

رهیافتی به ابعاد ناآشنای نظام فلسفی هیوم در باب تأسیس جهان بینی بدون خدا

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۸
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۱۳

سید مصطفی شهرآیینی^۱
جلال پیکانی^۲
فریده لازمی^۳

چکیده

یکی از داغ‌ترین مباحث فلسفه هیوم اعتقاد یا عدم اعتقاد او به وجود خداست. در این مقاله، کوشیده‌ایم، با بررسی آثار خود هیوم و استخراج آرایش در مورد وجود خدا، سازگاری درونی نظام فلسفی او در این باب را بررسی کنیم. برای این منظور، با نگاهی تحلیلی، تطابق برجسب‌های الصاق‌شده به او را با دلالت برآمده از آثارش تطبیق کرده‌ایم. این پژوهش نشان می‌دهد که اطلاق عنوان ملحد یا لادری‌گرا بر هیوم خالی از دشواری یا اشکال نیست. همچنین یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد هیوم اعتقاد حداقلی خود به وجود خدا را در همه آثارش حفظ کرده است. در انتها، با تکیه بر نتایج به‌دست‌آمده، آشکار می‌شود که بهتر است هیوم را لادری‌گرای ضعیف یا غیرجزمی بنامیم.

کلیدواژه‌ها

اعتقاد حداقلی به وجود خدا، عقل فلسفی، دین طبیعی، لادری‌گرایی ضعیف، دیوید هیوم

۱. دانشیار دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول) (m-shahraeini@tabrizu.ac.ir).

۲. دانشیار دانشگاه پیام نور تبریز، تبریز، ایران (jpaykani@yahoo.com).

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (Farideh.lazemi@yahoo.com).

۱. مقدمه

بشر از دیرباز در تکاپوی جستن مبدئی برای خود و جهان پیرامونش بوده است. پس از قرون وسطی، در دوره نوزایی، هر روز دنیای اسرارآمیز را با معیارهای تازه تأسیس شده کشف می‌کردند. انسانی که روزی رازهای هستی خود را از زبان دین می‌جست و در آن خدا واضع تمام طبیعت بود، اینک با عقل خودمختار و خودبنیاد و بریده از وحی، که صفت اصلی خدا را (تدبیر و تمثیت امور انسانی) منتسب به خود گردانیده بود، در اسرار هستی و جهان کاوش می‌کرد. نوزایی در جست‌وجوی دینی بود که این جهان و عقل انسان را تأیید و ارزش و اعتبار ویژه این دو را تصدیق کند و مهنر نشان الهیات را نه در تحقیر و ویرانی این جهان و عقل که در ارج نهادن به این دو بیابد (ژیلسون ۱۳۸۸، ۷). بعد از رهیافت جدید دین‌شناسی که زمینه برای یک الهیات انسان‌گرایی فراهم شد، این الهیات انسان‌گرا نمی‌توانست با جریان دینی غالب و با گرایش آگوستینی و حتی آکونیناسی سازگاری شود.

با جداانگاری ایمان و تعقل و قول به عدم هماهنگی میان آنها، زمینه برای فلسفه‌ورزی مخالف ایمان فراهم می‌شود. از این رو، مسئله خدا نه مسئله ایمان بلکه مسئله‌ای مابعدالطبیعی تلقی می‌شود و وظیفه عقل فلسفی این می‌شود که به دور از نظامات حوزه ایمان آن را حل کند. این امر متفکران قرن هفدهم - از رنه دکارت فرانسوی تا اسپینوزا - را مجبور به کاهش قلمروی انحصاری ایمان و گسترش نقش عقل در امور کلامی به ویژه مسئله شناخت خدا کرد. لذا، در این عصر، شرط لازم برای شناخت خدا اتخاذ رویکردی معرفت‌شناختی بود.

از فیلسوفان قرن هفدهم که در مسئله شناخت خدا دارای رویکردی معرفت‌شناختی بودند می‌توان به دکارت اشاره کرد. دکارت معتقد بود ما خدا را می‌توانیم در قامت فاعل شناسا و امکانات معرفت‌شناختی - روان‌شناختی آن بشناسیم (Descartes 2008, 34-35). چنان که می‌دانیم، اگر شناخت خدا مشروط به شناسایی امکانات و قابلیت‌های شناختاری - روان‌شناختی فاعل شناسا باشد، این ادعا خود عین اذعان به انتخاب رویکرد معرفت‌شناختی در مورد شناخت خداست. از نظر دکارت، در مقام فاعل شناسا، وجود قوه‌ای فراتر از حس و خیال به نام فاهمه یا عقل در انسان از مواردی است که امکان شناسایی تصویری خداوند را فراهم و میسر می‌سازد. این قوه غیر از حس و خیال و فراتر از آنهاست و قادر به درک امور

معقول همانند خداست. چنان که پیداست، روش فیلسوفان قرن هفدهم در باب شناخت خدا، در پی انقلاب قرن شانزدهم، در دستة روش‌های عقلی جای می‌گیرد. با وجود این، در نیمه نخست قرن هجدهم دوباره یک رکود فلسفی رخ داد و کاوش در باب شناخت مبدأ به ورطه فراموشی سپرده شد؛ تا این که در نیمه دوم همین قرن، تلاش‌های هیوم و کانت بر شناخت مبدأ متمرکز شد. برخی از اندیشمندان این عصر، پیرو فیلسوفان طبیعی مذهب، فقط وجود طبیعت و نظام‌های حاکم بر آن را، که مستغنی از هر گونه علتی ماوراء طبیعی باشد، مقبول می‌شمردند و یگانه معرفت حقیقی را مستفاد از عقل طبیعی معرفی می‌کردند، که هیچ نیازی به معرفتی از سنخ وحی نداشت (کاسیرر ۱۳۸۹، ۲۴۱). اما از نیمه دوم سده هجدهم به بعد، نقادی‌های هیوم دعای عصر روشنگری را دایر بر توانایی عقل در حل تمام مسائل موجود در حیات نظری و عملی انسان‌ها فرومی‌ریزد، و بدین صورت اطمینان عصر روشنگری به توانایی عقل در همه حوزه‌های اندیشه تخطئه می‌شود. هیوم در عصری که عقل اجازه اعتقاد به وجود خدا را نمی‌دهد، با هدف یافتن راهی نو در جهت امکان اثبات وجود خدا، با انگشت گذاشتن بر جنبه تجربی علم به توانایی عقل عصر روشنگری حمله‌ور می‌شود، اما غافل از آن که جنبه تجربی علم این امکان را از وی سلب می‌کند. از این رو، او به عنوان فیلسوفی ملحد شناخته شده است، زیرا انحصار علم در شناخت حسی گزاره‌های دینی و متافیزیکی را ذیل توهمات متافیزیکی اندیشه بشر قرار می‌دهد و انسان متجدد را از زندگی سرشار و رنگارنگ معنوی محروم می‌سازد.

در این نوشتار می‌کوشیم با بررسی آثار اصلی نوشته‌شده به دست هیوم، اعتقاد حداقلی او به وجود خدا را نشان دهیم (هرچند نظام فکری و فلسفی وی این اعتراف حداقلی به وجود خدا را به صراحت در خود ندارد). همچنین با بررسی آثار منتقدان هیوم، از جمله جیمز بازول^۱ بازول^۱ و توماس رید^۲، و با تکیه بر آثار دیگر فیلسوفان در باب تعریف الحاد^۳ و لادری‌گری^۴، و بررسی این که برچسب الحاد و لادری توسط چه کسانی و چرا بر هیوم گذاشته شده است، درستی قول رایج حاکم بر فلسفه وی و همچنین برچسب‌های منسوب به او را می‌سنجیم. این پژوهش حول این پرسش اساسی پیش خواهد رفت که آیا مفاد فلسفه هیوم به درستی، منحصرأً و در معنای دقیق کلمه بر ملحد و یا لادری‌گرا بودن او دلالت دارد؛ و آیا نظام فلسفی او از این حیث سازگاری درونی دارد یا نه؟

۲. مسئله وجود و اثبات خدا در آثار هیوم

هیوم آرای خویش در باب باور دینی را در دو کتاب گفت‌وشنودهایی درباره دین طبیعی^۵ و تاریخ طبیعی دین^۶ جای می‌دهد. اگرچه وی بخش‌هایی از کتاب رساله‌ای درباره طبیعت آدمی^۷ و تحقیق درباره فهم انسانی^۸ را به همین مبحث اختصاص داده، با این حال، آرای او در باب باور دینی را به نحو اتم و اکمل در دو کتاب نخست می‌توان یافت. اما همان گونه که می‌دانیم به دشواری می‌توان فهمید که آرای دقیق هیوم از زبان کدام یک از سه شخصیت کتاب گفت‌وشنودها جاری می‌شود. هیوم در نامه‌ای به سال ۱۷۵۱ به گیلبرت^۹، از نویسندگان مینتو^{۱۰}، در شرح دلیل این نحوه نگارش کتابش می‌نویسد: «بهترین راه برای نوشتن یک محاوره، نگارش متناوب اعتقادات متفاوت طرفین بحث است، از این رو، احتمال بروز خطا به شدت کاهش خواهد یافت» (Russell 2008, 125). اما به هر حال، در همه این آثار، هیوم در پی حفظ اعتقاد خود به وجود خداوند است. او در رساله گفت‌وشنودهایی درباره دین طبیعی، که مقدمه‌ای برای فلسفه دین به شمار می‌آید، از اثبات وجود خداوند سخن به میان می‌آورد، به گونه‌ای که از مجموع دوازده قسمت این رساله نه قسمت به مبحث خداشناسی تجربی با تکیه بر برهان نظم و خداشناسی پیش از تجربه، که دلایل عقلی اثبات وجود خداوند را در بر دارد، اختصاص یافته است. اما هیوم در کتاب تاریخ طبیعی دین، که سیاق محاوره‌ای ندارد و بیان هیوم در آن صریح و شفاف است، به ذکر اعتقاد خود به اصول اولیه دین و اعتقاد خالصانه‌اش به خداوند می‌پردازد. هیوم معتقد است اگر چگونگی پیشرفت جامعه انسانی را از زمان درنده‌خویی تا پایه کمال آن بررسی کنیم می‌بینیم که شرک و بت‌پرستی نخستین و کهن‌ترین دین آدمیان بوده است یا به حکم ضرورت باید بوده باشد و هرچه بیشتر به روزگار باستان برمی‌گردیم، آدمی را بیشتر غرق در شرک می‌یابیم. اما همین که آدمی دانش و ادب را فرامی‌گیرد، اندیشه‌اش به تدریج اوج می‌گیرد و با انتزاع آنچه ناقص است به تصور کمال می‌رسد. هیوم در ادامه سیر تاریخی تکامل خداپرستی از مرحله چندخدایی تا مرحله تک‌خدایی را نشان می‌دهد. در این راستا، توحید را برآمده از عقل و شرک را ناشی از افکار خودخواهانه عوام می‌داند و برای اثبات توحید به همگونی طبیعت اشاره می‌کند. در نتیجه، طرح کلی طبیعت از آفریننده‌ای عاقل حکایت خواهد کرد و هیچ محقق خردمندی بعد از تفکری جدی نخواهد توانست اعتقاد خالصانه‌اش را به وجود خداوند معلق سازد. اما هیوم در پایان با رد

دین عقلانی و دین و حیانی عنوان خدا باور طبیعی را از خود نفی و، در نهایت، به دینی که با تجربه و عادت سازگار است بسنده می‌کند. هیوم فصل یازدهم کتاب تحقیق درباره فهم انسانی را نیز به دلایل اثبات وجود خدا و اعتقاد به وجود خدا اختصاص می‌دهد. در دیگر آثار وی نیز، اگر نه به تفصیل، دست‌کم به اجمال، باور و دلایل هیوم برای وجود خداوند به چشم می‌خورد. اما آنچه در تک‌تک این دلایل جلب توجه می‌کند این است که هیوم از روش‌شناسی واحدی پیروی می‌کند. در دیدگاه هیوم، روش صحیح شناخت امور واقع پی‌جویی و شناسایی روابط علی میان پدیده‌هاست، مشروط بر این که تحلیل و درک درستی از رابطه علت و معلول داشته باشیم.

هیوم در قسمت دوم کتاب گفت‌ووشنودهایی درباره دین طبیعی از زبان دمی و فیلو بیان می‌کند که وجود خداوند غیرقابل تردید و ذاتاً بدیهی است. فیلو در ادامه بحث اصلی خود را با بیان این نکته پیش می‌برد که تنها دلیلی که انسان را از وجود خارجی یا موضوع واقعی مطمئن می‌سازد تجربه است، یعنی گزارش فعلی حواس و گواهی حافظه و استدلال تجربی علی که بر بنیاد نظم مشهود تجربی و آزمون گذشته استوار است. در این میان، وجود خداوند در دسته موضوعات واقعی جای می‌گیرد، یعنی وجود هر موجودی تنها از راه استدلال درباره علت و یا معلول آن قابل اثبات است و این استدلال تماماً بر بنیاد تجربه استوار است. بر این اساس، هیوم در قسمت چهارم از کتاب گفت‌ووشنودهایی درباره دین طبیعی از زبان فیلو اظهار می‌کند که جهان اصل نظم معقول را در خود دارد، پس به این ترتیب وجود ناظم عاقل و قادر از آن قابل استنتاج است، و از اینجا وجود خدا را نتیجه می‌گیرد. اما در قسمت دهم از همین کتاب، از زبان فیلو، بحث خود را با اختیار شک دستوری^{۱۱} و بیان این که تجربه تنها بخش کوچکی از واقعیت را شامل می‌شود، پس ممکن است جهان طبیعت به نحوی که برای ما قابل درک است مخلوق خدای مهربان نباشد، در جهتی دیگر سوق می‌دهد. اما نهایتاً پشت چهره فیلو، در بخش دوازدهم، بیان می‌کند: «انسانی که به دیده عبرت ساختار تبیین‌ناپذیر طبیعت را می‌نگرد، بهتر از هر کسی می‌تواند به مقام ژرف پرستش خداوند نائل شود». در اینجا او با اشاره به قصد و غایت و نظم فراگیری که حتی برای نادان‌ترین افراد قابل مشاهده است اعتقاد خالصانه به خداوند را ترجیح می‌دهد. سپس بیان می‌کند: «همین که انسان تصمیم به جست‌وجوی نظم‌های مشهود تجربی بگیرد، قوه تخلیش به دیدن چیزی متمایل

می‌شود که آن را جزئی از نظام کلی قانونمندی که به وسیله آفریننده‌ای عاقل ایجاد شده است تلقی می‌کند» (Hume 1980, 77).

حال اگر این قول مشهور را بپذیریم که هیوم در کتاب گفت‌وگوهای درباره‌ی دین طبیعی سخن و نظر شخصی خود را بیش از همه بر زبان فیلو جاری می‌سازد، پرسش مهم این است که آیا سخن اخیر فیلو، به عنوان نماینده‌ی اصلی خود هیوم در فلسفه‌ی دین، که به نحوی تصریح وجود خداوند است، با نظام فکری تجربه‌گرایانه‌ی هیوم توان سازگاری دارد؟ به نظر می‌رسد، به دشواری بتوان به این پرسش پاسخ مثبت داد، هرچند پاسخ منفی دادن به آن نیز به آسانی مقدور نیست. در واقع، نظام فلسفی هیوم از این حیث همانند نظام فلسفی سایر فلاسفه‌ی دوره‌ی روشنگری دچار ناسازگاری است؛ گویی در وارد ساختن خدا به نظام فلسفی خود یا کنار گذاشتن او بلا تکلیف، و به اصطلاح، یک بام و دو هوا هستند. در قسمت بعد این مقاله در اثبات این مدعا خواهیم کوشید.

۳. اعتقاد حداقلی به وجود خدا و بررسی سازگاری آن با نظام هیوم

هیوم در جای‌جای آثار خود هدف از پرداختن به فلسفه را چنین بیان می‌کند: یگانه‌ی طریق پیراستن علم از مسائل بغرنج آن است که به جد درباره‌ی کیفیت فهم انسانی تحقیق کنیم و با تحلیل دقیق قوا استعدادهای آن را آشکار سازیم، یعنی قبل از پرداختن به واقع باید طریق رسیدن به واقع را شناخت، که همان ذهن آدمی است و تا حدود و ثغور فهم آدمی مشخص نگردد قضاوت درباره‌ی یقین خطاست. هیوم با تحقیق در ادراکات و شناخت انسان می‌خواهد به تحلیل طبیعت انسان بپردازد و چگونگی اندیشیدن صحیح و درست و محدودمانده در جاده‌ی عقل سلیم را به دست آورد. هیوم تمام شناخت‌های انسان را نشئت گرفته از تأثرات حسی می‌داند و برای بنا نهادن این مبنای جدید برای معرفت بشری متوسل به یک قانون کلی می‌شود و آن عبارت است از این که تمام محتویات ذهن آدمی متشکل از انطباعات^{۱۲} و تصورات^{۱۳} است که منشأ همه‌ی آنها تجربه‌ی حسی است.

هیوم اذعان می‌کند که انطباعات از تصورات، که ادراکات ضعیف‌تر ما هستند، متمایزند. انطباعات و تصورات در تعریف هیوم چیزی شبیه تصورات حسی و خیالی هستند. او می‌خواهد همه‌ی شناخت را از سرچشمه‌ی انطباعات یا داده‌های بی‌میانجی تجربه بیرون بکشد. او

تمام تصورات مرکب را ترکیب تصورات بسیطی می‌داند که از احساس ظاهر یا باطن برآمده‌اند و فقط ترکیب و اختلاط این مواد است که ذهن و اراده ما در آن مداخلت دارد. به تعبیری فلسفی‌تر، کلیه تصورات یعنی ادراکات ضعیف‌تر ما تصویری از انطباعات ذهن یعنی تصورات زنده‌تر و قوی‌تر ما هستند (Hume 2009, 1-9). بعد از صدور این قانون کلی برای معرفت آدمی، هیوم باورهای خود را مورد بررسی قرار می‌دهد، مانند باور به اصل علیت، باور به وجود خود و حتی باور به وجود خدا. او به این نتیجه می‌رسد که هیچ یک از این اعتقادات چیزی نیستند که به تجربه حسی بشر درآیند. بنابراین، آدمی نمی‌تواند هیچ انطباعی و، در نهایت، هیچ تصویری از این امور داشته باشد. بنابراین، حکم به وجود این اعتقادات با توسل به حس یا عقل باطل است (Hume 1999, 28).

با این اوصاف، انسان نخواهد توانست به وجود خداوند معتقد باشد، زیرا بشر هیچ گونه تأثیری و در نتیجه هیچ گونه تصویری از خداوند ندارد. بنابراین، مطابق مبانی و مفروضات اساسی نظام فکری هیوم، اعتقاد به وجود خداوند بی‌معناست. وقتی هیوم تنها راه حصول علم را حس و تجربه به شمارد آورده و تمام توان ذهن بشر را در فهم و ادراک چیزهای حسی و تجربی و نسبت میان تصورات محدود کرده، چگونه می‌تواند از وجود خدا و اعتقاد به وجود خدا سخن بگوید؟ شاید گفته شود، هرچند بشر تأثر و تصویری از خداوند ندارد، چون خداوند هیچ گاه به عنوان یک موضوع واقعی یا حسی در برابر حواس ما ظاهر نمی‌شود، اما وجود خداوند با براهینی همانند «برهان نظم» از سوی هیوم اثبات شده است (Flage 1990, 73-75). این نکته ظریف قابل بررسی بیشتر است، چون عموماً هیوم به عنوان جدی‌ترین مخالف برهان نظم شناخته می‌شود. هیوم در قسمت دوم گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی ادعا کرده که وجود خداوند غیرقابل تردید و ذاتاً بدیهی است و بحث خود را با بیان این مطلب ادامه می‌دهد که تنها دلیلی که انسان را از وجود خارجی یا موضوع واقعی مطمئن می‌سازد تجربه است، یعنی گزارش فعلی حواس، گواهی حافظه و استدلال تجربی علی، که بر بنیاد نظم مشهود تجربی و آزمون گذشته استوار است؛ و دیدیم که وجود خداوند نیز در دسته موضوعات واقعی قابل جای‌گیری بود، یعنی وجود هر موجودی تنها از راه استدلال درباره علت و یا معلول آن قابل اثبات است و این استدلال تماماً بر بنیاد تجربه استوار است. حال او بر این اساس که جهان اصل نظم معقول را در خود دارد، پس به این ترتیب وجود ناظم عاقل

و قادر از آن قابل استنتاج است، مدعی وجود خدا می‌شود. اما هیوم چگونه می‌تواند تنها با تکیه بر تجربه و استدلال علی تجربی که بر بنیاد نظم مشهود تجربی استوار است وجود خداوند را اثبات کند؟

هیوم، به عنوان فیلسوفی تجربه‌گرا، علیت را در قلمروی ادراکات بی‌واسطه بصری یعنی در قلمروی مبصرات تجربی دنبال می‌کند و بر همین اساس آن را در توالی و تعاقب حوادث این جهانی محدود می‌سازد و اذعان می‌کند که تصور ما از علیت ناشی از مجاورت و به‌هم‌پیوستگی دائم دو شیء است. هر جا چنین امری دیده شود، از دید هیوم، فقط و فقط علت فاعلی طبیعی، که معطی الحركة است، حاکم خواهد بود، نه علت فاعلی که معطی الوجود است، زیرا هیوم رابطه علی را چنین تعریف کرده است: شیئی که به دنبالش شیء دیگری آید، به طوری که در پی تمامی اشیاء مشابه شیء اول، اشیائی مشابه شیء دوم می‌آید. به عبارتی دیگر، اگر شیء اول نبود، شیء دوم هرگز وجود نمی‌داشت (Norton 1998, 97). بر این اساس، علیت در اشیای خارجی چیزی جز تقدم زمانی، مقارنت و به‌هم‌پیوستگی دائمی نخواهد بود. پس تبیین و تفکر علی ما در توصیف یا ارجاع به چیزی، بیش از اشاره به این خصوصیات در جهان نخواهد توانست نتیجه‌بخش باشد. با این همه، هیوم در تحقیق درباره فهم انسانی، علیت را تنها نسبتی میان اشیاء دانسته و تصورات ما درباره آن را چنان ناقص دانسته که حتی نمی‌توان ادعا کرد که تعریفی دقیق از آن می‌توان ارائه داد، البته جز آنچه مأخوذ از امور خارج و بیگانه با آن است (Hume 1999, 76).

هیوم در رساله‌ای درباره طبیعت آدمی گامی فراتر می‌نهد و می‌گوید رابطه‌ای که بین علت‌ها و معلول‌ها حاکم است و رای توان شناختی ما قرار دارد. با این همه، آنچه او به طور صریح در باب علیت بیان می‌کند این است که علیت را رابطه و نسبتی می‌داند که حداقل بین دو رخداد می‌تواند برقرار گردد (Hume 2009, 81-84). هیوم با ارائه تحلیلی مکانیکی و مبتنی بر سرشت و طبیعت انسانی، بهره‌گیری اجتناب‌ناپذیر انسان از مفهوم علیت را توجیه می‌کند. در نگاه او جهان ساختار علی شبیه به ساختار منطقی استدلال صحیح را دارد. بر این اساس، ماهیت هر شیء یا هر حادثه بیان می‌کند که معلول خاصی به دنبالش خواهد آمد، درست همان طور که هر قضیه صادق تضمین می‌کند که برخی قضایای دیگر نیز صادق باشند، یعنی این علت‌ها هستند که رخ دادن معلول‌ها را تضمین خواهند کرد.

حال هیوم چگونه می‌تواند با تکیه بر تجربه صرف، که مبتنی بر استدلال تجربی علی‌ای است که خود نیز تبیین دقیقی از آن نداشته است، وجود خداوند را غیرقابل تردید دانسته باشد؟ هیوم چگونه می‌تواند وجود خداوند را تنها بر اساس احتمالاتی که در این نوع از استدلال قابل مشاهده است یقینی دانسته باشد؟ هیوم تجربه‌گرا چه طور می‌توانست به وجود خداوند معترف باشد؟ چرا که با تکیه بر دیدگاه تجربی خود هیچ مبنای مشترکی نمی‌توانست با دین از هر نوع آن داشته باشد. زیرا در تفکر دینی ما خدایی را داریم که وجودی متعالی است و غیر از و فراتر از چیزهایی است که در این عالم وجود دارند. او در سلسله مراتب نظام وجود علت نخستین و اولی است و اوست علت نهایی و حقیقی برای آنچه که وجود دارد (Alston 1991, 411-413). در حالی که در عالم طبیعت، که رابطه علی بر آن حاکم است و هیوم در پی اثبات وجود خدا از طریق آن است، مخلوقات علل ثانویه نظام عالم تلقی می‌شوند و هر آنچه در آن رخ دهد بر اساس قانون علیتی خواهد بود که فاعل آن علل ثانویه است، نه علل اولیه (Edwards 1967, 344-348). افزون بر این، هیوم با دلیل آوردن از نظام طبیعت نخواهد توانست به ذات متعال برسد، یعنی با اتکا به این که در طبیعت هر چیز با چیز دیگر جور و ساز شده است و این همگونی اندیشه را به سمتی می‌برد که انسان معترف به وجود پروردگار یکتا شود، نخواهد توانست وجود خداوند را اثبات کند. زیرا در روزگار هیوم دفاعیات از اعتقادات دینی در دو مسیر متفاوت، دفاع از دین عقلانی با توسل به برهان نظم و دفاع از دین وحیانی با توسل به برهان معجزه، جریان داشته که به ترتیب مورد عنایت مدافعان دین عقلانی و مدافعان دین وحیانی بود.

با این حال، هیوم در آثار خود به ویژه در دو کتاب گفت‌ووشنودهایی درباره دین طبیعی و تحقیق درباره فهم انسانی نگاهی انتقادی نسبت به دین، چه از نوع عقلانی آن و چه از نوع وحیانی، دارد و حتی به مخالفت با آنها برمی‌خیزد. او در گفت‌ووشنودهایی درباره دین طبیعی به نقد دین عقلانی و در رساله‌ای در باب طبیعت آدمی و، به ویژه، در تحقیق درباره فهم انسانی، دین وحیانی را نقد می‌کند. او با رد دین عقلانی و دین وحیانی عنوان خدا‌باور طبیعی را از خود نفی می‌کند. حال هیوم چگونه می‌تواند با توسل به نظم مشهود طبیعی معترف به وجود خداوند شود؟ افزون بر این، گویی خود هیوم چیزی را که در تحقیق درباره فهم انسانی بدان اعتراف کرده نادیده گرفته است، آنجایی که می‌گوید: وقتی ما از راه طبیعت به وجود

علت عاقل خاصی استدلال می‌کنیم که این علت عاقل اولین بار به جهان نظم بخشید و هنوز این نظم را حفظ می‌کند، در این صورت اصلی را برگزیده‌ایم که هم غیریقینی است و هم بی‌فایده؛ غیریقینی است، زیرا این موضوع از سپهر تجربه بشری کاملاً فراتر می‌رود، و بی‌فایده است، چون علم ما به این علت فقط به واسطه جریان طبیعت حاصل می‌شود و بر طبق قواعد معتبر استدلال ما هرگز نمی‌توانیم با هیچ‌گونه استنتاج جدیدی از علت به جریان معمولی تجربه‌پذیر طبیعت برگردیم یا بر این جریان چیزی بیفزاییم و اصول جدیدی را برای جریان طبیعت تأسیس کنیم (Hume 2009, 157). افزون بر این، آنچه از قسمت‌های مختلف گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی حاصل می‌شود این است که قوت برهان نظم به اندازه‌ای نخواهد بود که اثبات کند آفریننده و گرداننده این جهان موجودی کامل و نامحدود و حتی متعهد به اصول اخلاقی است. بنابراین، برهان نظم برای هیوم برهانی معتبر نخواهد بود.

هیوم با وفاداری به تقریر سخت‌گیرانه خود از اصالت تجربه فقط می‌توانست درباره سپهر تجربه و پدیده‌های تجربه‌پذیر قضاوت کند. او با عینک تجربی خود نمی‌توانست چیزی به نام علل اولیه را ببیند و درک کند. آشکار است لازمه ذاتی نگرش تجربی نفی رابطه میان جهان مخلوق و خدای خالق و به عبارتی نفی رابطه میان طبیعت و ماوراءطبیعت است، زیرا در این نوع نگرش این رابطه هرگز قابل تجربه نخواهد بود.

از آن جایی که هیوم به شدت تحت تأثیر نگرش طبیعت‌گرایانه بود، تنها طریق معرفت به واقع را در حس و تجربه می‌جست و جهان هستی را منحصر به جهانی می‌دانست که با حس و تجربه می‌توان به آن علم پیدا کرد (Merrill 2009, 15). حال آن که از نظر بسیاری از فلاسفه، علم تجربی نمی‌تواند تصویری کلی و جامع از کل هستی ارائه دهد. درست است که دانش‌های تجربی اطلاعات زیادی در باب عالم طبیعت در اختیار ما قرار می‌دهند، با این حال، در باب ساحت‌های دیگر هستی سلباً و ایجاباً نمی‌توانند سخنی بگویند. بر این اساس، هیوم به عنوان فیلسوفی تجربه‌گرا هرگز نخواهد توانست از اعتقاد به خدا و وجود خدا سخنی به میان بیاورد، چه برای تأیید آن باشد و چه برای تکذیبش. او حتی نمی‌تواند خدا را به عنوان علت جهان و جهان را به عنوان معلول خدا معرفی کند.

شاید این راه‌حل قابل تصور باشد که هیوم می‌توانست در بخش دهم گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی در بیان موضع خود نسبت به وجود خداوند متوقف شود و در اینجا نیز شک

دستوری خود را جاری سازد تا مجبور به اثبات وجود خداوند با توسل به استدلال علی تجربی و نظم مشهود طبیعی نشود (شهرآیینی و دیگران ۱۳۹۵، ۱۱۶).

۴. عناصر غیرالحادی و حتی غیرلادری‌گرایانه نظام هیوم

همان طور که ذکر شد، یکی از اهداف اصلی این مقاله بررسی درستی برچسب‌های الصافی (الحاد و لادری‌گری) به هیوم است. در این بخش، عناصری که نشانگر ناصحیح بودن برچسب‌های الصافی به هیوم هستند آورده شده است. اما قبل از آن بهتر است به نکته زیر توجه شود.

برچسب الحاد از سوی معاصران هیوم بر او گذاشته شده است. همان طور که قبلاً ذکر شد، هیوم در زمانه‌ای می‌زیست که تحت فشار و آزار و اذیت مذهبی، هم از سوی کلیسا و هم از سوی دولت، قرار داشت. بنابراین، هر دیدگاه مذهبی غیرارتدوکس او، در صورت وجود، واکنش‌های شدیدی را از سوی مقامات در پی داشت. لذا می‌توان گفت این برچسب‌ها ممکن است نشئت‌گرفته از افکار متعصب مذهبی‌گرایانه‌ای باشد که قادر به درک فلسفه هیوم نبوده و در شناخت اهداف غیرمذهبی او شکست خورده بودند (Mitchell 1986, 56). در این راستا، می‌توان جیمز بازول را مثال زد که هیوم را «کافر بزرگ»^{۱۴} نامیده است. در مجموع می‌توان گفت عدم وجود پاسخی شفاف در حوزه ملحد بودن یا نبودن هیوم، نه به وجود ابهام در مباحث فلسفی او، بلکه به وجود ابهام در معنای الحاد و لادری‌گری برمی‌گردد.

مفسران تعاریف متعددی از الحاد و لادری‌گری ارائه کرده‌اند. اگر الحاد را در معنای مورد نظر بارون دولباخ^{۱۵} در کتاب بر ضد دین^{۱۶} لحاظ کنیم، خواهیم دید هیوم هرگز ملحد نبوده است. چرا که دولباخ معتقد است حداقل ویژگی لازم برای الحاد رد وجود خداست (Andre 1993, 149)، حال آن که در این نوشتار نشان داده شد هیوم در تمامی آثارش حداقل اعتقاد به وجود خدا را حفظ کرده است.

حال تعریف برتراند راسل از الحاد را بررسی کنیم. راسل یکی از ملحدانی است که ترجیح می‌دهد لادری‌گرا نامیده شود (برای آگاهی بیشتر از دلایل ترجیح لادری‌گرایی به الحاد، به مقاله اراده به باور^{۱۷} در Jamse 1896, Lec II رجوع کنید). راسل در مقاله خود در پاسخ به این پرسش که «آیا من لادری‌گرا هستم یا ملحد؟» می‌نویسد: اگر من با مخاطبانم

به عنوان یک فیلسوف به صورت فلسفی صحبت کنم در این حالت باید بگویم من یک لادری گرا هستم، چرا که من معتقد هستم نمی توانم برهان قطعی جهت اثبات «عدم وجود خدا» بیابم. از سوی دیگر، اگر من تصور کنم یک فرد معمولی در خیابان هستم، در این حالت باید بگویم من یک ملحد هستم، چرا که من نمی توانم وجود خدا را اثبات کنم (Russell 1947, 5-7). بنابراین، برای لادری گرایی تعاریف زیر را خواهیم داشت:

تعریف اول: تعلیق حکمی که ذهن شکاک را از کفر بازمی دارد. در این نوع لادری گرایی وجود یا عدم وجود خدا مشخص نمی شود و «وجود» و «عدم وجود» از احتمالی یکسان برخوردارند. بنابراین، نمی توان گفت کدام یک از طرفین محتمل تر است (Baggini 2009, 3). با این تعریف، هیوم لادری گرا نخواهد بود، چرا که اثبات کردیم هیوم اعتقاد حداقلی خود به وجود خدا را حفظ کرده است. لذا برای هیوم خدا چیزی است که موجودیتش به طور پیوسته قابل پذیرش است و این همان خدا باوری ظریفی است که ارضاءکننده شرط لازم دولباخ است.

تعریف دوم: حل و فصل نکردن تام موضوع (Baggini 2009, 3-4) یا، به عبارت دیگر، فیصله نبخشیدن به مسئله وجود خدا در قالب پذیرش یا رد صریح. این قسم لادری گرایی ضعیف تر از قسم نخست است.

در نتیجه، شایسته است هیوم را به جای لادری گرای محض لادری گرای غیرجزمی یا ضعیف بنامیم، چرا که لادری گرایی فقط مطابق تعریف دوم در مورد او صادق است. حال با داشتن دو تعریف برای لادری گرای، دو تعریف نیز برای الحاد باید موجود باشد: تعریف اول: باور قطعی به این که خدا قطعاً وجود ندارد (Baggini 2009, 9). می دانیم طبق این تعریف هیوم ملحد نیست.

تعریف دوم: باور به این که خدا هیچ نقشی در زندگی ندارد و به عنوان یک فرضیه معتبر مورد پذیرش نیست (Baggini 2009, 9). قبل از تعیین نسبت میان موضع هیوم و این تعریف، باید به خاطر داشت که در رأس همه مسائل، هیوم در عصر خود یک شکاک است. شکاک بودن هیوم عرصه را هم بر کسانی که ادعا می کنند ماهیت خدا را می فهمند و هم بر کسانی که مطمئن هستند خدا وجود ندارد، تنگ می کند. بر اساس اصول شکاکانه هیوم، فهم انسان ضعیف و ناقص است، لذا وارد کردن شک در حوزه عمل انسان را دچار مشقت خواهد کرد.

از این رو، هیوم به طبیعت انسانی و باورهای طبیعی (که بر احکام عقلی غلبه تام دارد) متوسل می‌شود و در آثار خود خدا را به صورت فرضیه‌ای معتبر در جهان هستی پدیدار ساخته است. او در گفت‌وگوهای در باب دین طبیعی در پی یافتن منشأ جهان می‌نویسد: «انسانی که به دیده عبرت ساختار تبیین‌ناپذیر طبیعت را می‌نگرد، بهتر از هر کسی می‌تواند به مقام ژرف پرستش خداوند نائل شود، قصد و غایت و نظم همه جا و حتی برای نادان‌ترین افراد قابل مشاهده است، همین که انسان تصمیم به جست‌وجوی نظم‌های مشهود تجربی بگیرد، قوه تخیلش به دیدن چیزی متمایل می‌شود که آن را جزئی از نظام کلی قانونمندی که به وسیله آفریننده‌ای عاقل ایجاد شده است تلقی می‌کند» (Hume 1980, 77). بنابراین می‌توان مشاهده کرد که اعتقادات هیوم در این تعریف نیز جای نمی‌گیرد.

پل راسل^{۱۸} در کتاب معمای رساله هیوم^{۱۹} معتقد است منتقدانی که هیوم را لادری‌گرا توصیف می‌کنند، قادر به درک و شناسایی اهداف غیرمذهبی هیوم نیستند. راسل ادعا می‌کند هیوم خداباوری ظریفی را تأیید می‌کند که تهی از نظریه نیست و استفاده عملی قابل توجهی دارد. راسل معتقد است تضاد هیوم با دین مربوط به مذاهبی خاص، چون کاتولیک^{۲۰} و پروتستان^{۲۱} بوده، و منظور هیوم از دین، دین به معنای کلی آن نبوده است، بنابراین، الصاق برچسب الحاد بر او کاملاً غلط‌انداز است. راسل در معمای رساله هیوم خاطر نشان می‌کند هیوم به دنبال ساخت جهان‌بینی بدون خدا نیست و همان طور که ذکر شد هدفش نشان دادن ناتوانی عقل عصر روشنگری در حل تمامی مسائل مربوط به حیات سیاسی، اجتماعی، دینی و اخلاقی انسان بوده است. لذا عقل بشری در فلسفه هیوم تنها بر مبنای اصول روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه استوار بوده و تمایلی به وارد کردن اصول متافیزیکی یا ماوراء طبیعی در آن نداشته است (Russell 2008, 248-260). با اندکی تأمل در نکته ذکر شده و با در نظر داشتن شرایط حاکم بر زمانه هیوم می‌توان دریافت که الصاق برچسب الحاد بر او به این دلیل بوده که هیوم عقل را ناتوان از شناخت خدا می‌دانسته است.

۵. نتیجه‌گیری

در نیمه نخست عصر روشنگری، در پی بحرانی که از زمان دکارت در فلسفه اروپا در مسائل و مباحث خداشناسی پدید آمد، متافیزیک جدید به خدمت پی‌ریزی علوم نوین درآمد. در

این گیرودار، هیوم راه حل خود را عرضه کرد و فلسفه خود را بنیان نهاد. او پایه فلسفه خود را، به دلیل نگرش طبیعت‌گرایانه‌ای که داشت، حس و تجربه قرار داد و جهان هستی را منحصر به جهانی دانست که با حس و تجربه بتوان به آن علم پیدا کرد. در ظاهر امر، چنین نگرشی در فلسفه او جایی برای وجود خدا باقی نگذاشت. به همین دلیل، از سوی منتقدان معاصر خود برچسب الحاد را گرفت. منتقدان معاصر ما طی تحقیقات خود، برچسب معتدل‌تری با عنوان لادری‌گرا به وی الصاق نموده‌اند. هیوم اعتقاد حداقلی برای وجود خدا را در تک‌تک آثار خود برمی‌گزیند. دلیل الصاق این برچسب‌های الحاد و لادری‌گرایی به وی وجود ابهام در تعاریف این برچسب‌ها است. اما قول غالب در مورد هیوم به عنوان یک فیلسوف شکاک ملحد صادق نبوده است، هرچند در نظام فکری و فلسفی وی باور به وجود حداقلی خدا به صراحت بیان نمی‌شود. در حوزه لادری‌گرایی نیز بهتر است برچسب لادری‌گرای غیرجزمی یا ضعیف بر وی گذاشته شود.

کتاب‌نامه

- ژیلسون، اتین. ۱۳۸۸. خدا و فلسفه. چاپ نخست. ترجمه شهرام پازوکی. تهران: انتشارات حقیقت. شهرآیینی، سیدمصطفی، جلال پیکانی، فریده لازمی. ۱۳۹۵. «شکاکیت هیوم در راستای شک دکارت یا در تقابل با آن؟». نقد و نظر ۸۲.
- کاسیرر، ارنست. ۱۳۸۹. فلسفه روشنگری. ترجمه یدالله موقن. تهران: نیلوفر.
- Alston, William. 1991. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Cornell University Press.
- Andre, Shane. 1993. "Was Hume an Atheist?" *Hume Studies* 19 (1).
- Baggini, Julian. 2009. *Hume on Religion: Was Hume an Atheist or an Agnostic?* The Journal of Philosophy.
- Descartes, Rene. 2008. *Discourse on the Method of Reasoning*. Tutis Digital Publishing Pvt. Ltd.
- Edwards, Paul. 1967. *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Chief. MacMillan Publishing Company.
- Flage, Daniel. E. 1990. *David Hume's Theory of Mind*. New York: Routledge.
- Hume, David. 1980. *Dialogues Concerning Natural Religion*. edited by Richard. H. Popkin. Indianapolis: Hackett.
- Hume, David. 1999. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. edited by Tom L. Beauchamp. Canada: Oxford Philosophical Texts.
- Hume, David. 2009. *A Treatise of Human Nature*. Waiheke Island: The Floating Press.
- James, William. 1896. *The Will to Believe*. New World.
- Merrill, R. Kenneth. 2009. *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*. Maryland:

- The Scarecrow Press.
Mitchell, Timothy. A. 1986. *David Hume's Anti-Theistic Views: A Critical Appraisal*. University Press of America.
Norton, Fate. 1998. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press.
Russell, Bertrand. 2011. *Am I an Atheist or an Agnostic? A Plea for Tolerance in The Face Of New Dogmas*. Literary Licensing, LLC.
Russell, Paul. 2008. *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford University Press.

یادداشت‌ها

1. James Boswell
2. Tomas Reid
3. atheism
4. agnosticism
5. Dialogues Concerning Natural Religion
6. *Natural History of Religion*
7. *A Treatise of Human Nature*
8. *An Enquiry Concerning Human Understanding*
9. Gilbert
10. Minto
11. methodological doubt
12. impressions
13. ideas
14. the great infidel
15. Baron d'Holbach
16. anti-religious works
17. *Will to Believe*
18. Paul Russell
19. *The Riddle of Hume's Treatise*
20. catholicism
21. protestantism

