عنوان پنجم از فصل چهارم کتاب اول رساله، در نقد تجرد نفس می‌کوشد و به این ترتیب، بنیاد لازم برای جاودانه شمردن نفس را به نقد می‌کشد. چنانکه از نظر برخی هیوم‌شناسان این قسمت رساله می‌توانست با مقاله «درباره جاودانگی نفس» به عنوان بخش نتیجه‌گیری تکمیل شود.

او در نوشته‌ای با عنوان «درباره خودکشی»^۹ می‌کوشد اثبات کند که خودکشی، چه از نظر اخلاقی و چه از نظر دینی، اشکالی ندارد و به این ترتیب، با یک حکم دینی به معارضه برمی‌خیزد و به زعم خود، آسیب‌های اخلاقی ناشی از باور منحرف دینی را آشکار می‌سازد.

هیوم در این آثار صراحتاً به موضوعات دینی پرداخته و در اکثر آنها ادله دین‌باوری و التزام به عقاید و احکام دینی را مورد مناقشه قرار داده است. ولی گذشته از این آثار، در کتابهای دیگرش نیز همواره به موضوع دین توجه داشته است؛ برای مثال، مطالعه کتاب

1 . argument from design

2. the argumeat a *posteriori*

3 . The Argument a priori

4 . Cosmological Argument

5 . *A Treatise of Human Nature*, (1738-40).6. *An Enquiry Concerning Human understanding*, (1751).

7. On Miracles

8 . Of the Imortality of the Soul

9. On suicide

تحقیق درباره فهم آدمی نشان می‌دهد که او در حال فراهم آوردن مبادی معرفت‌شناختی لازم برای بحث درباره دین است؛ چنانکه در فصول پایانی کتاب نهایتاً به این موضوع می‌رسد. وی در مباحث اخلاقی نیز از موضوع دین غافل نبوده و در کتاب تحقیق درباره مبادی اخلاق^۱ آثار زیانبار دین را در قلمرو اخلاق بازمی‌گوید.^۲

با نگاهی به آثار ذکر شده به روشنی درمی‌یابیم که هیوم مباحث خود درباره دین را بر محور کاربرد روش استدلال آزمایشی و استنتاج علی طراحی کرده است. در آنجا که از علت دین‌داری و پدیده دین پی‌جویی می‌کند، به صراحت علت‌شناسی را هدف خود قرار می‌دهد و درحقیقت، به کاربرد استدلال علی در پهنه مطالعات تاریخی نظر دارد. در بحث از دین وحیانی نیز، وقوع معجزه را به عنوان یک پدیده گزارش شده در تاریخ، معروض پژوهشی به روش استدلال علی قرار می‌دهد و در امکان اثبات وقوع معجزه در تاریخ تردید می‌افکند و می‌گوید: التزام به ضوابط روش استنتاج علی، مقتضی اثبات‌ناشدنی دانستن وقوع معجزه در تاریخ است. هیوم در بحث از دلیل یا ادله دین‌باوری هم، اعتنای اصلی را متوجه برهان طرح و تدبیر کرده است، چرا که مدافعان این برهان مدعی‌اند که از روش استنتاج علی بهره می‌برند و هیوم آنان را در التزام به ضوابط این روش بر خطا می‌داند و معتقد است با آنکه برای اثبات وجود خداوند، به عنوان امری از امور واقع، چاره‌ای جز توسل به روش استنتاج علی نیست، ولی مدافعان برهان طرح و تدبیر از به کار بردن این روش در این موضوع خاص ناتوان‌اند.

۶. نتیجه

- (۱) از نظر هیوم تنها روش صحیح داوری درباره امور واقع، روش استنتاج علی است.
- (۲) استنتاج علی به دنبال شناخت علت‌ها از طریق معلول‌ها و یا بالعکس است.
- (۳) استنتاج علی مقتضی رعایت ضوابطی است که نتیجه تلقی خاص هیوم از علیت است؛ مهم‌ترین ضابطه حاصل از این تلقی، لزوم منحصر ساختن این روش در قلمرو امور مشاهده‌پذیر است.

1. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751).

۲. برای اطلاع بیشتر از آثار هیوم درباره دین رک:

The Cambridge Companion to Hume, P. 316.

۴) نقد فراگیر دین و دین‌باوری از طریق اعمال روش استنتاج علی بر پدیده دین امکان‌پذیر است، به ویژه اینکه مؤثرترین ادله مدافعان دین در روزگار هیوم، پذیرای نقد روش‌شناختی است.

۵) هیوم بررسی روش‌شناختی خود را در دو ناحیه علت‌یابی پدیده دین و نقد ادله دین‌باوری صورت داده است و در نقد ادله، برهان معجزه و برهان طرح و تدبیر (برهان نظم) را به منزله بنیان دین‌باوری در روزگار خود مورد هدف قرار داده است.

منابع

- برت، ادوین، آرتور، (؟). *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، عبدالکریم سروش. تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بومر، فرانکلین لوفان، (۱۹۷۸). *جریانهای بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*. حسین بشیریه. تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران. این کتاب برگزیده‌ای است از آثار بزرگ در تاریخ اندیشه غربی که در نقل برخی آراء اندیشمندانی چون نیوتن و بیکن از ترجمه این کتاب استفاده شده است.
- جهانگیری، محسن، (۱۳۶۹). *احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن*. تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ژیلسون، اتین، (؟). *عقل و وحی در قرون وسطی*، شهرام پازوکی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کاپالدی، نیکلاس (؟). *فلسفه علم*، علی حقی. تهران، سروش.
- کاپلستون، فردریک (؟). *تاریخ فلسفه*. امیر جلال‌الدین اعلم. ج ۵، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، و سروش.
- لازی، جان، (۱۹۷۲ و ۱۹۸۰). *درآمدی تاریخی به فلسفه علم*، علی پایا. تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- لایب نیتس؛ گتفرید، ویلهلم، (۱۷۱۴). *متادولوژی*، یحیی مهدوی. تهران، خوارزمی.
- ملکیان، مصطفی. *سیری در سپهر جهان*، «ترجمه فصل هجدهم از کتاب چهارم جستاری در فهم بشر». تهران، نگاه معاصر.
- ناس، جان (؟). *تاریخ جامع ادیان*، علی اصغر حکمت. تهران، آموزش انقلاب اسلامی.
- Beauchamp, T. L. (?). «Hume's two theories of Causation» in *David Hume Critical Assessments*, vol. III (= Tweyman, 2002).
- Cohen, Bernard, and Smith, George, (2002). *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge university press.
- Descartes, Rene, (?). *Principles of Philosophy*, in *Descartes Key Philosophical Writings*. Great Britain, Wordsworth Editions Limited.

- Gaskin, J.C.A., (1988). *Hume's Philosophy of Religion*. London, Macmillan press.
- Hume, David, (1987). *A Treatise of Human Nature*, 1738-40, ed. L.A. Selby - Bigge (1978), Oxford, Claredon press.
- Hume, David, (1989). *An Enquiry Concerning Human understanding*, (1748-1751). ed. L. A. Selby Bigge, Oxford, Clardon press.
- Hume, David, (1989). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby - Bigge. Oxford, Claredon Press.
- Jolley, Nicholas, (1995). *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge university Press.
- Leibniz, G. W., (1997). *New Essays on Human Understanding*, (1965). translated and edited by Peter Remnant, and Jonathan Bennett, Cambridge university Press.
- Locke, John, (?). *An Essay Concerning Human Understanding*. Great Britain, Wordsworth Editions Limited.
- Straud, Barry, (2000). *Hume*, London, Routledge.
- Swinburne, R. G. (?). «The Argument from Design» in (Tweyman, 2002).
- Tweyman, Stanley, (2002). *David Hume Critical Assessments*. Vol. III, and V, London, Routledge.