

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

فلسفه دین دیوید هیوم

تألیف:

دکتر محمد فتحعلی خانی



پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۱۳۹۰

فتحعلی‌خانی، محمد، ۱۳۴۱ -

فلسفه دین دیوید هیوم / محمد فتحعلی‌خانی. — قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.

۵، ۳۱۷ ص.: نمودار. — (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۱۸۴؛ فلسفه و کلام؛ ۹)

ISBN: 978-600-5486-54-4

بها: ۴۱۰۰۰ ریال

فهرستنويسي براساس اطلاعات فيپا.

كتابنامه: ص.[۲۰۱] - [۳۰۶]: همچنین به صورت زيرنويس.

نمایه.

۱. هیوم، دیوید، ۱۷۷۶-۱۷۱۱م. — نظریه درباره فلسفه دین. ۲. هیوم، دیوید، ۱۷۷۶-۱۷۱۱م. — نقد و تفسیر.

۳. دین - فلسفه. الف. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ب. عنوان.

۱۹۲

B ۱۴۹۸ / ۱۳۸۹

شماره کتابشناسی ملی

۲۲۵۰۰۱۹



فلسفه دین دیوید هیوم

مؤلف: دکتر محمد فتحعلی‌خانی

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (شماره انتشار: ۱۸۴؛ فلسفه و کلام؛ ۹)

ویراستار: سعیدرضا علی‌عسکری

حروفچینی و صفحه‌آرایی: اداره چاپ و انتشارات پژوهشگاه

چاپ اول: بهار ۱۳۹۰

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

ليتوگرافی: سعیدی

چاپ: قم - سبحان

قيمت: ۴۱۰۰ تoman

کلیه حقوق برای پژوهشگاه حوزه و دانشگاه محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

ق: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵۱-۲۱۱۱۱ (اتصالات ۲۱۱۱۳۰۰) نمبر: ۵۸۰۳۰۹۰

ص.پ. ۳۱۵۱-۳۷۱۸۵ - تهران: خ اقلاب، بین وصال و قدس، نیش کوی اسکو، تلفن: ۰۲۶۰۰-۶۶۴۰۲۶۰ و ۰۶۶۹۷۸۹۲۰

www.rihu.ac.ir

Email: info@rihu.ac.ir

سخن پژوهشگاه

پژوهش در علوم انسانی [به منظور شناخت، برنامه‌ریزی و ضبط و مهار پدیده‌های انسانی] در راستای سعادت واقعی بشر ضرورتی انکارناپذیر و استفاده از عقل و آموزه‌های وحیانی در کنار داده‌های تجربی و در نظر گرفتن واقعیت‌های عینی و فرهنگ و ارزش‌های اصیل جوامع، شرط اساسی پویایی، واقع‌نمایی و کارآیی این‌گونه پژوهش‌ها در هر جامعه است.

پژوهش کارآمد در جامعه ایران اسلامی در گرو شناخت واقعیت‌های جامعه از یکسو و اسلام به عنوان متقن‌ترین آموزه‌های وحیانی و اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ ایرانی از سوی دیگر است؛ از این‌رو، آگاهی دقیق و عمیق از معارف اسلامی و بهره‌گیری از آن در پژوهش، بازنگری و بومی‌سازی مبانی و مسائل علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

توجه به این حقیقت راهبردی از سوی امام خمینی(ره) بنیانگذار جمهوری اسلامی، زمینه شکل‌گیری دفتر همکاری حوزه و دانشگاه را در سال ۱۳۶۱ فراهم ساخت و با راهنمایی و عنایت ایشان و همت استادی حوزه و دانشگاه، این نهاد علمی شکل گرفت. تجربه موفق این نهاد، زمینه را برای گسترش فعالیت‌های آن فراهم آورد و با تصویب شورای گسترش آموزش عالی در سال ۱۳۷۷ «پژوهشکده حوزه و دانشگاه» تأسیس شد و در سال ۱۳۸۲ به «مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه» و در سال ۱۳۸۳ به «پژوهشگاه حوزه و دانشگاه» ارتقا یافت.

پژوهشگاه تاکنون در ایفای رسالت سنگین خود خدمات فراوانی به جوامع علمی ارائه نموده است که از آن جمله می‌توان به تهیه، تأليف، ترجمه و انتشار دهها کتاب و نشریه علمی اشاره کرد.

این کتاب به عنوان منبع درسی در زمینه فلسفه دین (شرح و نقد دیدگاه‌های هیوم در باب دین) برای دانشجویان رشته‌های فلسفه، فلسفه دین، فلسفه اسلامی، و فلسفه تطبیقی

در مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری فراهم آمده است که البته دیگر علاقه‌مندان به این زمینه تحقیقی نیز می‌توانند از آن بهره‌مند شوند.

از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با همکاری، راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود، این پژوهشگاه را در جهت اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

در پایان پژوهشگاه لازم می‌داند از تلاش‌های نویسنده‌گرامی، آقای دکتر محمد فتحعلی‌خانی، و نیز ناظران محترم طرح، حجت‌الاسلام والمسلمین استاد غلامرضا فیاضی و آقای دکتر حسینعلی شیدان‌شید تشكر و قدردانی نماید.

فهرست مطالب

۱ مقدمه
بخش نخست: روش‌شناسی فلسفه دین هیوم	
۱۵ فصل اول: ساختار، روش و پیشینه فلسفه دین هیوم
۱۵ ۱. ساختار فلسفه دین هیوم
۱۷ ۲-۱. زمینه تاریخی فلسفه دین هیوم
۲۰ ۲-۱-۱. اصالت شواهد و قرائن
۲۳ ۲-۲-۱. بسط الهیات طبیعی، پیامد اصالت شواهد و قرائن
۲۶ ۳-۲-۱. موضع هیوم در برابر دین طبیعی و وحیانی
۲۷ ۳-۲-۲. آثار هیوم درباره دین
۳۱ ۴-۱. خاستگاه روش‌شناسخی فلسفه دین هیوم
۳۱ ۴-۲. زمینه تاریخی
۳۵	فصل دوم: علیّت، روش و عقیده
۳۵ مبانی روش صحیح در اندیشه هیوم
۳۵ ۱-۲. علیّت از نظر هیوم
۴۳ ۲-۲. دو شاخه یا چنگال هیوم
۴۴ ۲-۲-۱. ویژگی اول روابط میان تصورات
۴۵ ۲-۲-۲. ویژگی دوم روابط میان تصورات
۴۵ ۳-۲-۲. ویژگی اول و دوم قضایای مربوط به امور واقع
۴۸ ۳-۲-۳. اقسام و مراتب شناخت
۵۱ ۱-۳-۲. تفاوت لاک و هیوم در کاربرد اصطلاحات علم و عقیده
۵۲ ۲-۳-۲. چیستی عقیده
۵۵ ۳-۳-۲. تفاوت عقیده و توهّم

پنج

.....	فصل سوم: چیستی روش استنتاج علی
58
58	۱. استنتاج علی چیست؟.....
59	۲. توجیه استدلال علی.....
64	۳. استدلال علی، استدلال استقرائی، استدلال تمثیلی.....
.....	فصل چهارم: علیت به معنایی دیگر
68
68	۱. علل عام یا قوای پنهان.....
73	۱-۱. قانون‌های تحربی و قانون‌های نظری.....
74	۲-۱-۴. تبیین.....
75	۴-۲-۱-۴. تبیین قیاسی - قانونی.....
77	۱-۱-۲-۱-۴. علل عام یا قانون‌های طبیعت.....
79	۲-۱-۲-۱-۴. مزیت تبیین از طریق قانون‌های نظری یا علل عام.....
81	۴-۲-۱-۴. تبیین احتمالی.....
.....	فصل پنجم: احتمالات
85
85	۱. احتمالات و اهمیت آن.....
85	۱-۱-۵. پیشینه حساب احتمالات و اهتمام هیوم به استفاده از آن.....
87	۲-۱-۵. آشنایی هیوم با حساب احتمالات.....
87	۲-۵. احتمالات مبتنی بر انفاق.....
89	۳-۵. احتمالات مبتنی بر علیت.....
91	۴-۵. محاسبه احتمال درستی فرضیه‌های علمی.....
.....	فصل ششم: طبیعت‌گرایی
95
95	۱. بازگشت به بحث از علل عام.....
96	۲. طبیعت‌گرایی اسکاتلندری.....
99	۳. هیوم و طبیعت‌گرایی.....
.....	فصل هفتم: بررسی و نقد
103
103	۱. محال بودن صُدفه، و تداعی معانی.....
105	۲-۷. اصل علیت و قانون‌های علی.....
107	۳-۷. مفاد اصل علیت و اثبات آن.....
110	۴-۷. اصل علیت و علم تجربی.....
111	۵-۷. علیت، ضرورت علی و معلولی و اصل سنتخت.....

۱۱۱.....	۱-۵-۷
۱۱۲.....	۲-۵-۷
۱۱۴.....	۷-۶. ضرورت علی و سنتیت در اندیشه هیوم
۱۱۵.....	۷-۷. تبیین علی، استنتاج علی و حساب احتمالات

بخش دوم: برهان‌های اثبات وجود خدا

۱۱۹.....	فصل هشتم: برهان‌های پیشین بر وجود خدا
۱۱۹.....	۱-۸. عقل و اعتقادات دینی
۱۲۰.....	۲-۸. برهان پیشین و پسین در اصطلاح هیوم
۱۲۱.....	۳-۸. برهان‌های پیشین
۱۲۲.....	۱-۳-۸. نقد برهان وجودی
۱۲۷.....	۲-۳-۸. معناداری وجود ضروری
۱۳۰.....	۱-۲-۳-۸. پذیرش اصل علیت مقتضی پذیرش وجود ضرورت خارجی است
۱۳۲.....	۲-۲-۳-۸. جهان به منزله موجودی ضروری
۱۳۴.....	۴-۸. مفهوم علیت و برهان کیهان‌شناختی
۱۳۶.....	۵-۸. تبیین جهان و تبیین اجزای آن

۱۳۸.....	فصل نهم: برهان پسین
۱۳۹.....	۱-۹. برهان نظم
۱۳۹.....	۱-۱-۹. استدلال علی تمثیلی
۱۴۰.....	۲-۱-۹. منحصر به فرد بودن جهان
۱۴۹.....	۳-۱-۹. نظم ذاتی جهان
۱۵۳.....	۴-۱-۹. نظم طبیعی جهان
۱۵۵.....	۵-۱-۹. نظم طبیعی و نیاز به ناظم هوشمند خارجی
۱۶۰.....	۲-۹. حساب احتمالات و برهان نظم

۱۶۵.....	فصل دهم: نتایج استدلال علی بر اثبات وجود خداوند
۱۶۵.....	۱۰. صفات خداوند
۱۷۱.....	۱-۱-۱۰. نقد روش شناختی دیدگاه هیوم درباره صفات خدا
۱۷۵.....	۱-۱-۱۰. نظم جهان از منظر الهیون
۱۷۷.....	۳-۱-۱۰. شرور
۱۸۷.....	۱-۳-۱-۱۰. نقدی بر ناسازگار شمردن وجود شرور با علم، قدرت و خیرخواهی مطلق خداوند
۱۸۹.....	۲-۳-۱-۱۰. نقدی دیگر

۱۹۲.....	۲-۱۰. حیات اخروی.....
۱۹۴.....	۱-۲-۱۰. جاودانگی نفس.....
۱۹۸	فصل یازدهم: برهان نظم و طبیعت‌گرایی.....
۲۰۲	۱-۱. نمونه‌ای از تلقی طبیعت‌گرایانه از برهان نظم.....
۲۰۶	۲-۱۱. هیوم و تلقی طبیعت‌گرایانه از برهان نظم.....
بخش سوم: «معجزه» و «منشأ دین»	
۲۱۷.....	فصل دوازدهم: معجزه.....
۲۱۹.....	۱-۱۲. معجزه و حساب احتمالات.....
۲۲۰	۲-۱۲. «در باب معجزات».....
۲۲۱.....	۱-۲-۱۲. ساختار فصل «در باب معجزات».....
۲۲۳.....	۲-۱۲. استدلال پیشین بر ضد معجزات.....
۲۲۵	۴-۱۲. تعریف معجزه.....
۲۲۵	۵-۱۲. قانون طبیعت.....
۲۲۸.....	۱-۵-۱۲. دلیل قانون‌های طبیعت چیست؟.....
۲۳۳	۲-۵-۱۲. تفاوت معجزات و خوارق عادات.....
۲۳۷	۶-۱۲. تکرارناپذیری معجزه.....
۲۳۸	۱-۶-۱۲. تجدید نظر در قانون‌های علمی و پیشرفت علم.....
۲۴۰	۷-۱۲. آیا نقض قانون طبیعت شرط لازم معجزه است؟.....
۲۴۱	۸-۱۲. مداخله خدا یا عاملی نامرئی.....
۲۴۶	۹-۱۲. بررسی تحلیلی استدلال پیشین بر ضد معجزه.....
۲۴۹	۱-۹-۱۲. تعارض ادله.....
۲۵۱	۲-۹-۱۲. تجربه و گواهی، فروکاهش یکی به دیگری.....
۲۵۴	۱۰-۱۲. دو نوع تلقی و تفسیر از حوادث مخالف قانون‌های طبیعت.....
۲۵۶	۱۱-۱۲. نقدی بر تقریر پرایس - برود از استدلال پیشین ضد معجزه.....
۲۵۸	۱۲-۱۲. تصویری دیگر از طرفین تعارض.....
۲۶۰	فصل سیزدهم: معجزه، علیت، عقیده.....
۲۶۰	۱-۱۳. ناسازگاری در آرای هیوم.....
۲۶۲	۲-۱۳. همترازی علم و الهیات، قرائتی دیگر از مقاله «در باب معجزات».....
۲۶۵	۳-۱۳. معجزه و محاسبه احتمالات از طریق معادله بیز.....
۲۶۶	۱-۳-۱۳. تصمیم عقلانی و نقش احتمالات پیشین.....
۲۶۸	۲-۳-۱۳. احتمال پسین رخداد معجزات.....

فصل چهاردهم: بررسی علمی و تاریخی اخبار معجزه ۲۷۰	۲۷۰
۱-۱۴. تعارض معجزات ادیان مختلف با یکدیگر ۲۷۳	۲۷۳
۲-۱۴. احتمالات غیر فلسفی ۲۷۵	۲۷۵
۲-۱۴. ۱. نظر هیوم درباره تأثیر احتمال غیر فلسفی در عرصه مطالعات مربوط به تاریخ و دین ۲۷۶	۲۷۶
۲-۱۴. ۲. استدلال مشهور خد مسیحی و استفاده نکردن هیوم از آن ۲۸۰	۲۸۰
۲-۱۴. ۳. اهمیت مباحث تاریخی برای مسیحیت ۲۸۴	۲۸۴
۳-۱۴. تأثیر نویسنده‌گان مسلمان در انتقاد به مسیحیت ۲۸۵	۲۸۵
 فصل پانزدهم: منشأ دین ۲۸۸	۲۸۸
۱-۱۵. هدف از نگارش تاریخ طبیعی دین ۲۹۲	۲۹۲
۲-۱۵. شرک و توحید ۲۹۶	۲۹۶
۳-۱۵. نقد روش شناختی مدعیات تاریخ طبیعی دین ۲۹۸	۲۹۸
 نتیجه‌گیری ۳۰۰	۳۰۰
 منابع و مأخذ ۳۰۱	۳۰۱
 نمايه‌ها ۳۰۷	۳۰۷
نمايه اشخاص ۳۰۷	۳۰۷
نمايه اسامي كتاب‌ها ۳۱۰	۳۱۰
نمايه اصطلاحات ۳۱۱	۳۱۱

مقدمه

تأمل فلسفی درباره دین و عقاید دینی با خود دین همزاد است. مکاتب کلامی گوناگون در دامان ادیان بزرگ الهی پا به عرصه وجود نهاده‌اند، تا دینداران را در درک عمیق‌تر معارف دینشان یاری دهنده و آنان را در برابر مخالفان، به سلاح منطق و اندیشه، مجهر کنند.

در مقابل، همواره کسانی، گاه به قصد مخالفت با ادیان رقیب، گاه به قصد جستجوی حقیقت، و گاه به نیت شبھه‌افکنی و دین‌ستیزی، بر عقاید دینی خردۀ گرفته‌اند و دینداران را به اندیشه‌ورزی بیشتر و عمیق‌تر برانگیخته‌اند و البته، دریغا که، گاه نیز رهزن طریق نورانی ادیان آسمانی بوده‌اند و بندگان خدا را از مائدۀ معارف دین محروم ساخته‌اند.

عصر جدید در غرب، از روزگار ظهور چهره‌های پیشتاز فلسفی آن، همچون فرانسیس بیکن^۱ و دکارت^۲ به این‌سو، تلاش‌های فکری فراوانی را، هم در جهت خردۀ گیری بر عقاید دینی و هم در جهت روشنگری و دفاع از باورهای الهی شاهد بوده است. در جوامع اسلامی نیز سنت دیرپایی در اندیشه کلامی و فلسفی درباره دین وجود داشته و دارد، که همواره مشتاقان را در فهم عمیق معارف بلند و توحیدی اسلامی یاری داده و از دینداری و دین‌ورزی مؤمنان صیانت نموده است.

با نگاهی به کارنامۀ اندیشه‌های الهیاتی و فلسفی غریبان در عصر جدید و مقایسه آن با میراث فلسفه و کلام اسلامی، معلوم می‌شود که هم تفاوت آشکاری میان این دو فرهنگ در کار است، و هم، در عین حال، مشابهت‌هایی میان آنها وجود دارد.

البته الهیات و فلسفه دین در جوامع غربی مسیحی در مسیر واحدی طی طریق نکرده است. برخی از سنت‌های کلامی ریشه‌دارتر غربی، که ذخایری از الهیات قرون وسطا را با خود به همراه

1. Francis Bacon (1561-1626)

2. Rene Descartes (1596-1650)

دارند، با فضای فکری متكلمان و متألهان مسلمان نزدیک ترند. منشأ اصلی این نزدیکی ریشه مشترک اسلام و مسیحیت است، که هر دو با وحی الهی آغاز شده‌اند و بنیان در الهام الهی و ریشه در توحید دارند. از این گذشته، سابقه استفاده متفکران قرون وسطا از آثار فیلسوفان مسلمان نیز در این جهت مؤثر بوده است. ولی هرچه از قرون وسطا و میراث بران امروزی آن به جریان‌های فکری جدیدتر نزدیک می‌شویم، شباهت‌ها کمتر و ناهم‌زبانی‌ها فزون‌تر می‌شود.

آگاهی از وجود اشتراک و افتراق این دو فرهنگ می‌تواند بستر مناسبی برای ارتقای سطح درک متقابل فراهم آورد. همچنین توجه هم‌زمان به تفاوت‌ها و شباهت‌ها میان میراث عقلی اسلامی و آموزه‌های فلسفی غربیان، می‌تواند در عین درس‌آموزی، از اشتباه و التباس فکری جلوگیری کند.

از سوی دیگر، به تبع سیطره فرهنگ، تمدن و تکنولوژی غربی بر جهان معاصر، اندیشه‌های همسو با این فرهنگ نیز در همه جوامع جلوه‌گرد شده و مناسب با میزان هوشیاری اندیشمندان و فرهنگ‌مداران جوامع اسلامی، در مراکز علمی و فرهنگی این جوامع نیز حضور و گاه استیلا یافته است. این «حضور» که گاه در قالب «هجوم» رخ داده، آسیب‌هایی را متوجه تحصیل‌کردن‌گان این جوامع کرده و درنتیجه عده‌ای را در اندیشه پاسخگویی افکنده است.

به نظر می‌رسد مقدمه ضروری هر گونه اقدام در برابر این حضور آسیب‌زا - در عین حال درس‌آموز - شناخت عمیق فرهنگ و اندیشه مقابل است. این شناخت عمیق زمانی حاصل می‌آید که ریشه‌های فکری و زبان تمدنی فرهنگ بیگانه درک شود و بستر تاریخی و اجتماعی پدید آمدن اندیشه‌های فلسفی رقیب شناسایی گردد.

* * *

در فرهنگ نوین غربی، علوم تجربی نقشی محوری ایفا کرده است. یکی از نکات گفتگی راجع به این علوم آن است که روش‌های (متداول‌تر) حاکم بر این علوم از آغاز شکل‌گیری، برای عرصه‌های مختلف فکری رشک‌برانگیز بوده است، چنان‌که بسیاری از اندیشه‌ورزان قلمروهای خارج از علوم تجربی، به‌جد در آرزوی رسیدن به روش‌های مشابهی با این علوم می‌بوده‌اند. گروهی از پژوهشگران علوم انسانی و اجتماعی - علومی که امروزه در مجتمع دانشگاهی به نحو گستره‌های تعلیم و تعلم می‌شود - هنوز در اندیشه تقریب به الگوی علوم طبیعی تجربی‌اند. در نزد این گروه هر یک از این علوم به میزان توفیقی که در این تقریب داشته است، ظفرمند به شمار می‌آید.

کانون اصلی ژرفاندیشی‌های عالمند غربی برای برپایی شاخه‌های گوناگون علوم انسانی براساس الگوی علوم طبیعی، روش‌شناسی بوده است. این تمرکز اندیشه‌ها بر روش‌شناسی از آغاز فلسفه جدید دیده می‌شود و اساساً یکی از ویژگی‌های مهم دوران جدید، اهتمام به مسئله روش بوده است.

دیوید هیوم^۱ نیز سعی در برپایی و بیان روشی داشت که علوم انسانی را که او «فلسفه انسانی»^۲ می‌خواند، امکان‌پذیر سازد و نتایج آن را هم‌وزن نتایج مکانیک نیوتونی گرداند، به گونه‌ای که توافق میان عالمند علوم انسانی افزایش یابد. از این‌رو، وی کوشید تا دانشی را پایه ریزد که خود، آن را علم طبیعت انسانی می‌خواند. کتاب اصلی و مهم هیوم، رساله درباره طبیعت آدمی نام دارد و عنوان فرعی این کتاب این‌گونه است: «کوششی برای وارد کردن روش تجربی (آزمایشی) استدلال در موضوعات انسانی». چنان که در این عنوان فرعی پیداست، کانون توجه هیوم مسئله روش بوده است.

هیوم، در بیان روش استدلال تجربی مناسب برای علوم انسانی، برای خود تعهدات و محدودیت‌هایی را در نظر داشته است. او با تعهد به اصالت تجربه کار خویش را آغاز می‌کند و می‌کوشد دستاوردهای اسلاف تجربه‌باور خود، یعنی لاک و بارکلی، را حفظ کرده، آنها را ارتقا بخشد. به جهت همین تعهد تجربه‌باورانه، ضعف‌هایی بر فلسفه او عارض شده و نظام فلسفی او را نامنسجم و بسیار تفسیرپذیر ساخته است.

علیّت و رابطه علیّ و معلولی مهم‌ترین آموزه‌ای است که در تأسیس روش‌شناسی هیوم به کار آمده است. پذیرش اصل علیّت، به عنوان قانون حاکم بر انسان و جهان طبیعت، نقطه آغاز علم تجربی است و بدون آن نمی‌توان اهداف علم تجربی را تعقیب کرد: سخن از پیش‌بینی حوادث و تبیین آنها فقط وقتی امکان‌پذیر است که بر پهنه طبیعت، قانون حاکم باشد؛ و قانون بدون نظم علیّ وجود خارجی نخواهد داشت.

هیوم با پذیرش حاکمیت نظم و قانون بر طبیعت و انسان، به این سو رفته است که توان معرفتی آدمی را برای شناخت این قوانین معین سازد، و میان دانش اصیل و دانش‌نما فرق گذارد. دانش اصیل، دانشی است که با اتكا بر توان‌های واقعی دستگاه معرفت انسان تحصیل شود و به ماوراء قلمرو معرفتی ممکن جهش ننماید.

1. David Hume (1711-1776)

2. moral philosophy

برای تعیین محدوده‌های معرفتی آدمی است که هیوم گزاره‌ها یا متعلقات معرفت تصدیقی انسان را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته‌ای را گزاره‌های مربوط به بیان روابط میان تصورات و دسته‌ای را گزاره‌های بیانگر امور واقع می‌خواند.

وی تحقیق درباره دسته نخست را بی‌نیاز از رجوع به عالم خارج می‌داند: تصدیق و تکذیب آنها تنها متوقف بر شناخت معنای موضوعات و محمولات، و مقدمات و توالی آنهاست. معرفت ما به این نوع گزاره‌ها، معرفت یقینی است و در دستیابی به این معرفت یقینی، مستظره به اصل امتناع اجتماع و ارتقای نقیضین هستیم. ولی این گزاره‌ها چیزی بر دانش ما درباره جهان خارج نمی‌افزایند.

اما داوری درباره گزاره‌های ناظر به واقع، بدون رجوع کردن به عالم خارج و مشاهده پدیده‌های واقعی و مناسبات میان آنها ممکن نیست. درنتیجه، هیچ یک از گزاره‌های ناظر به واقع را نمی‌توان از طریق استدلال‌های پیشین تصدیق یا تکذیب کرد.

استدلال‌های ما نیز، به تبع نوع گزاره‌ها، بر دو گونه است: دسته‌ای از استدلال‌ها را استدلال‌های برهانی می‌نامیم که با روابط میان تصورات سروکار دارند و به شیوه پیشین و بی‌نیاز از تجربه صورت می‌پذیرند و معرفتی یقینی در پی دارند؛ دسته‌ای دیگر از استدلال‌ها، استدلال‌های تجربی و پسین هستند؛ یعنی به امور واقع مربوط‌اند، و با رجوع به جهان خارج انجام می‌پذیرند. استدلال‌های تجربی تلاشی برای شناخت واقعیت جهان‌اند، جهانی که قانونمند است. قانون‌های حاکم بر جهان، قانون‌های علی است؛ یعنی قانون‌هایی که روابط علی پدیده‌ها را بیان می‌کند. بنابراین، استدلال تجربی، خواهان شناخت جهان خارج، از طریق شناخت قانون‌های علی حاکم بر آن است. به این ترتیب، مفاهیمی همچون علت، معلول، ضرورت علی و امثال آن از اهمیت ویژه‌ای در استدلال‌های پسین برخوردارند. استدلال‌های پسین یا تجربی، گاه مستند به قانون‌هایی است که هیچ تردیدی در آن نداریم و لذا به نتایج قطعی منجر می‌شود و گاه متکی بر قوانین ظنی است.

استدلال‌های تجربی، به جهت ماهیتی که دارند، هیچ گاه نتیجه‌ای ضروری در بر ندارند و برخلاف استدلال‌های برهانی‌اند. در استدلال برهانی، یقین منطقی و قطع روان‌شناختی هر دو حاصل می‌آیند؛ در حالی که در نتایج استدلال‌های تجربی ممکن است قطع روان‌شناختی حاصل آید، ولی یقین منطقی هرگز تحصیل نمی‌شود. منشأ این تفاوت در آن است که نقیض هر یک از گزاره‌های ناظر به واقع را می‌توان تصور کرد، بی‌آنکه تنافقی لازم آید. ولی نقیض

هیچ گزاره صادقی را که از روابط میان تصورات خبر می‌دهد، نمی‌توان تصور کرد؛ زیرا نقیض آن یا گزاره‌ای متناقض است و یا مستلزم گزاره‌ای متناقض است.

هدف تحقیق در علوم تجربی، شناخت روابط علی میان پدیده‌ها و توسعه دانش آدمی به جهان واقع از طریق استدلال‌های تجربی است. بنابراین، هیوم باید با حفظ تعهدات تجربه‌باورانه‌اش، راهی را بیابد که روابط علی میان پدیده‌ها را با استفاده از قوای حسی و تجربی کشف کند. برای ترسیم این راه، باید نخست تصویری تجربی از رابطه علت و معلول عرضه کند. از این‌رو، در مقام تعریف علت و تصویر علیت، فقط از امور مشاهده‌پذیر استفاده می‌کند. از نظر او، برای کشف روابط علی و شناسایی علل پدیده‌ها و بیان قانون‌های علی، باید صرفاً به مشاهده تلازم، تقارن و توالی پدیده‌ها پرداخت.

از طریق شناسایی تقارن‌ها می‌توان به شناسایی علل و معلول‌ها دست یافت. بی‌مشاهده، هیچ شناختی از روابط علی دست یافتنی نیست؛ زیرا استدلال برهانی به شناخت هیچ رابطه علی خاصی نمی‌انجامد: می‌شود هر علتی را بدون معلولش تصور کرد، بی‌آنکه تناقضی لازم آید. این تازه در صورتی است که ما علت واقعی چیزی را بشناسیم. پس اگر علت واقعی پدیده‌ای را نشناسیم و در صدد کشف آن باشیم، به طریق اولی، نمی‌توانیم از طریق استدلال پیشین به آن دست یابیم؛ زیرا - به تعبیر کانتی - در تصور آن معلول، تصور علت خاکش نهفته نیست، تا از طریق تحلیل تصور آن معلول، به علتی دست یابیم؛ و یا به عکس، در تصور هیچ شیئی تصور معلول آن مندرج نیست، تا از طریق تحلیل تصور آن شیء، به معلولش پی‌بیریم.

بدین ترتیب، هر گاه دو شیء را همواره مقارن یکدیگر یافتیم، این مقارنت ما را به سوی علت و معلول دانستن آن دو سوق می‌دهد؛ ولی این مقارنت یا توالی، به خودی خود، حکایت از رابطه‌ای ضروری میان دو پدیده ندارد. به چه دلیل مدعی رابطه‌ای ضروری میان آنها می‌شویم؟ اگر نصور یکی از این دو، بدون تصور دیگری به تناقض می‌انجامید، رابطه میان آن دو ضروری بود؛ ولی اکنون که چنین نیست، از کجا این پیوند را پیوندی ضروری یا رابطه‌ای علی می‌دانیم؟ هیوم چاره را در این می‌بیند که ضرورت را به عرصه ذهن منتقل سازد. او می‌گوید: هر گاه دو شیء مقارن یا متوالی چنان باشند که ذهن با برخورد به انطباع یا تصوری از یکی از آنها به‌طور قهری به تصور دیگری منتقل شود، رابطه میان این دو شیء، رابطه‌ای علی است. در اینجا، ادعای مهمی صورت پذیرفته است که نیازمند تحلیل و بررسی است.

اگر علیت چیزی جز انتقال ضروری ذهن از انطباع یا تصور یک چیز به تصور چیز دیگر نباشد، هیچ یک از روابط علی کشف شده در ذهن، خبری درباره جهان واقع به ما نمی دهند، جز آنکه می گویند: مقارنت دو پدیده با یکدیگر چندان زیاد و همیشگی بوده است که موجب برقراری رابطه تداعی در ذهن ما شده است؛ و این تداعی ضروری، دلالت منطقی بر وجود رابطه ضروری علی میان واقعیت خارجی متداعین ندارد. پس فقط در صورتی می توان وجود تداعی ذهنی میان تصورات اشیا را به جهان خارج مربوط کرد که به وجود تناظر میان رابطه ضروری ذهنی و روابط واقعی خارجی قائل باشیم. پیداست که هیچ گاه نمی توان به استناد هیچ مشاهده ای به این تناظر دست یافت. حتی هیچ استدلال برهانی هم وجود ندارد که این تناظر را به اثبات رساند. هیوم اما بی آنکه سخن چندانی درباره این تناظر بگوید، به وجود این تناظر تکیه کرده است، و صرفاً آن را چونان فرض متفاوتی کی مهمی در اندیشه اش راه داده است.^۱ ولی البته هیچ گاه از ضعف تجربه در شناسایی مصاديق واقعی رابطه علی غفلت نکرده است. درنتیجه، ساده لوحانه حکم قطعی به روابط ضروری نفس الامری میان همه پدیده هایی که تصوراتشان متداعی اند، نمی کند و فقط تقارن های همیشگی و بی استثناء را نشانی قطعی بر رابطه ای علی می داند.

پس تقارن ها و توالی های قابل تجربه، یگانه دست مایه پژوهش علمی برای کشف روابط علی هستند. این تقارن ها و توالی ها در همه موارد، همیشگی و بی استثناء نیستند. پس در بسیاری از موارد نمی توان حکمی قطعی به وجود رابطه علی میان اشیا کرد و ناگزیر باید به احتمال بسته

۱. درباره علیت هیومی شارحان وی سه تفسیر مطرح کرده اند: تفسیر مشهور از علیت هیومی تفسیری ناواقع گرا (antirealist) است. در این تفسیر علیت صرفاً رابطه ای ذهنی است و با واقع کاری ندارد. تفسیر دوم تفسیر واقع گرایست (realist). بنابراین تفسیر، هیوم روابط ذهنی حاصل از مشاهده مقارن و توالی پدیده ها را گواه رابطه ای میان پدیده های خارجی می داند. تفسیر سوم را شبه رئالیستی (quasirealist) می تامند. در این تفسیر تلاش بر آن است که در کنار ذهنی شمردن رابطه علی، صادق یا کاذب شمردن گزاره های علی خاص را به گونه ای توضیح دهد که اسناد صدق و کذب به آن گزاره ها اسنادی حقیقی شود. تفسیر مشهور (ناواقع گرا) هواداران پرشماری دارد، چهره هایی همچون آیر (A. J. Ayer) بر این باورند. در کشور ما نیز این تفسیر شناخته شده تر از دو تفسیر دیگر است. تفسیر دوم از سوی برخی فیلسوفان معاصر همچون گالن استراوسن (Galen Strawson) (معرفی شده است و تفسیر سوم را فیلسوفانی از جمله سایمون بلکبرن (Simon Blackburn) صاحب دیکشنری فلسفی آکسفورد (Oxford Dictionary of Philosophy) مطرح ساخته اند. نگارنده کتاب تمایل بیشتری به تفسیر دوم دارد و می کوشد تقریر ویژه ای از تفسیر رئالیستی را عرضه کند، لذا از خواننده آگاه و آشنا با تفسیر مشهور اندکی شکیابی می طلبد تا در ادامه این نوشتہ به عرضه شواهد تفسیر خود بپردازد.

نمود. برای آنکه دانش ظنی و احتمالی ما مضبوط باشد و حدود اعتمادپذیری یافته‌های احتمالی معلوم، و از یکدیگر بازشناسخته شود، رجوع به محاسبات احتمالی لازم می‌آید.

تا بدینجا این نکات را به هیوم نسبت داده‌ایم:

۱. جهان، با قانون‌های علی واقعی اداره می‌شود، قوانینی که بیانگر رابطه علی واقعی ضروری و بدون تخلف میان پدیده‌هاست؛
۲. کشف روابط علی خاص از طریق استدلال برهانی ناممکن است؛
۳. کشف روابط علی خاص از طریق تجربه و با استناد به مشاهده مقارنت‌ها و توالی‌ها، صورت می‌گیرد؛
۴. مقارنت و توالی‌هایی به این کشف کمک می‌کنند که به تداعی اجتناب‌ناپذیر میان تصورات اشیا مقارن و متوالی بینجامند.

پیش‌تر گفتیم - اکنون نیز تأکید می‌کنیم - که از دیدگاه هیوم، هیچ دلیل عقلی یا تجربی بر تطابق و تناظر میان ضرورت‌های ذهنی آدمی و ضرورت‌های عینی علی میان پدیده‌ها وجود ندارد. پس هیوم چگونه بر چنین تناظری تکیه می‌زند؟ تکیه‌گاه هیوم طبیعت است. هیوم سر بر آستان طبیعت نهاده و حکم طبیعت را تخطی ناپذیر می‌شمارد. او می‌گوید طبیعت ما را چنان آفریده که جهان را در سیطره اصل علیت بدانیم. طبیعت ما را چنان آفریده که از مشاهده مقارنت‌ها به تداعی و از تداعی‌ها به احکام علی گذر کنیم. احکام علی ما در خصوص روابط میان پدیده‌های خاص، رهaward استنتاج‌های منطقی نیست، بلکه مقتضای طبیعت ماست؛ و در برابر حکم طبیعت چاره‌ای جز تسلیم و رضا نیست.

هر کس بخواهد سر از حکم طبیعت برتابد، کاری بیهوده کرده؛ زیرا حتی اگر در نظر چنین کند، در عمل فرمانبردار طبیعت است. نمونه‌اش شکگاکان هستند که در مقام نظرورزی، جهان را هیچ در هیچ می‌شمارند، ولی در عمل همانند هر انسان طبیعی دیگر، بر حس و عقل خویش اطمینان و اتکا دارند.

تنها کاری که از آدمی بر می‌آید این است که مقتضاهای اجتناب‌ناپذیر طبیعت را از باورهای قابل اجتناب بازشناسد و از عقیده به دسته اول طفه نرود و دریاره دسته دوم جانب احتیاط پیش‌گیرد و احتمال‌سنجی کند. استنتاج علی، روشی است برای تمیز میان این دو دسته. اگر ضوابط استدلال‌های تجربی برای شناسایی روابط علی پدیده‌ها شناسایی و مراعات شود، نتایج آن استدلال‌ها عقایدی خواهد بود که باور به آنها مقتضای طبیعت ماست. این عقاید با نتایج

استدلال‌های برهانی هم تراز نیستند و لذا به آنها «علم»^۱ نمی‌گوییم ولی به راهنمایی طبیعت به دست آدمی رسیده‌اند و تبعیت از آنها به منزله تبعیت از علم است. استنتاج یا استدلال علی همان استدلال تجربی‌ای است که در آن ضوابط مناسب برای تشخیص باورهای علی مستند به باورهای طبیعی رعایت گردیده است. باید در همه عرصه‌های دانش ناظر به امور واقع به روش استنتاج علی تکیه کرد.

* * *

باورهای دینی نیز، همچون دیگر باورها، می‌تواند ارزیابی شود، تا اگر محصول استدلالی برهانی است، همچون معرفتی یقینی پذیرفته شود؛ و اگر محصول استدلالی تجربی است، قوت استدلال آن با توجه به معیارهای روش استنتاج علی سنجیده و متناسب با قوت دلیل، پذیرفته شود.

از نظر هیوم، باورهای دینی، مثل باور به وجود خداوند یگانه عالم، قادر و خیرخواه مطلق، باورهایی است درباره برخی از امور واقع. از این‌رو، داوری درباره آن، همچون داوری درباره دیگر امور واقع، باید از طریق استدلال تجربی و به شیوه استنتاج علی صورت پذیرد. از این‌رو هیچ‌یک از استدلال‌های پیشین برای اثبات عقاید دینی از نظر هیوم منتج نیستند و تخلف از روش صحیح داوری محسوب می‌شوند. اما ادله‌ای را که به شیوه استنتاج علی اقامه شده‌اند باید بررسی نمود و میزان الترامشان را به ضوابط روش استنتاج علی بازناخت.

به نظر هیوم مطالعه باورهای دینی را می‌توان از دو راه پیگیری کرد: نخست از راه علت یابی آنها و دوم از راه بررسی ادله اقامه شده بر آنها. به دیگر سخن، در مطالعات مربوط به دین، برخی پژوهش‌ها به دنبال تبیین و علت‌شناسی باورهای دینی، یعنی بررسی این نکته‌اند که چه عاملی سبب شده که آدمیان به این باورها معتقد شوند، ولی برخی دیگر به دنبال اقامه استدلال بر درستی باورهای دینی‌اند. از گروه دوم نیز، برخی به استدلال‌های پیشین رو آورده‌اند و برخی به استدلال‌های تجربی.

از منظر هیوم، مطالعات علت‌شناسانه دین اگر از روش استنتاج علی بهره گیرند، نتایج سودمندی را به دنبال خواهند داشت. او خود در تاریخ طبیعی دین، در پی علت‌شناسی با استفاده از همین روش است. از مطالعات دلیل‌شناسانه دین نیز آن دسته که به استدلال‌های

1. knowledge

پیشین متکی است، از نظر هیوم عقیم و بی حاصل است. استدلال‌هایی از قبیل برهان وجودی و برهان وجوب و امکان از نظر هیوم مشمول این حکم و محکوم به ناکامی‌اند. اما مطالعات دلیل‌شناسانه دسته دوم را - که در آنها به استدلالات تجربی تمسک شده است - باید بررسی کرد و پیشاپیش نمی‌توان حکم به ناکامی‌شان دارد. این دسته از مطالعات گاه در صدد اثبات وجود خدای ادیان، یا خدا مطابق تلقی مسیحیت‌اند و گاه در اندیشه اثبات حقانیت دینی خاص. گروه اول، دین طبیعی را تشکیل می‌دهند و گروه دوم دین وحیانی را از طریق استدلال عقلی حمایت می‌کنند.

مباحثی که در باب برهان نظم صورت پذیرفته است، همه مدعی التزام به ضوابط استنتاج علی‌اند. ولی هیوم، که نخست می‌کوشد تا این ضوابط را بازشناسد، مدعی می‌شود که برهان نظم، از برآوردن ضوابط استنتاج علی‌ناتوان است، و حداکثر دلالتی که دارد آن است که جهان محصول موجودی است که احتمالاً شباهتی اندک به ذهن و هوش آدمی دارد. و این با عقیده به خدایی که ادیان ابراهیمی می‌گویند فاصله بسیار دارد. تازه، همین مقدار هم در واقع باوری است طبیعی که رهارود طبیعت آدمی است، نه عقل و استدلال او.

استدلال‌هایی که بر وقوع معجزات صورت می‌پذیرد نیز استدلال‌هایی است که به اخبار حاکی از معجزه استناد می‌کند، و چون پذیرش اخبار، متکی به استدلالی تجربی و استنتاجی علی‌است، میزان اعتمادی که به این اخبار می‌توان داشت وابسته به میزان مراجعات ضوابط استنتاج علی‌در آن استدلال‌هاست. هیوم معتقد است قوت استدلال علی‌پشتونه اخبار معجزه، چندان نیست که در برابر استدلال‌های علی‌معارض با اخبار معجزه تاب آورد. لذا پذیرش اخبار معجزات، کاری نامعقول و تخلف از معیارهای استنتاج علی‌محسوب می‌شود.

* * *

آنچه تاکنون گفته شد، تصویری کلی از تلقی نگارنده از اندیشه هیوم بود؛ که کوشیده شد بدون تکلف و با پرهیز از به کارگیری اصطلاحات ویژه هیوم بیان شود، تا کمکی باشد به تشخیص جایگاه هر یک از فصول در ساختار کل کتاب. در ادامه، کلی‌ترین ارزیابی نگارنده را که مبنی بر همین تلقی شکل گرفته، به اختصار بیان می‌شود تا جایگاه نقدهای مذکور در این تحقیق نیز وضوح یابد.

به نظر می‌رسد هیوم با ذهنی آکنده از عقاید غیر تجربی کوشیده است معرفت را، به شکلی سازگار با همان عقاید غیر تجربی، بر تجربه استوار سازد؛ یعنی خواسته همه آنچه را باور دارد از

درون تجربه استخراج کند. در آغاز راه، این خواسته را با انگیزه پی گرفته، ولی اندک‌اندک پس برده است که بی‌مدد احکام عقلی فراتجربی، معرفت تجربی آدمی سامان نمی‌گیرد و توجیه معرفت تجربی بی‌پشتوانه دسته‌ای از احکام بدیهی امکان‌نایذیر است. اما از آنجا که روش عقل‌گرایان هم روزگار خود را نمی‌پسندیده، به طبیعت پناه برده و به جای آنکه عقل را مبدأ آن احکام بنیادین به‌اصطلاح بدیهی بشمارد، طبیعت را خاستگاه و پشتوانه آنها معرفی کرده است. به سخن دیگر، هیوم دریافته است که طرح او برای مبتنی کردن تمامی معرفت بر تجربه از اساس متزلزل است. تجربه‌باوری حکم می‌کند که تنها معیار درستی باورها تجربه است؛ و تجربه‌باوران به این حکم خود، باوری راسخ دارند. غافل از آنکه می‌توان پرسید همین حکم را براساس کدام تجربه تحصیل کرده‌اند. کدام مشاهده آنها را به چنین جزئی رسانده که همه احکام باید با تجربه تأیید شود؟ اگر بر صحبت این حکم اصرار ورزند، حکم خودشان به دلیل غیر تجربی بودن از اعتبار ساقط می‌شود. پس تجربه‌باوری، مستلزم انکار تجربه‌باوری است.^۱ همین بیان اجمالی و واضح در متزلزل بودن تجربه‌باوری، به تدریج و تفصیل و به کرات برای هیوم، در مسیر ترسیم هندسه معرفت براساس تجربه، معلوم شده و به تمایلاتی طبیعت‌گرایانه انجامیده است.

به نظر می‌رسد نحوه توسل هیوم به طبیعت‌گرایی هم نمی‌تواند مشکل او را چاره سازد؛ زیرا او التزام به نتایج استدلال‌های علیٰ را درنهایت بدان جهت می‌پذیرد که آن نتایج را مؤیّد به اجبار طبیعت می‌داند؛ یعنی می‌گوید: باور به احکام حاصل از استنتاج علیٰ از آن‌رو موجه است که طبیعت ما را واداشته که، از پس مشاهده تقارن‌ها و توالی‌ها، ربط‌های علیٰ را میان پدیده‌ها برقرار کنیم. در اینجا می‌توان در برابر هیوم چنین گفت که اگر طبیعت این‌چنین انتقال قهری و ضروری را از تصویری به تصور دیگر در ذهن آدمی رقم زده است، پی‌داشت که محصول استنتاج علیٰ برای همگان فراهم است و دیگر به تنسيق روش برای دستیابی به این محصول نیازی نیست؛ و اگر این انتقال طبیعی برقرار نشده و استنتاج علیٰ در صدد برقرار کردن این تداعی و انتقال است، دیگر طبیعت پشتوانه باورهای حاصل از استنتاجات علیٰ نخواهد بود.

۱. افزون بر این، تجربه‌گرایی، چنان که تامس رید، معاصر اسکاتلندي هیوم، نیز گفته است، نمی‌تواند احکام اصلی و طبیعی همانند وجود عالم خارج و اصل علیٰ را توجیه و تبیین کند. همچنین اگر تجربه‌گرایی را علاوه بر تجربه‌گرایی در تصدیقات و عقاید، شامل تجربه‌گرایی در تصورات و مقاومت نیز بدانیم - چنان که هیوم هم بر اثراخود بدان تصریح کرده - این اشکال که تجربه‌گرایی از تبیین و توجیه برخی از تصورات، همچون تصویر علیٰ، قادر است، و برای تبیین آنها باید دست به دامن مبانی غیر تجربه‌گرایانه شد نیز، وارد خواهد بود.

نکته دیگر آنکه گذشته از ابهاماتی که در روش استنتاج علی و توجیه آن وجود دارد، هیوم حتی در به کارگیری آن مطابق با ضوابط مورد قبول خود نیز تسامح می کند و از الزاماتی که این روش دارد سر می پیچد. مباحث او در باره برهان نظم و اخبار معجزه، گواه صادقی است بر اینکه او در به کارگیری روش استنتاج علی ضابطه مند عمل نمی کند. برخی تخطی های هیوم ریشه در معضلات بنیادین روش استنتاج علی، به روایت خود او، دارد.

هیوم گاه عقاید غیر تجربی نانوشه و پنهان خود را به میان می آورد و از روش مورد تأیید خود تخلف می کند، زیرا ناکارآمدی روش تجربی م Hispan، چاره ای جز این برای او نمی گذارد. گاه نیز تخلف های او حاصل خروج از حدود انصاف در داوری است. در چنین مواردی، رویکرد دین ستیزانه او آشکار می شود. عمدتاً آنچه در بررسی مباحث هیوم در باره برهان نظم و اخبار معجزه در این کتاب آمده است معطوف به نقد درونی کار اوست تا این تخلف ها را نشان دهد و نامنسجم بودن اندیشه هیوم را آشکار سازد.

* * *

کتاب در سه بخش تشکیل یافته است: بخش نخست، مباحث کلی استنتاج علی مطرح و بررسی و نقد شده و نشان داده شده که چگونه کاستی های رویکرد تجربه باورانه هیوم به تمکن به محاسبات احتمالاتی، و توسل به طبیعت باوری انجامیده است. بخش های دوم و سوم عمدتاً به مباحث دلیل شناسانه هیوم در قلمرو فلسفه دین اختصاص یافته، و در پایان بخش سوم، بحثی در معرفی و نقد مباحث علت شناسانه او آمده است.

* * *

امیدوارم پرداختن این کتاب کاری سودمند و مرضی خداوند متعال باشد و برای خواننده ارجمند مفید افتاد. از فرهیختگانی که لغزش های این قلم را یادآور خواهند شد پیش اپیش سپاسگزارم و برای آنها از خداوند منان پاداش مسئلت می کنم.

* * *

در فراهم آمدن این تحقیق کسان بسیاری مؤثر بوده اند. بر خود فرض می دانم تا آنجا که حافظه یاری کند از استادان و دانشورانی که مرا در نگارش این کتاب یاری داده اند، به رسم سپاسگزاری، یادی کنم:

— اساتید بزرگوار آقایان دکتر محسن جهانگیری، دکتر غلامعلی حداد عادل، دکتر سید محمد حکاک، دکتر علی شیروانی هرندي، دکتر حسین غفاری و حجت الاسلام والمسلمین غلامرضا فیاضی.

— دست‌اندرکاران پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: جناب آقای دکتر محمود نوذری و جناب آقای دکتر سیدهادی عربی، که هر کدام در زمان تصدی معاونت پژوهشی از پشتیبانی بی‌شایبۀ خود دریغ نکردند؛ دوستان و همکاران ارجمندی که از حمایت و همکاری ایشان در فراهم نمودن امکانات و منابع بهره‌مند شدم: برادران ارجمند آقایان ابوالفضل احمدی (مدیر محترم کتابخانه پژوهشگاه)، ابوالفضل ساجدی، داود اصغرپور (کتابداران کتابخانه)، علی طوسی (که در حروفچینی این اثر سهم عمده‌ای داشت) و برادر گرامی جناب حجت‌الاسلام محمد عashوری.

در پایان لازم می‌بینیم به‌طور ویژه از برادر عزیز و دوست شفیق، جناب آقای دکتر حسینعلی شیدان‌شید، که از دانش و دقت ایشان در طول دوره تحقیق و نگارش بهره‌مند بوده‌ام و در پایان نیز سعی وافری برای کاستن از لغزش‌های علمی و کاستی‌های نگارشی این اثر مبذول داشتند سپاسگزاری کنم و از درگاه ایزد منان برای ایشان و دیگر عزیزان توفيق و حسن عاقبت مسئلت نمایم.

و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمين

محمد فتحعلی‌خانی

عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

بخش نخست

روش‌شناسی فلسفه دین هیوم

فصل اول

ساختار، روش و پیشینه فلسفه دین هیوم

۱-۱. ساختار فلسفه دین هیوم

دیوید هیوم^۱ 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 نوشه‌هایش درباره دین را در نظر گیریم، باید او را فیلسوف دین نیز بدانیم. به گفته برخی مورخان متخصص در اندیشه فلسفی هیوم، نوشه‌های او درباره دین، بیش از نوشه‌هایش درباره هر موضوع دیگری - به استثناء تاریخ - است (گسکین، ۱۹۸۸، ص ۱).

سراسر فلسفه دین هیوم، بحث از رابطه عقل و عقاید دینی است. نوشه‌های او در قلمرو فلسفه دین، هر یک به شکلی به بحث عقلانی درباره دین می‌پردازد.

این نوشه‌ها را می‌توان به گونه‌های مختلفی تقسیم و طبقه‌بندی کرد. در تقسیمی کلی، برخی از این نوشه‌ها به ادله تأیید و اثبات درستی دین و اعتقاد دینی تعلق دارد و برخی دیگر - که بخش کمتری از این نوشه‌هاست - به علت یابی پدیده‌ای به نام اعتقاد دینی می‌پردازد. در نوشه‌های ناظر به ادله نیز دو گونه کلی را می‌توان تشخیص داد: گروهی از این نوشه‌ها به بحث درباره دین عقلانی یا طبیعی^۲ اختصاص دارد و ادله‌ای را بررسی می‌کند که فیلسفان و متكلمان 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.

1. David Hume

2. natural religion

استناد به وقوع معجزه^۱ برای اثبات عقاید دینی دلیلی عقلی نیز هست، چرا که مستند به برهانی کلی است، از این قرار: قدرت بر انجام معجزه از آن خداوند است و فقط او می‌تواند معجزه کند و یا قدرت انجام آن را به کسی اعطا فرماید؛ بنابراین، وقوع معجزه یا دلیل مداخله خداوند است و یا اگر به دست عاملی جز خدا صورت پذیرد، چون خداوند چنین قادری را به کسی که مردم را گمراه کند نمی‌دهد، پس آورنده معجزه، دلیلی بر شایستگی ارتباط با خداوند و شاهدی بر پیامبری خود آورده است. بنابراین، مقصود از تقسیم ادله به عقلی و تاریخی این نیست که دلیل معجزه را از حوزه عقل خارج سازیم. ولی از آنجا که طرفداران الهیات مبتنی بر وحی (دین و حیانی)^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 و حیانی محسوب داشت.

بدین ترتیب، آثار هیوم درباره دین در سه گروه جای می‌گیرد^۳ که همگی از منظری انتقادی و در مخالفت با اعتقاد دینی نوشته شده است. این سه گروه چنین است:

۱. نقد ادله عقلی اثبات خدا، یعنی نقد دین عقلانی یا، به تعبیر خود هیوم، دین طبیعی؛
۲. نقد ادله درستی وحی مسیحی و وثاقت کتاب مقدس، یا نقد دین مُنزل یا دین وحیانی؛
۳. علت یابی 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، و آن آثاری است که در آنها برخی آموزه‌های اخلاقی دینی و نیز آثار دین بر اخلاق، نقد و بررسی شده است.

هیوم در همه نقدهای مربوط به این سه یا چهار گروه، از روش شناسی واحدی پیروی می‌کند. به نظر او، روش صحیح شناخت امور واقع، پی‌جوبی و شناسایی روابط علی میان پدیده‌های است، مشروط بر آنکه تحلیل و درک درستی از رابطه علت و معلول داشته باشیم و بدایم 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.

1. miracle

2. revealed religion

۳. به زودی خواهیم گفت که هر کدام از آثار هیوم به کدامیک از این سه گروه تعلق دارد.

۱-۲. زمینه تاریخی فلسفه دین هیوم

تاریخ کلام مسیحی - شاید در همه دوره‌های آن - گزارشگر حضور دو رویکرد عمدۀ به مسئله رابطه عقل و دین بوده است: رویکرد اصالت عقل و رویکرد اصالت ایمان. در سال ۱۲۷۷م، 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 «قدام عالم»، «عالَم نبودن خداوند به جزئیات» و «فنان‌پذیری نفوس آدمیان»، یادآور سخنانِ غزالی است که در رد فیلسوفان، بیست عقیده آنان را باطل و بعضاً کفرآمیز خوانده بود. در فهرست تامپیه قضیه‌ای جالب توجه به بدین قرار وجود دارد: «فقط باید به چیزی که بدیهی بالذات است و یا از قضایای بدیهی استنتاج می‌شود، ایمان آورد» (ر.ک: ژیلسوون، ۱۳۷۸، ص ۵۷ و ۵۸). مقصود تامپیه از کفرآمیز شمردن این عقیده، محکوم ساختن ابن‌رشدیان لاتینی در قرن سیزدهم میلادی بوده است که از جمله هواداران اصالت عقل در قرون وسطاً بوده‌اند.

ولی بحث از رابطه عقل و دین نزاعی قدیمی‌تر است. ترتولیان^۲ که یکی از آبای نامدار کلیسا بود، جملات مشهوری در مخالفت با عقل‌گرایی یونانی دارد. از جمله این سخن مشهور که «آن را با اورشلیم چه کار؟» و یا در سخنی تأمل‌برانگیز در مقام تأکید و تقویت اصالت ایمان می‌گوید: «به آن یقین دارم، چون محال است».

وجود مباحثی در موافقت یا مخالفت با اصالت عقل، از روزگار آبای کلیسا، گواه این حقیقت است که مسئله عقل و دین یا عقل و ایمان، موضوع همیشه تاریخ کلام مسیحیان در مغرب‌زمین بوده است. این دغدغه یا مسئله همیشگی فیلسوفان و متكلمان غربی، در قرون وسطاً چهره‌ای شاخص دارد.^۳ اما در عین آنکه در دوره‌های مختلف قرون وسطاً یا عصر مسیحی این بحث رونق داشته، 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.

1. Etienne Tempier (1279)

2. Tertullian (155-240)

۳. نام‌های برجسته‌ای چون اگوستین (۴۳۰-۳۵۴م)، آنسلم (۱۱۰۹-۱۲۲۵م)، توماس آکوئینی (۱۲۲۵-۱۲۷۴م)، دانس اسکاتس (۱۲۶۶-۱۲۰۸م) و ویلیام آکمی (۱۲۸۵-۱۳۴۹م)، همه با بحث‌هایی در این باب گره خورده‌اند. این نام‌ها از قرن چهاردهم تا قرن چهاردهم در صفحات تاریخ به چشم می‌خورند.

در دوره‌ای که رنسانس خوانده می‌شود و حوادثی همچون نهضت اصلاح دینی مقارن آن رخ داده است، در این آسوده‌خیالی رخنه افتاده و نخستین بار لنگرگاه این سکون و ثبات متزلزل شده است. این لنگرگاه همان خاستگاه یقین انسان عصر مسیحی؛ یعنی کتاب مقدس است. 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،^۱ رهبر نهضت اصلاح دینی پروتستان مسیحیان، برای فهم وحی الهی نیازمند واسطه‌ای به نام کلیسا نیستند. آنان می‌توانند بی‌واسطه، پیام الهی را دریابند. یکی از مواد اعلامیه ۹۵ ماده‌ای او (در سال ۱۵۱۷) در مخالفت با کلیسای کاتولیک، چنین است: «کتاب مقدس تنها منبع ایمان مسیحی است». با وجود چنین ماده‌ای، تردید نمی‌کنیم که لوتر بی‌شببه 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 عامّه مؤمنان قابل فهم قرار داد چندان که بتوانند از یمن روح القدس و در طریق ایمان قلبی، آن را به درستی درک کنند» (ناس، ۱۳۷۰، ص ۶۷۰)؛ به سخن دیگر، به نظر لوتر، فهم کتاب مقدس را نباید به فهم ارباب کلیسا گره زد و تفسیر متن مقدس در توان فهم و دانش همگان است.

بدین ترتیب، لوتر به رغم التزام به اصالت ایمان، از طریق تجویز و تمهید تکثیر در تفاسیر کتاب مقدس، زمینه را برای احساس نیاز به مرجعی 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 یافتن مراجعه به عقل در میان الهی دانان آن روزگار.

مونتنی،^۲ فیلسوف فرانسوی، در سال ۱۵۶۸ دست به ترجمه کتابی از نویسنده اسپانیایی معتقد به اصالت عقل، ریموند سیباند^۳ زد که به الهیات طبیعی اختصاص دارد. ولی بعدها مونتنی به این نتیجه رسید که حتی با پذیرش مرجعیت عقل هم نمی‌توان به اختلاف آراء خاتمه داد، و درنتیجه، کثرت آرا در قلمرو فلسفه، الهیات و علم را توجیهی بر دفاع از شکاکیت قلمداد کرد.

1. Martin Luther (1489-1546)

2. Michel de Montaigne (1533-1592)

3. Raimund Sebond (1436)

در عصر جدید هم موضوع رابطه عقل و دین همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است. آغازگران فلسفه جدید، مانند بیکن و دکارت، گمان می‌کردند که اگر قلمرو عقل و ایمان را از هم جدا سازند، می‌توانند در عین ادای حق^۱ عقل، از تعارض آن با دین بپرهیزنند و به این وسیله، از موهاب روى آوردن به تفکر عقلانى بهره‌مند باشند، بى‌آنکه به مخاطره ستيز با دین گرفتار آيند. بیکن می‌گويد:

اگر متمایل به بررسی الهیات مقدس باشیم، در آن صورت می‌باید قایق کوچک عقل بشری را ترک گوییم و بر عرشه کشته کلیسا سوار شویم که فقط او دارای قطب‌نمای الهی برای یافتن مسیر درست است (بومر، ۱۳۸۰، 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 تجسس و تبلیغ، وحی فرماید که فراتر از قوه طبیعی عقل ما باشد، باید بی‌تأمل بپذیریم، هرچند 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، ۱۹۹۷، ص ۲۸۶).

البته دکارت جز از راه تفکیک قلمرو عقل و ایمان، به شیوه‌ای دیگر نیز متousel شده است تا تعارض عقل و دین را چاره کند. وی بر آن است که با اتکا به یقینی بودن 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^۱ 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. هرچه خداوند وحی فرموده است یقینی‌تر از چیزهای دیگر است و ما باید تسلیم حجت الهی شویم، نه تسلیم داوری خود؛ هرچند 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 نفرموده است، بر فیلسوف روا نیست که چیزی را حقیقت بشمارد که حقیقت بودنش را به تحقیق درنیافته است (دکارت، ۱۹۹۷، ص ۳۰۹).

1. *Les Principles de la Philosophie*

بنابراین، دکارت در موارد تعارض، داور نهایی را وحی می‌داند و هر گاه 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 نبودن 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 همین‌رو، دکارت به مسئله روش، اهتمام ویژه‌ای دارد و با تأکیدی که بر توانایی عقل در کسب معرفت یقینی می‌کند، زمینه‌ساز عقل‌باوری (= اصالت عقل) خالص‌تری می‌شود که بعدها از سوی لاک عرضه و صورت‌بندی شده است.

۱-۲-۱. اصالت شواهد و قرائنا

در دوره جدید، جان لاک^۱ فیلسوف بر جسته‌ای است که در باب رابطه عقل و دین نظریه‌ای را ارائه می‌دهد که امروزه اصالت شواهد و قرائنا^۲ خوانده می‌شود. لاک در کتاب جستاری درباره فهم بشر،^۳ در فصل نوزدهم از کتاب چهارم، مطلبی دارد که می‌توان آن را به منزله مرام‌نامه اصالت شواهد و قرائنا 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 جستجوی حقیقت به خاطر حقیقت نیست، بلکه به دنبال هدفی دیگر است؛ زیرا شاهد 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 مرتبه شواهد و قرائنا مربوط به آن باشد، واضح است که این اطمینان بیش از اندازه، ناشی از دلستگی‌های دیگری است، نه از عشق به حقیقت (لاک، ۱۹۹۸، ص ۴۱۳).

1. John Locke (1632-1704)

۲. کاربرد آن رسیدن به حقیقت مصون از شک متعارف است، نه یقین منطقی. در قرن هفدهم و هیجدهم که دستیابی به یقین منطقی، یا مابعدالطبیعی، یا یقین مطلق در قلمرو فلسفه طبیعی مورد تردید واقع شد، مفهوم قرینه در متون علمی نیز به کار آمد تا صرفاً به مقدار قابلیت وثوقی که برای هر قرینه در تأیید یک قانون طبیعت می‌توان پذیرفت، احتمال درستی قانون مذکور تعیین شود (کاؤنر، ۱۹۹۷، ص ۸۵).

3. *An Essay Concerning Human Understanding*