

## آیا خدایی هست؟

### (نقد پیشینی بر نقدهای پسینی هیوم)

انسیه همتی<sup>۱</sup>

قاسم پورحسن<sup>۲</sup>

محمد صافحیان<sup>۳</sup>

#### چکیده

ایرادهای هیوم بر براهین خداشناسی را می‌توان آغاز منظر انتقادی پسینی برشمرد که در آن یک متفکر می‌کوشد تا با جایگزینی دلایل تجربی و طبیعی و همسان‌سازی علت‌ها، ادله و براهین عقلی و فلسفی را ناکارآمد نشان دهد. نقدهای هیوم سبب بسط و شکوفایی فکر فیلسوفان در دفاع از ادله خداپاوری گردیده و می‌توان مدعی شد که اشکال‌های او یک غنیمت مهم در تفکر فلسفی محسوب می‌شود. با این وصف او یک متفکر غیرمعمول است که علیه هر امر هنجاری و متداول دست به شورش فکری می‌زند. در این نوشتار می‌کوشیم تا سه اشکال اساسی او که می‌توان آنها را مهم‌ترین ایرادها و نقدهای هیوم بر خداشناسی و امکان وجود خدا برشمرد، بررسی نموده و رنجوری‌ها و خلط‌ها و اشتباه‌های وی را مورد توجه قرار دهیم. روش بحث ما نه رویکرد طبیعی و علمی بلکه برهانی و فلسفی است. کوشش خواهد شد تا ابتدا تعابیر و نقض‌های هیوم بررسی شده و سپس در ذیل همان مسأله، نقدهای وارد بر اشکال‌های وی را طرح کنیم. هدف اصلی ما این است تا نشان دهیم که تمامی ایرادهای هیوم، نقضی و سلبی است و وی نتوانسته است برهانی ایجابی بر رده‌های خود طرح کند.

**واژه‌های کلیدی:** هیوم، خداشناسی، براهین وجودی، نظم کیهان‌شناختی، نقد پیشینی، نقد پسینی.

۱. دانشجوی دکتری گروه الهیات، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، رایانامه: [ehemmati255@gmail.com](mailto:ehemmati255@gmail.com)
۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه علامه طباطبایی، رایانامه: [ghasempurhasan@gmail.com](mailto:ghasempurhasan@gmail.com)
۳. استادیار گروه الهیات، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، رایانامه: [msafehian@yahoo.com](mailto:msafehian@yahoo.com)

جست‌وجوی مبدأ و خاستگاه جهان همواره مهم‌ترین دغدغه بشر بوده است. بشر با عقل خودبنیاد و با به حاشیه راندن بنیادهای متافیزیکی و نیز منابع وحیانی، کاوش در اسرار هستی را جایگزین کشف رازهای هستی با ابتدای بر رویکرد تجربی و خردگرایانه کرد. بعد از ظهور الهیات انسان‌گرا و عدم‌سازگاری آن با الهیات وحیانی و انکشافی، زمینه برای فلسفه ورزی شکاکانه و مخالفت با گرایش دینی در باب هستی و مبدأ آن آغاز گردید. از قرن هجدهم، هیوم تحت‌تأثیر لاک، هابز و بارکلی، فلسفه اصالت تجربی خود را بنیان نهاد و بر جنبه تجربی گزاره‌ها و فهم بشری تأکید نمود (MacIntosh, 1337, 227). با شروع انتقادهای هیوم با هدف نقد رویکرد الهیاتی اثبات وجود خدا، عصر روشنگری با مسأله عدم‌توانایی عقل در همه حوزه‌های اندیشه و تفکر روبرو می‌شود و همین مسأله، بستری برای شناخت او به عنوان فیلسوفی ملحد یا خداناباور به وجود می‌آورد (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۲۴۱).

نخستین اثر هیوم که در آن کوشید تا منظری جدید و البته منکرانه و شکاکانه در پیش بگیرد، «گفتاری در طبیعت انسان» بود. از منظر راسل، این کتاب شامل بهترین بخش‌های فلسفه و دستاوردی مهم برای او بود. عقاید او در این کتاب چنان بود که تقریباً همه مکاتب فلسفی آن را مغایر مشرب خود می‌دانستند. پس از عدم موفقیت رساله، هیوم بهترین قسمت‌های رساله و اکثر دلایل نتایج خود را حذف کرد و نتیجه را به صورت «تحقیق در فهم انسانی» درآورد که تا مدت‌ها، بسیار بیش از «رساله» معروفیت داشت. همین کتاب بود که کانت را از «خواب جزمی» اش بیدار کرد (راسل، ۱۳۴۰: ۴۹۸).

هیوم در این کتاب سعی کرد اصول پایه شناخت بشری را تعریف کند و اینکه چگونه امری را به طور یقینی می‌دانیم، و دقیقاً چه چیز است که به یقین می‌دانیم؟ شناخت از دیدگاه هیوم دو قسم «تأثرات» و «تصورات» هستند. آن ادراکاتی که با بیشترین قوت و شدت وارد ذهن می‌شود «تأثرات» نامیده می‌شود و منظور همه احساسات، انفعالات و عواطف است به گونه‌ای که اول بار در نفس ظاهر می‌شود، اما مقصود از «تصورات»، صورت‌های ذهنی خفیف «تأثرات» در اندیشه و تعقل است (استراتن، ۱۳۸۷: ۲۵).

در واقع، هیوم قصد داشت تحلیل طبیعت انسان را از طریق تحقیق در ادراکات و

شناخت انسان به دست آورد. از منظر وی شناخت‌های انسان منبعث از تأثرات حسی است و منشأ محتویات ذهن آدمی یعنی انطباعات و تصورات هم، تجربه حسی است و طبق ادعان هیوم، انطباعات از تصورات متمایزند (9-1, Hume, 2009). بعد از متمایز نمودن انطباعات از تصورات، هیوم باورهای خود یعنی باور به اصل علیت، باور به وجود خود و حتی باور به وجود خدا را مورد بازنگری و بررسی قرار می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که آدمی قادر نخواهد بود هیچ انطباعی و تصویری از این امور داشته باشد (Hume 1999, 27-8).

### ۱. ارزش معرفتی اثبات وجود خدا

بنیان الهیات‌ها را بحث از اثبات خدا یا انکار آن تشکیل می‌دهد. برای فهم صحیح آن باید جهات مختلف معنای اثبات را که مشتمل بر اثبات از طریق استدلال، اثبات از طریق علم، اثبات از طریق تجربه شخص باورمند و نیز اثبات ایمان‌گرایانه است، مورد بررسی قرار داد. همواره پرسش اساسی متفکرانی نظیر هیوم در باب اثبات خدا این بود که آسان‌ترین روش برای اثبات وجود خدا چیست؟ پس از آنکه پرسیدند آیا اساساً خدایی به معنای متافیزیکی وجود دارد، پرسش اساسی این است که آیا اثبات خدا دارای ارزش معرفتی یا زیستی است؟ و اهمیت مفهوم خدا و اثبات وجود او از چه حیثی است؟ آیا طرح فلسفی برای زندگی و حیات و معناداری آن بدون اثبات خدا وجود ندارد؟

مرتضی مطهری که عمده نقدهایش متوجه انکارهای هیوم در مبحث خداشناسی است، می‌گوید در انسان چنین احساسی وجود دارد که می‌خواهد از وجود محدود خود خارج شده و خود را به قلب هستی برساند. در واقع می‌خواهد با خدا و منبع هستی ارتباط پیدا کند (مطهری، ۱۳۵۴: ۳۴). از دیدگاه وی آن چیزی که به مثابه اصل اولی و اصل معارف دین می‌باشد خداشناسی است (مطهری، ۱۳۹۳: ۱۱). مطهری معتقد است امکان شناخت و اثبات عقلی وجود خدا با براهین عقلی میسر بوده و می‌توان به اشکالات وجود خدا پاسخ داد. مطهری ابتدا برای اثبات وجود خدا پنج رویکرد را مورد بررسی قرار داده و می‌گوید منکرین کسانی‌اند که وجود خدا و هر مفهوم ماوراءطبیعی دیگری را پذیرفتنی نمی‌دانند چون ماوراء طبیعت را لمس نکردند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۲-۲۵).

از دوران قرون وسطی و زمانه آنسلم تا به امروز، شاهد شکل‌گیری دو رویکرد اصلی، یعنی نخست فرض وجود خدا و تلاش برای اثبات آن و فرض عدم وجود خدا،

و آنگاه کوشش برای انکار وجود خدا هستیم. آنسلم، الاهی‌دان مشهور سده‌های میانه مسیحی، ادامه دهنده راه آگوستین در بنیاد تلقی کردن ایمان در اثبات وجود خدا به شمار می‌آید. وی با اتخاذ رویکرد عقلی، آن را ذیل رهیافت ایمانی قرار داده و همچون آگوستین در صدد جستجوی فهم با ابتدای به بنیاد ایمان است. وی در سه اثر معروفش یعنی «پروسلوگیون»، «رساله گفت‌وگو با دیگری» و «رساله چرا خدا به شکل آدمی گردید»، رویکردی مدافعه‌گرایانه اتخاذ نموده که به نوعی اجتناب از روش عقلی محض و برهانی کردن ادله بحساب می‌آید.

تمامی کوشش‌ها برای اقامه براهین در اثبات وجود خدا در سه دسته جای می‌گیرند: (۱) برهان‌های وجودی؛ (۲) برهان‌های جهان‌شناختی و (۳) برهان‌های غایت‌شناختی. برهان وجودی آنسلم در دسته اول قرار می‌گیرد. آنسلم در کتاب *Proslogion* مطرح می‌کند که در جست‌وجوی برهان بی‌بدیلی برای اثبات خدا بوده و دو تقریر از برهان وجودی را مطرح می‌کند. وی می‌گوید: «هر انسانی درمی‌یابد که در فاهمه‌اش چیزی وجود دارد که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست؛ از سویی می‌داند به یقین آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، نمی‌تواند فقط در فاهمه وجود داشته باشد؛ زیرا بر فرض اگر فقط در فاهمه وجود داشته باشد، می‌توان تصور کرد که آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست در واقعیت (خارج) وجود داشته باشد که در این صورت این موجود، بزرگ‌تر خواهد بود. بنابراین چیزی وجود دارد که چیزی بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست و هم در فاهمه و هم در واقعیت (خارج) وجود دارد» (آنسلم، ۱۳۸۶: ۱۴).

پرسش مهم این است که این سنخ از اثبات چه دستاورد معرفتی دارد؟ آیا این دستاورد را می‌توان ثمره عقلی دانست، یا آیا گزاره‌های صورت بندی شده آنسلم در قالب برهان فلسفی جای می‌گیرد، یا اینکه تنها نتیجه ایمانی خواهد داشت؟ گونیلو-متاله معاصر- در نوشته‌ای با عنوان «در دفاع از احمق» نشان داد که آنسلم در استدلال‌هایش دچار خلط مفهومی و مصداقی شده است. وی عنوان می‌کند که صرف دریافت مفهومی نمی‌تواند وجود خارجی برای آن متصور شود. اشکال‌های گونیلو بر این مسأله تأکید دارد که برهان آنسلم، از ساختار برهانی برخوردار نیست. البته بایستی خاطر نشان کرد که این ایراد به تمامی براهین وجودی پس از آنسلم که توسط فیلسوفانی چون آکویناس، دکارت، لایب‌نیتس و اسپینوزا ارائه شده، نیز وارد است (مورودس، ۱۳۸۶: ۱۳۸-۱۴۱).

پرسش اثبات پذیری با داشتن وجه معرفت‌شناسانه، به ادله باور مرتبط است.

زمانی می‌توان از صدق گزاره‌ای صحبت کرد که باور کردن ملازم با دانستن باشد. به عبارت دیگر، صرف ادعا بر دانستن نمی‌تواند دلالت بر صدق کند مگر آنکه آن گزاره‌ی مورد ادعا صادق باشد و بالعکس.

ادعای اصلی هیوم در انکارها، نقض‌ها و ردیه‌ها این است که خدا باوران دلیل معقولی برای وجود خدا اقامه نکرده یا وجود خدا را نتوانستند اثبات کنند.

نقد مهم بر هیوم این است که اگر فردی، گزاره‌های بدیهی را نابدیهی دانسته و عدم اثبات استدلالی آن را دلیلی بر بی‌دلیلی گزاره تلقی نموده، آیا می‌توان مدعی شد که آن گزاره اساساً اثبات نشده و استدلال نادرست یا ناتمام باشد؟ حقیقت این است که تمام اضلاع و مقدمات یک برهان را نمی‌توان اثبات کرد. استدلال همواره متوجه بخشی از برهان است که عمدتاً به اثبات کبرای قضیه مرتبط می‌شود. مقدمات عمدتاً یا بدیهی‌اند یا مسلم فرض گرفته می‌شوند. قوانین علمی نیز از یک چنین فرایند و منطقی تبعیت می‌کنند. در نتیجه استدلال را می‌توان اقامه ادله معقول تعریف کرد (مورودس، ۱۳۸۶: ۱۴۴).

مطهری، برهان وجودی آنسلم را به دلیل تفکیک ذات اشیاء از وجود، و فرض عروض وجود بر ذات موجود از قبل، نامعتبر می‌داند (مطهری، ۱۳۹۵: ۲-۹۹۰).

اما هیوم التفاتی به تفاوت بنیادین اثبات‌پذیری و معرفت‌بخشی براهین ندارد. به باور او انسان‌ها با کسب معرفت از شیوه‌های گوناگون، اقدام به ارزیابی معرفت‌ها با سنجه برهان نمی‌کنند. در واقع، آنچه که از اهمیت برخوردار است نه استدلال‌پذیری و اثبات‌پذیری، بلکه معرفت‌پذیری است. گزاره «خدا وجود دارد» آیا ذاتاً معرفت‌ناپذیر است؟ هیوم مدعی است که این عبارت گزاره‌ای است معرفت‌ناپذیر؛ به دلیل آن که صادق نیست و نمی‌توان صدق آن را به کمک استدلال اثبات کرد. هیوم با عدم تمایزگذاری میان صادق بودن با معرفت‌پذیر بودن و نیز میان این دو با اثبات‌پذیر بودن، دچار اشتباهی نابخشودنی شده است؛ چون قضیه «خدا وجود دارد» می‌تواند معرفت‌پذیر باشد لیکن اثبات‌پذیر نباشد، یعنی معرفت به این قضیه باید از راه دیگری غیر از اثبات و برهان حاصل شود (مورودس، ۱۳۸۶: ۱۶۱-۱۶۳).

دستاورد ایمانی چنین کوششی را پیش‌تر در آگوستین شاهد بودیم. بنابر دیدگاه آگوستین، خدا کامل‌ترین موجود است که نمی‌توان بزرگ‌تر و کامل‌تر از خدا را اساساً تصور کرد. آنسلم با وام‌گیری از تصور مفهوم خدا به مثابه وجود کامل‌تر یا بزرگ‌تر آگوستین، و با افزودن وجود ضروری و واجب بر آن، انکار وجود خدا را سبب تناقض

برمی‌شمارد (آگوستین، ۱۳۸۱، ۲۰۴). در واقع آگوستین با اتخاذ شیوه مدافعه گرایانه در باب خدا، خود را از هر شیوه برهان ورزی مبرا می‌کند. دیدگاه ایمان گرایانه آگوستین امکان وجود نداشتن خدا را رد می‌کند.

## ۲. جایگاه مباحث خدانشناسی در آثار هیوم

محوری ترین بخش آثار و کارهای هیوم در حوزه فلسفه دین، مباحث خدانشناسی اوست. در آثار وی، به صراحت از نادرستی ادله اثبات خدا سخن به میان آمده است ولی هیچ گاه نتوانست استدلال معتبر و صحیحی بر نادرستی براهین اقامه کند. هیوم با تشکیک‌هایی تنها مدعی شد که براهین بر هستی خدا دارای قابلیت ابطال و رد بوده و ناکارآمد هستند. پرسش اصلی هیوم در کتاب «تاریخ طبیعی دین» (منتشر شده در سال ۱۷۵۷م) وجود خدا و براهین عقلی و باورهای دینی است. وی باورهای دینی را به وسیله عقل می‌سنجد؛ در نتیجه، دیدگاه لاک-مبنی بر اینکه حوزه دین و وحی، بیرون از عقل قرار دارد- را مورد انتقاد قرار می‌دهد. هیوم درصدد است مفاهیم مربوط به باور ایمانی و وجود خدا را با رویکرد تجربی و طبیعی به دین نقد کند و ادله تاریخی در دین مسیحی را ضعیف جلوه دهد.

برخی اندیشمندان نظیر گسکین، ژیلسون و بومر اعتقاد دارند که مهم ترین آثار و نوشته‌های هیوم، درباره خدا و دین است؛ زیرا دغدغه اصلی وی، دین می‌باشد (Gaskin, 1988, 1؛ ژیلسون، ۱۳۷۸؛ لوفان بومر، ۱۳۸۱: ۳۳۱-۳۳۴). فیلسوفان با طرح شکوهمندی جهان و ارائه تصویری از نظم و زیبایی و آرایش خردمندانانه عالم، می‌پرسند که آیا چنین نمایش شکوهمندی از هوش می‌تواند از برخورد تصادفی اتم‌ها ناشی شود؟ هیوم می‌گوید من درستی این برهان را واریسی نخواهم کرد بلکه کافی است اثبات کنم که چنین نیست. شما این را نامعقول می‌دانید که علتش را به بخت و اقبال یا نیروهای کور در طبیعت نسبت دهید. تصدیق می‌کنید که این دلیلی است از معلول‌ها به طرف علت‌ها و بر مبنای نظم سازه، استنتاج می‌کنید. اما اگر نتوانید این نکته را محقق کنید تصدیق می‌کنید که نتیجه گیری تان شکست خواهد خورد (هیوم، ۱۳۹۶: ۱۴۰).

محوری ترین بخش آثار هیوم در حوزه فلسفه دین، مباحث خدانشناسی است که ادله اثبات وجود خدا را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. اهم ادله، برهان نظم است. وی این برهان را به تفصیل بررسی کرده و به سنجش و ارزیابی میزان دلالت آن پرداخته است. همچنین با توجه به برهان کیهان شناختی، بحث از برهان جهان

شناختی کرده و سپس به نقد آن پرداخته و مطالبی مطرح می‌کند که ناظر بر برهان وجودی است. در واقع، هیوم در رساله‌ای درباره طبیعت آدمی و نیز در کتاب «پژوهشی در باب فاهمه بشری» برهان کیهان شناختی را طرح و سپس مورد نقد قرار می‌دهد.

هیوم در بخش‌هایی از کتاب تاریخ طبیعی دین، برهان پسینی در باب وجود خدا را مورد بررسی و نقد قرار داده است. با تحلیل درست تعبیر هیوم در این اثر درمی‌یابیم که وی با طرح اشکالات نقضی تنها به ناتمام بودن ادله اکتفا کرده و نتوانست دلیلی بر انکار وجود خدا ارائه دهد. هیوم از تأمل و برهان‌ورزی فلسفی دور شده و تنها شواهد تجربی و جزئی اقامه کرده و آنها را بر مبنای شباهت‌سازی دو عالم طبیعی و ماوراءالطبیعه بیان کرده است.

مورودس در کتاب «باور به خدا: مطالعه‌ای در باب معرفت‌شناسی دینی» بر این اعتقاد است که هیوم و سایر خداناباوران ناتوان از اثبات این مسأله هستند که استدلال‌های مربوط به وجود خدا نادرست بوده یا از ارائه برهانی بر عدم وجود خدا عاجز بوده‌اند. به‌واسطه همین سنخ از مغالطاتی که هیوم میان انواع براهین در طرح اشکال در باب براهین مربوط به «خدا وجود دارد» صورت داده است، تأثیرات مخربی بر استدلال‌های الهیاتی بر جای گذاشت (مورودس، ۱۳۸۶: ۱۳۹).

هیوم در کتاب «گفتگوهایی در باب دین طبیعی» درصدد است تا براهین بر وجود خدا را نقض و ابطال کرده و دو برهان نظم و جهان شناختی را مورد نقد قرار دهد. از منظر وی، ما قادر نیستیم فهمی از خدا داشته باشیم به علت اینکه خدا رازآلود است به طوری که سایر فیلسوفان نیز علت نهایی را سراسر ناشناخته و فهم ناشدنی می‌دانند. او در پایان در پرسشی گمراه‌کننده و بدون بررسی دقیق فلسفی، می‌گوید: اساساً چرا باید به وجود خدا باور داشت؟ (هیوم، ۱۳۸۸: ۷۳-۸۱).

نقد مهمی که می‌توان بر هیوم در این باب داشت، این است که وی میان برهان و شبهه برهان تفاوتی قائل نشده و شبهه برهان را به جای اصل برهان بکار برده و نتایج نادرست ارائه می‌دهد. مطهری سه برهان نظم، هدایت و حدوث را تحت عنوان براهین شبهه فلسفی آورده است و بیان می‌کند که براهین شبهه فلسفی، طبیعت را به عنوان واسطه در اثبات وجود واجب قرار داده‌اند. وی معتقد است نظمی که می‌تواند برهانی برای وجود خدای مدبر باشد نظم غایی و هدفمندی موجودات و ساختار جهان است نه نظمی که میان هر ساختار علی و معلولی وجود دارد. مطهری قایل به دو نوع نظم حاکی از علت فاعلی و نظم غایی بوده و آنها را از هم متمایز می‌داند. و نظمی که

اثبات آن منجر به وجود فاعلی مدبر می‌شود نظم غایی و فاعل غایی در ساختارهای جهان است (مطهری، ۱۳۹۴: ۷۴-۷۷).

### ۳. نقدهای هیوم

#### ۳-۱. عدم استلزام تناقض

هیوم در کتاب «گفتگوهایی در باب دین طبیعی» با طرح زمینه‌های نقد «برهان وجودی» عنوان می‌کند که چرا ماده عالم بدون هیچ عامل ارادی نمی‌تواند جهان را شکل دهد؟ وی بر این اعتقاد است که حرکت آغازین در خود ماده بدون هیچ نیرویی بیرون از آن، همان اندازه پیشینی و تصوری پذیر است که انتقال آن از ذهن قابل فهم است (هیوم، ۱۳۸۸: ۱۱۳). هیوم برای طرح اصل برهان وجودی، شیوه برهان آنسلم و نیز برهان وجوب و امکان آکویناس را نقد می‌کند. البته او مفاهیم توالی، نامتناهی، علت‌ها و معلول‌ها را به کار برده و نامی از برهان وجودی نمی‌برد و بیشتر، از برهان وجوب و امکان نام برده است. هیوم از زبان دمیا، اصل برهان وجوب و امکان را چنین بیان می‌کند:

«هر آنچه وجود دارد باید علت یا دلیلی برای وجودش داشته باشد؛ محال است که چیزی خودش را به وجود آورد یا علت وجود خودش باشد. خوب، یا باید در صعود از معلول‌ها به علت‌ها دچار تسلسل نامتناهی شویم بدون آن که به علت نهایی برسیم و یا به آن ختم شویم... پس این پرسش معقول است که به جای آن که تسلسل را بپذیریم بگوییم این توالی‌ها به علت ازلی ختم شوند، اما اگر هیچ وجودی ضرورتاً موجود نباشد هر فرضی ممکن خواهد بود. اگر علتی به نام خدا نباشد در آن صورت باید امری به نام عدم یا هیچ، علت پیدایش ممکن‌ها باشد. به علاوه، اتفاق هم معنا ندارد. خوب، آیا واقعا امر عدمی یا هیچ، این کار را انجام داده است؟ پس باید به وجودی که دارای ضرورت در هستی است روی بیاوریم که دلیل وجودش را در خود دارد و محال است که معدوم باشد، بنابراین او خداست» (همان: ۱۲۲-۱۲۳).

به طور کلی ردیه‌های هیوم بر براهین عقلی یا پیشینی بر وجود خداوند مبتنی بر «عدم استلزام تناقض» است. در واقع، هیوم یک اصل تلاشی مطرح می‌کند که تمامی ردیه‌های خود را بر آن بنا کرده است. اصل تلاشی مدنظر وی این است که هر قضیه‌ای که فرض نقیضش مستلزم تناقض نباشد، ضروری الصدق نیست و امکانی است. عبارت هیوم این است:

«در این برهان که از نوع پیشینی است یاوه گویی روشنی وجود دارد. هیچ چیزی



را نمی‌توان به نحو یقینی مبرهن ساخت مگر آنچه خلافش متضمن تناقضی باشد. هیچ چیزی که به گونه‌ای متمایز تصورپذیر باشد متضمن تناقض نخواهد بود. پس هر چیزی را که وجودش را تصور می‌کنیم می‌توانیم معدوم بودنش را نیز تصور کنیم. بنابراین هیچ موجودی نیست که عدمش متضمن تناقض باشد. لذا هیچ موجودی نیست که بتوان وجودش را به نحو یقینی و برهانی اثبات کرد» (همان: ۱۲۳-۱۲۴).

هیوم استدلال نظری و پیشینی را بر اثبات هستی ضروری، و اثبات وجود خدا را از پایه نادرست می‌داند. وی با در پیش گرفتن شیوه مناقشه‌پذیری در مفروضات به کار رفته در ردیه‌های خویش، بیان می‌کند که برهان در اثبات خدا، برهانی درباره امر واقع است.

### ارزیابی

۱. نکته‌ای که باید در نقد هیوم آن را مدنظر قرار داد این است که هیوم اساس برهان وجودی مبتنی بر مقدمات و مبانی ضرورتاً صادق که همان پیشینی بودن آن است را به درستی درنیافته و یا آگاهانه ضرورت پیشینی را به واقع و امر جزئی پسینی ارجاع داده است. وی گزاره «یک هستی که دارای ضرورت هست، موجود است» را به امری که از واقعیت حکایت می‌کند، باز می‌گرداند و سپس با بیان تفاوت قضیه‌های مبتنی بر استدلال پیشینی و غیر پیشینی، می‌گوید چون گزاره «خدا وجود دارد» از سنخ نخست نیست لذا امکان استدلال پیشینی در باره خدا وجود ندارد. در حقیقت، یک مغالطه‌ای صورت گرفته بدین نحو که ضرورت را به واقع ارجاع داده است. وی با ادعای فرض نقیض هستی خدا، استدلال می‌کند که تنها گزاره‌ای را می‌توان به صورت قیاسی بر آن ادله آورد که مستلزم تناقض نباشد؛ در حالی که فرض عدم خدا مستلزم تناقض نیست؛ چون این گزاره در باره امور واقع است و فرض نقیض امور واقع به تناقض منجر نخواهد شد. هیوم در ادامه بدون بیان دلیلی مدعی است که ذهن هرگز نمی‌تواند تحت ضرورتی باشد، لذا عبارت «وجود ضروری» هیچ معنایی ندارد و یا سازگار نیست (همان: ۱۲۴).

۲. مقصود هیوم از ناممکن بودن فرض ضرورت از سوی ذهن چیست؟ برای مثال وی می‌گوید هرگاه بتوانیم قضیه‌ای را به نحو متمایز تصور کنیم منجر به امر محالی نخواهد شد. او بدون ارائه استدلال بر مدعایش حتی چگونگی تصور امور به نحو متمایز، و مستلزم نبودن آن از تناقض را مشخص نمی‌سازد. به نظر می‌رسد هیوم قصد دارد زمینه‌های طرح اشکال خود بر برهان اثبات خدا را با ارجاع ضرورت به امکان و

وجود ضروری به وجود واقع فراهم نماید. او دو رویکرد را در پیش می‌گیرد؛ نخست، برهان اثبات وجود خدا را در درون استدلالی پیشینی قرار نمی‌دهد به دلیل اینکه در استدلال پیشینی، فرض نقیض قضیه مستلزم تناقض است. دوم، ضرورت در باب وجود خدا را به امکان باز می‌گرداند چون هر چیزی که فرض نقیض آن منجر به تناقض نشود، جهت امکانی خواهد داشت.

هیوم بدون فهم و درک صحیح از قضایای معطوف به واقع - قضایایی که از ضرورت برخوردار نیستند- و قضایای برهانی - قضایایی که بر مقدمات ضروری الصدق بنا شده‌اند- و همچنین بدون دریافت صحیح تفاوت بنیادین این دو دسته قضایا، آن‌ها را به یکدیگر ارجاع داده است. اشتباه وی این است که قضایای معطوف به واقع، امکانی است و ضرورت در صدق ندارد؛ اما قسم دوم، وجوبی و ضروری است و مقدمات آن، ضرورت در صدق دارند.

ویلیام برنر یکی از هیوم شناسان با بررسی و تحلیل ساختاری آثار هیوم به ویژه دو کتاب گفتگوها و تحقیق، دیدگاه‌های مختلف در مورد نقدهای هیوم را به دو قسم دسته بندی می‌کند: قسم اول، آن که هیوم با هر برهانی- اعم از تجربی یا برهانی- بر وجود خدا مخالف است. دوم، نوع نقادی‌های هیوم از استدلال برهانی با دلایل تجربی یکسان نیست (برنر، ۱۳۸۰: ۲۹۰-۳۰۰).

با بررسی خوانش برنر درمی‌یابیم که خوانش وی نیز از اشکال خالی نیست. برنر، با قرار دادن برهان غایی در درون استدلال پیشینی، آن را همان برهان نظم در نظر گرفته؛ بدون اینکه به تفاوت‌های این دو دسته برهان از منظر هیوم توجه کرده باشد. همچنین برنر بر این اعتقاد است که شالوده کتاب «گفتگوهای در باب دین طبیعی» بر مسأله برهان نظم و نقد آن استوار شده است؛ در حالی که هیوم در این کتاب برهان غایی، مسئله معجزه و محرک نخستین، برهان کیهان شناختی و برهان وجوب و امکان را نیز مورد بررسی و نقد قرار داده است (همان: ۳۰۲-۳۰۳).

با واکاوی دقیق در آراء و آثار هیوم به این نتیجه می‌رسیم که او درصدد است تمامی براهین اثبات خدا را نقد و انکار کند. رویکرد هیوم در کتاب تاریخ طبیعی دین، روانکاوانه است که با تکیه بر نقص، ترس و ضعف بشر در گرایش به دینداری بیان شده است. وی در این کتاب درصدد است تا پیدایش دین را از منظر اخلاقی بررسی نموده و آن را به عنوان یک آسیب اخلاقی محسوب کند. به همین سبب، از منظر وی دین، یک پدیده طبیعی است (Hume, 1993, 227).

از منظر هیوم، منشأ باورهای دینی در ابتدا، بیم‌ها و ترس‌ها بوده و انسان به خاطر تباهی و سختی‌های زندگی دچار هراس شده و برای درمان این ترس‌ها و بیم‌ها، با جستجوی امید و زندگی، به دین روی آورده است. اعتقاد وی بر این است که اسطوره هیچ گاه با خرد و کنکاش‌های عقلی همراه نبوده، پس در نتیجه دین، هم ارز اسطوره است. وی با نسبت دادن دینداری به توده عوام، اندیشه فیلسوفان درباره دین را نیز دیدگاهی سطحی می‌داند (Ibid, 148).

هیوم در ابتدای کتاب «گفتگوهای در باب دین طبیعی» بیان می‌کند که هستی یک خدا را می‌توان در جهالت‌بارترین دوران دید و پذیرش آن را توسط برجسته‌ترین متفکران که سعی بر اقامه براهین و ادله بر وجود خدا دارند، شاهد بود، اما مشخص است که عقل آدمی به رأی قاطع و متقنی در این باب نرسیده و تاکنون ماحصل پژوهش‌هایمان در این باب، فقط شک و تناقض است (هیوم، ۱۳۸۸: ۲۵-۲۶).

همان گونه که توضیح دادیم مهم‌ترین اشکال بر رویکرد هیوم این است که تنها بر حیث سلبی براهین اکتفا کرده و تنها مدعی است که ادله در اثبات وجود خدا کافی نیستند، اما توضیح نمی‌دهد که عدم کفایت ادله به چه معنا است و آیا تعدد ادله می‌تواند سبب کفایت شود یا ترکیبی از ادله کفایت آور است و یا آن که مسأله مهم در ادله، چیزی جز برهانی و یقینی بودن مضامین ادله نیست. در این صورت هیوم دچار رهیافتی تناقض‌گونه شده و علی‌رغم انکار کارآمدی برهان‌های پیشینی، مجبور می‌شود کفایت و یقین را بر آن‌ها بنا سازد.

## ۲-۳. همسانی علت‌ها

در آثار و آراء انتقادی هیوم شاهد ادله اثبات وجود خدا، برهان کیهان‌شناختی، برهان علیت، برهان نظم و نقدهایش بر مسأله علیت هستیم. وی در کتاب گفت‌وگوهایی در باب دین به تفاوت برهان‌ها از جمله برهان کیهان‌شناختی با برهان علیت پرداخته است. هیوم هر یک از برهان‌های وجوب و امکان، کیهان‌شناختی و علیت را به عنوان برهان‌های پیشینی در نظر می‌گیرد. از منظر وی، برهانی که نسبتی با امور واقع نداشته باشد پیشینی است. وی معتقد است که هر دو برهان علیت و کیهان‌شناختی باید به هستی‌های عینی ارجاع داده شود. به عبارتی در برهان کیهان‌شناختی، هم برخی از مقدمات قابل انکار هستند و هم فرض نقیض آن‌ها تناقضی را منجر نمی‌شود. این در حالی است که هیوم در باب برهان‌های از نوع پیشینی چنین باوری ندارد. در باب برهان کیهان‌شناختی در آراء و آثار هیوم، وی در

ابتدا به دنبال توضیح رابطه علی و نسبت میان علت و معلول، برهان کیهان شناختی را طرح و سپس نقد و انکار می‌کند. سپس با تفسیری متفاوت از وجود و امکان، به عالم واقع و هستی‌های امکانی روی می‌آورد. از این منظر می‌توان به هیوم ایراداتی وارد نمود که وی با عدم رعایت چارچوب‌های نظری بحث‌ها و براهین، تفکیک درستی از براهین به پیشینی و پسینی فراهم نمی‌آورد.

در کتاب تحقیق در باب فهم بشری، هیوم، برهان کیهان‌شناختی را به گونه انتقادی بیان می‌کند. از منظر وی، فیلسوفان، با ابتناء دین بر اصول عقلی، تردیدها را شعله‌ور ساختند (هیوم، ۱۳۹۶: ۱۳۷). هیوم با اشاره به برهان نظم آن را به برهان علی و معلولی ارجاع می‌دهد و می‌گوید:

«وقتی علت خاصی را از معلولی استنتاج می‌کنیم باید یکی را با دیگری متناسب بسازیم و هرگز نمی‌توانیم خصوصیتی را به علت نسبت بدهیم مگر آنچه دقیقاً برای ایجاد معلول کفایت می‌کند. در غیر این صورت یا باید آن علت را رد کنیم و یا ویژگی‌هایی به علت اضافه کنیم تا با معلول تناسب پیدا کند.»

در ادامه وی با بیانی نقادانه توضیح می‌دهد که: «اگر علت را تنها بر اساس وجود معلول بشناسیم در آن صورت علت به ویژگی‌ای جز ایجاد معلول نیاز ندارد. در این صورت باز نمی‌توان معلول‌های دیگری نیز از این علت استنتاج کرد. پس چنانچه علت با معلول متناسب باشد هرگز در علت نمی‌توان صفت و خصوصیتی بیش از معلول در آن یافت» (همان: ۱۴۱).

بنابر نظرگاه هیوم، شناخت ما از علت، وامدار وجود معلول است. همچنین، با بررسی برهان کیهان‌شناختی در باب خدا درمی‌یابیم که دچار شیفتگی هستیم و از موهوم بودن مفاهیم غایت داشتن عالم و خیرخواه بودن آگاهی نداریم. در واقع، هیوم مدعی است که باور ما به خدا به مثابه علت جهان، فاقد برهان عقلی است و خداوند را نباید در بیرون از قامت طبیعت جستجو کنیم (همان: ۱۴۲).

هیوم در کتاب «گفتگوهای در باب دین طبیعی» با استناد به فیلو بیان می‌کند که بر اساس تناسب علت و معلول می‌توان تمامی ادله و براهین را برانداخت. در ادامه وی مدعی است که وجود خدا به مثابه علت عالم، ناظر بر امر واقعی است که از راه تجربه اثبات می‌شود و وجود خدا را بایستی به واسطه ادله پسینی و تجربی نشان داد. دمیا با طرح سوالی از چگونگی همسانی علت‌ها سخن می‌گوید. هیوم در پاسخ با اشاره به بذر درختان در تولید مثل، به کارکرد مشابه علت‌ها اشاره کرده و می‌گوید: «این

گیاه عظیم یعنی این جهان نیز بذرهای معینی درون خود تولید می‌کند که در بی‌نظمی و آشفتگی ماده عالم پراکنده شده و می‌رویند و به جهان‌های تازه بدل می‌شوند» (هیوم، ۱۳۸۸: ۱۰۴).

## ارزیابی

به دلیل اینکه هیوم معنای دقیق علت و معلول را به‌درستی درک نکرده، مفهوم بنیادین علت را انکار کرده و همین مسأله باعث شد که هم وجود خدا مورد انکار قرار گیرد و هم نتوان بیرون از منظر طبیعی در باب علت تفکر نمود. و به واسطه فهم نادرست رابطه علت و معلول به ویژه در برهان کیهان‌شناختی، براهین دیگر مانند برهان وجوب و امکان، برهان غایت، برهان حرکت و برهان نظم نیز اعتبار خود را از دست دادند. از دیدگاه هیوم وجود علتی که به عنوان علت نخستین محسوب گردد، قابل ادراک نیست. اما در مقابل لایب نیتس خدا را به مثابه کامل‌ترین روح و حاکم خردمند می‌داند. و این روح کل در جایگاه علت پیدایش جهان، سبب به وجود آمدن سایر موجودات در جهان است که به تعبیر ابن سینا به خود ایستاده است (صانعی، ۱۳۸۹: ۴۲۹-۴۳۰). هیوم فرض وجود علتی برای جهان که ایفاکننده دو نقش سازندگی و نگهدارندگی است را به عنوان ردیه‌ای بر نظر لایب نیتس ارائه کرده است. لایب نیتس در منادولوژی و تئودسیسه، با نشان دادن تفسیری دقیق از علت و نابرابری علت‌ها، علیت خدا برای جهان را منحصر به فرد می‌داند (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۱۲۷-۱۲۹).

استدلال علی در برهان کیهان‌شناختی، نسبت میان دو شیء از منظر ایجاد را بررسی می‌کند. هیوم برای شرح علیت، به مجاورت و تعاقب‌های زیاد یا پی‌درپی دو شیء متوسل می‌شود و استنتاج علی از دیدگاه او، مشاهده پیاپی امور است (Hume, 1978, 92-94). به عبارتی، او، به عنوان فیلسوفی تجربه‌گرا، با جستجوی علیت در قلمروی مشاهدات تجربی، آن را در توالی حوادث این جهانی محدود می‌کند. از منظر وی، تصور ما از علیت ناشی از به هم پیوستگی دائم دو شیء است. از دید هیوم، علت فاعلی طبیعی حرکت آفرین است، نه علت فاعلی معطی الوجود؛ زیرا هیوم رابطه علی را «شیئی که به دنبالش شیء دیگری آید، به طوری که در پی تمامی اشیاء مشابه شیء اول، اشیائی مشابه شیء دوم می‌آید» تعریف می‌کند (Norton, 1998, 97).

هیوم با قرار دادن برهان علیت به مثابه امری پسینی و تجربی، بیان می‌کند که طبیعت همواره از حیث تجربی یکسان عمل می‌کند. این یکنواختی کارکرد عالم نزد

هیوم، امری است مفروض. او با قرار دادن برهان کیهان‌شناختی در درون براهین تجربی و پسینی، و ادغام آن با احتمال، و مبتنی بر دو اصل تعاقب و یکنواختی، برهان جهان‌شناختی فیلسوفان را دارای اشکال و خدشه می‌داند (Ibid, 650). بر طبق دیدگاه کریگ، نزد هیوم دو سنخ از برهان جهان‌شناختی مدنظر است. نخست، با ارجاع به برهان نظم، مسأله چگونگی شکل‌گیری جهان مورد بحث قرار می‌گیرد. در نوع دوم، مسأله معلول بودن جهان و نیازمندی به علت طرح می‌گردد که از هم‌ارزی با برهان علیت حکایت دارد (Craig, 1980, 7). کریگ در نوشته‌های، برهان کیهان‌شناختی از افلاطون تا دوره جدید را طرح و بررسی کرده و تصریح دارد که محور تمام این برهان‌ها، استدلال نیازمندی جهان به مثابه امر حادث یا معلول به علت است. از منظر او، جابجایی برهان کیهان‌شناختی از ساحت پیشینی به پسینی سبب درک نادرست از این برهان شده است (Craig, 1979, 165).

هیوم با تأکید بر رویکرد شباهت‌سازی جهان با موجودات در طبیعت و همچنین طرح جایگزینی ماده، بیان می‌کند که این جهان پیش‌تر پدید آمده و از میان رفته است و دوباره پدید خواهد آمد و از بین خواهد رفت بی هیچ حد و مرزی (هیوم، ۱۳۸۸: ۱۱۲). او درصدد است با جایگزین کردن استدلال استقرایی به جای قیاسی، زمینه بازگرداندن برهان کیهان‌شناختی به احتمالی را فراهم سازد. بر طبق مدعای او، به دلیل این که برهان کیهان‌شناختی به امور واقع ارجاع داده می‌شود، امکان اقامه برهان پیشینی در باب آن وجود ندارد. البته بر طبق دیدگاه سویین‌برن، از زمان هیوم تاکنون، تفسیری طبیعت‌محور از برهان کیهان‌شناختی ارائه شده است تا نظریه الهیاتی (سویین‌برن، ۱۳۸۱: ۷۲-۸۰).

### ۳-۳. آیا جهان شکوهمند است؟

از گذشته تاکنون، یکی از مناقشات خداناباوران درباب وجود خدا و رد ادله اثبات آن، پیرامون برهان نظم صورت گرفته است. همان‌طور که درباب مسأله شر و ناسازگاری آن با صفات بنیادین خداوند گفته می‌شود، اکثریت خداناباوران با ابتناء به مسأله شر وجود خدا را در جهان رد و انکار می‌کنند (پورحسن، ۱۳۹۳: ۸۴)؛ درباره نظم جهان نیز این مسأله وجود دارد که از زمان ویلیام اکامی و هیوم تا داوکینز و دیگران، با قرار دادن آن به عنوان محور ردیه‌ها و انکارهای خود، آن را پناهگاه الحاد هستی‌شناسانه می‌دانند.

از منظر خداناباوران، متفکران و حتی فیلسوفان، برهان نظم به عنوان مهم‌ترین

برهان بر اثبات وجود خدا نیست. در واقع آن‌ها بر این ادعا هستند که از میان براهین اثبات خدا، برهان نظم به مثابه براهنی تجربی، انضمامی، پسینی، واقع‌گرایانه، کارآمد و نیرومند است که با نظریه غایت‌مندی عالم و نیاز به فاعل عاقل و عالم شکوهمند سازگاری دارد. آکویناس ذیل الهیات طبیعی برهان نظم را تبیین می‌کند و هیوم ذیل براهن‌های تجربی و تمثیلی. کانت در نقد عقل محض بر این عقیده است که برهان نظم با وجود کاستی‌های موجود، یکی از اساسی‌ترین براهین خداباوران محسوب شده و بر اساس نظم در عالم، وجود خداوند به عنوان نظم‌دهنده را اثبات می‌کند لذا با عقل و فهم عموم انسان‌ها سازگاری داشته و مورد قبول قرار گرفته است (Kant, 1965, 623).

آنتونی فلو نیز در کتاب فرضیه خدا ناباوری، در ابتدا با طرح مسأله چیستی خدا ناباوری و معنای آن، بر اساس ادله پنج‌گانه آکویناسی دست به ارزیابی و نقد براهین از جمله برهان نظم می‌زند. فلو معتقد است که برهان نظم همانند سایر براهین، بر پیش‌فرضی که دینداران آن را مسلم تلقی می‌کنند، بنا شده است. پیش‌فرض آنان این است که موجودی ربوبی در عالم وجود دارد که خالق و آفریدگاری غیر قابل فهم در درک بشری است و سپس بر اساس فرض مسلم در هستی اوست که به اقامه دلیل روی آوردند. لذا ادله آنان را باید استدلال تابعی محسوب کرد که ذیل یک باور و فرض مسلم قرار دارد. از دیدگاه آنتونی فلو برهان نظم با وجود خوش‌بینانه بودن، توانایی دقیق اثبات وجود خدا را ندارد (Flew, 1976, 13-16).

مورودس توضیح می‌دهد که هیوم، کانت، آنتونی فلو و دیگران نتوانستند معنای صحیح شکوهمندی جهان را فهم کنند لذا در نشان دادن عدم توانایی براهین خدا باوری در اثبات وجود خدا ناتوان بودند (مورودس، ۱۳۸۶: ۱۳۹). سویین برن، برهان نظم را به گونه‌ای متفاوت مطرح می‌کند. از منظر وی، نظم جهان دلالت بر وجود خداوند داشته و می‌توان بر اساس مشاهده مناسبات، روابط و قوانین در جهان، براهنی بر هستی آفریدگار اقامه کرد. همچنین سویین برن، وجود خداوند را تبیین‌کننده جهان و نظم آن می‌داند (سویین برن، ۱۳۸۱: ۸۹).

نخستین بار برهان نظم توسط فارابی (۱۳۷۱: ۲۶) و ابن سینا (۱۳۷۵: نمط چهارم) در قالب براهن‌آئی مطرح گردید. در میان فیلسوفان، این برهان با تبیینی فلسفی و نه تجربی بیان شده است. با تفسیر تجربی‌تر ابن رشد از این نوع برهان، در اندیشه آکویناس با عنوان برهان نظم ظهور یافته است. لذا باید اشکال‌های هیوم بر

این برهان را در درون فهم آکوییناسی از آن قرار داد (هیوم، ۱۳۸۸: ۴۸ - ۵۰). برهان نظم در میان متفکران اسلامی با نام‌های: برهان هدفمندی عالم، برهان اتقان در صنع، برهان غایت شناسی، برهان تدبیر عالم و برهان صنع و ابداع ارائه شده است. مقصود آکوییناس از طرح برهان نظم این است که جهان با وجود سازگاری درونی، ریشه در طرحی نظام‌مند دارد. براین اساس در جهان همه چیز از تدبیر و طراحی حکیمانه برخوردار است. سویین برن تبیینی از برهان نظم از منظر آکوییناس به دست داده که چنین است: «پنجمین راه بر غایت مندی اشیاء اشاره دارد. برخی از موجودات فاقد شعور برای دست یافتن به غایت در حرکت هستند، که نشان از داشتن میل به غایت است. در واقع، چیزی که از شعور برخوردار نیست بدون هدایت وجودی دارای شعور و دانایی، نمی‌تواند به سمت غایت حرکت کند. بنابراین در طبیعت همه چیز توسط شخصی با شعور و دانا به سمت غایتش هدایت یافته است که ما آن را خدا می‌نامیم» (سویین برن، ۱۳۸۱: ۹۸ - ۹۹).

#### ۳-۴. تمثیل و تشابه

ایرادهای هیوم بر برهان نظم مشتمل بر دو مسأله اساسی است. نخست تأکید بر شباهت سازی، و دوم فاعلیت نیروهای کور. پرسش مهم این است که تقریر هیوم از برهان نظم بر چه شالوده‌هایی استوار است و چگونه آن را مورد نقد و ابطال قرار می‌دهد؟ تقریر هیوم از برهان نظم، مبتنی بر روایت تمثیلی است نه حکمت، تدبیر، نظام هماهنگ و انسجام درونی اجزای عالم. هیوم در کتاب «گفتگوهایی در باب دین طبیعی» با سخن از نظم اجزای عالم تأکید می‌کند که این ادعا تنها بر اساس شباهت با هوش انسان بیان شده است. بنابر نظر گاه هیوم، برهان نظم ارائه شده توسط فیلسوفان مبتنی بر تمثیلی ضعیف همچون فرو افتادن سنگ، سوزاندن آتش و استحکام زمین است، که این سخن از برهان ورزی مستعد خطاست (هیوم، ۱۳۸۸: ۵۸ - ۶۰). از منظر وی تنظیم علت‌های غایی را نمی‌توان به مثابه برهان تلقی کرد (همان: ۱۱۳).

هیوم ادعا دارد که مهم‌ترین دلیل خداپاوران بر وجود خداوند، چیزی جز برهان نظم نیست. آنان این دیدگاه را نامعقول می‌دانند که علت جهان، نیروهای کور و هدایت نشده طبیعت باشد. هیوم می‌گوید اگر آنها نتوانند این ادعا را اثبات کنند باید بپذیرند که نتیجه‌گیری آن‌ها شکست خواهد خورد. پس نمی‌توانند ادعای برهان کنند (هیوم، ۱۳۹۶: ۱۴۰).



هیوم با در پیش گرفتن رویکردی غیر استدلالی، برهان نظم را مور نقد و انکار قرار می‌دهد. طبق مدعای او، خدایان با مشاهده یک نظم خاص در موجودات، شیفته نظم موجود شده و درصدد اثبات ناظم باهوش برمی‌آیند؛ در حالی که این هوش، از بنیان عقلی برخوردار نیست؛ چون با مشاهده جهان می‌بینیم که نظم و ناظمی وجود ندارد؛ در نتیجه، برهان نظم صرفاً حدس و فرضیه است (همان: ۱۴۲-۱۵۰).

اساس و بنیان کتاب «گفتگوهای در باب دین طبیعی» مبتنی بر ردیه بر دو برهان علیت و نظم است. پس از هیوم، ویلیام پیلی و تا زمان حاضر، برهان نظم به جای اینکه بر هستی‌شناسی تأکید داشته باشد بر شباهت و تمثیل بنا شده است. در واقع، فیلسوفان غربی از آکوئیناس تا کانت، با ایجاد تغییرات در برهان نظم، به رویکرد پسینی و تجربی روی آورده، اما با اقدام هیوم به شباهت و تمثیل تقلیل پیدا کرده است.

پیش از هیوم، لایب نیتس چهار برهان وجودی، برهان متکی بر حقایق ازلی، برهان جهان‌شناختی و برهان نظم، بر اثبات وجود خدا ارائه داده است. بر اساس اصل جهت کافی، باید در میان موجودات، غیر از موجودات طبیعی، موجودی واجب باشد. این موجود واجب که دلیل نهایی موجودات است، همانا خداوند می‌باشد (صانعی، ۱۳۸۹: ۴۳۲). لایب نیتس بر اساس حقایق ازلی بیان می‌کند که منشأ ضروری در داخل موجودات عالم نیست چون همه موجودات دارای امکان - و نه ضرورت - هستند (همان: ۴۳۴).

### ارزیابی

تمامی تقریرها و ردیه‌های ارائه شده توسط هیوم در باب اثبات و انکار وجود خدا، با ابتناء به برهان‌های آکوئیناس، مالبرانش و لایب نیتس است. با بررسی تقریرهای تمثیل انسان و خدا، تجربی و پسینی بودن برهان نظم، و عدم تقارن دو جهان انسان و خدا، متوجه فهم نادرست وی از برهان هستیم.

پس از هیوم، پیلی نیز با تأثر از هیوم در مسأله شباهت‌سازی و با واسازی برهان نظم و با تعبیر ساعت‌ساز بینا، راه اشتباه هیوم را در پیش می‌گیرد. هیوم با تقلیل برهان نظم به اندام یک جانور یا ماشین جهان، شباهت اندام و هوش موجودات را با صانع در قالب اصل همسانی بیان کرده و چنین می‌گوید:

«معلول‌های همسان از علت‌های همسان پدید می‌آیند. بر این پایه اگر دست و

پای از بدن یک انسان را ببینیم، نتیجه می‌گیریم که سر یک انسان را هم همراه دارد هر چند از ما پنهان باشد. جهان، همانندی عظیمی با یک جانور یا بدن سازمان یافته‌ی اندام‌دار دارد و توسط اصل همسانی از زندگی و جنبش به کار برانگیخته شده است. بهترین نظم و هماهنگی را در تمام اجزای عالم می‌توان یافت. این جهان به مثابه یک جانور بوده و بدن خدا است» (هیوم، ۱۳۸۸: ۹۳-۹۵).

با بررسی و تحلیل در دو تبیین صورت گرفته توسط هیوم، چرایی دیدگاه تمثیلی برهان نظم مشخص می‌شود. او به دلیل خصایص تمثیل یعنی تجربی بودن و تعمیم، دست به نقد برهان نظم زده است. با بررسی تقریرهای هیوم از منظر خردانگاران، درمی‌یابیم که نزد او، درک برهانی قیاسی چندان آسان نبوده و چندان اعتقادی نیز به براهین پیشینی احساس نمی‌شود. هیوم با طرح مثال خانه و معمار- با دیدن خانه با یقینی کامل نتیجه می‌گیریم که سازنده‌ای دارد. اما جهان یک پدیده بزرگ است نه به تجربه درمی‌آید و نه شیء کوچکی است تا به چنگ ما بیاید. ناهمسانی میان خانه و جهان چنان چشمگیر است که تنها می‌توان به حدس و ظن پناه برد- بیان می‌کند که بر اساس مشاهدات جزئی، شباهت دقیق میان امور برقرار می‌شود (هیوم، ۱۳۸۸: ۴۹-۵۱).

هیوم در بیان تمام تقریرها، دست به قیاس خرد ناظم با هوش و عقل و اندام انسانی می‌زند، اما تقریر سوم وی، بیشتر انسان‌وارانگارانه است. او با نگاه نو و جدید به جهان در صدد است تا جهان را تبیین کرده و از دشواری‌های برهان نظم فیلسوفان رهایی یابد. تقریر بعدی، شباهت‌سازی انسان و خدا و هوش و عقل انسانی با عقل خدا است که می‌توان گفت به تقریر سوم نزدیک است؛ با این تفاوت که در تقریر چهارم امکان ارائه دلیلی بر اساس شباهت انسان و صفات انسانی برای خدا را انکار می‌کند. او بیان می‌کند که ما می‌توانیم موجود متناهی و نحوه کار او را درک و فهم نماییم اما درباب وجودی نامتناهی، این توانایی از ما سلب می‌شود. به باور وی این فقط همانندی معلول‌ها است که ما را ره می‌نماید تا همانندی همسانی در علت را نتیجه بگیریم (همان: ۶۴).

#### ۴. نقد متفکران مسلمان بر دیدگاه هیوم

هیوم در واقع برهان نظم را به تمثیل فرو می‌کاهد و آنگاه با تحمیل دیدگاه همانندی‌ها بر آن، مهم‌ترین نقیصه در این برهان را، شباهت‌سازی نادرست میان معلول‌ها با علت‌ها می‌داند. هیوم با دستکاری برهان، سبب تبدیل رویکرد قیاسی در

برهان نظم به قاعده تمثیلی شده است. در واقع، اشتباهی که هیوم و خداناباوران در نقد برهان نظم مرتکب شدند این است که به واسطه تأکیدشان بر علیت به مثابه امری تجربی و مشاهده‌ای، برهان نظم را برهانی تجربی و تمثیلی تلقی کردند. برخی از متفکران اسلامی همچون مرتضی مطهری تأکید دارد که اثبات هوش و قوه عقلی و تفکر از طریق تجربی از جانب هیوم نادرست است. از منظر مطهری، بنیان ردیه‌های هیوم دچار خدشه اساسی است. مطهری از چهار راه فطرت، نامعتبر بودن برهان آنسلم، اهمیت بنیادین علت غایی و ناتمام بودن برهان نظم به نقض‌های هیوم پاسخ می‌دهد. مطهری برای انسان قایل به یک سلسله فطریات است همچون فطرت ادراکی و فطرت احساس (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۹-۲۰).

علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم برای فطرت ادراکی چهار معنا قایل است: ادراکاتی که همه اذهان در آن‌ها یکسان هستند؛ ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است؛ ادراکات و تصویرهایی که هیچ گونه استنادی به غیر عقل ندارد و در نهایت، قضایایی که برهان‌شان همراه آن‌ها است و هیچ وقت در نفس، حضور آن قضایا از حضور براهین و قیاس‌های آن‌ها منفک نیست (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۲۶-۲۷). مطهری، ادراکات فطری به معنای اول را پذیرفته اما ادراکات فطری به معنای چهارم را مورد مناقشه قرار می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۲: ۶۰).

مطهری فطرت احساسی را به نحو دیگر معنا می‌کند. از منظر ایشان، فطرت احساسی به مثابه توجه به خدا و حتی توجه به دستورهای دین است و انسان بالفطره به سوی خدا گرایش دارد (همان: ۲۶۰). وی فطریات احساسی را به دو قسم جسمی و روحی تقسیم می‌کند و توجه خویش را به بررسی امور فطری روحی معطوف می‌سازد. در دیدگاه او، برای فطریات احساسی پنج مصداق حقیقت جویی، گرایش به خیر و فضیلت، گرایش به جمال و زیبایی، گرایش به خلاقیت و ابداع و عشق و پرستش وجود دارد (همان، ۷۴-۹۲ و ۲۶۰-۲۶۱). مطهری برای اثبات وجود فطریات در انسان دو برهان مستقیم و غیر مستقیم را بکار می‌گیرد. وی در شیوه مستقیم، برهان‌های ادراک وجدانی و تجربه‌های علمی را ارائه می‌کند. در باب ادراک وجدانی می‌گوید دلیل بر فطری بودنش این است که اصل فطری بودنش را در ضمیر خودمان می‌یابیم (همان: ۴۳). مطهری برای اثبات وجود فطریات در انسان در برهان غیر مستقیم، دو شیوه عواقب نپذیرفتن فطریات و نقد آرای دیگر اندیشمندان را ارائه می‌کند. وی در شرح شیوه اول می‌گوید اگر ما دست به انکار اصول فطری تفکرات

بزنیم برای هیچ علمی ارزش باقی نمی ماند (مطهری، ۱۳۸۲: ۵۷).

مطهری پس از اثبات وجود فطریات در انسان، معتقد است که گرایش به خدا نیز فطری است. وی در آثار گوناگون خویش بیان می کند که قلب انسان به حسب فطرت و غریزه، خدای خودش را می شناسد (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۲۵)؛ به باور او در خمیره انسان، اقرار به وجود خداوند هست. در انسان خداجوئی و خداخواهی و خداپرستی به صورت یک غریزه وجود دارد، در حالی که بسیاری از متفکران به آن توجهی ندارند. مطهری سخن از فطری بودن خداشناسی زده و معتقد است بشر برای رسیدن به خداشناسی بایستی از راه فطرت یا راه طبیعت و در نهایت از راه عقل این امکان را به وجود آورد (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۴).

مطهری تأکید دارد که اشتباه هیوم و خداناباوران در نقد برهان نظم این است که از منظر آنها این برهان، تجربی و تمثیلی است در حالی که در اندیشه فیلسوفان و اندیشمندان همچون فارابی و ابن سینا، برهان نظم یک برهان قیاسی، پیشینی و عقلی بود. مطهری گوید اثبات هوش و قوه عقلی و تفکر از طریق تجربی از جانب هیوم یک اشتباه اساسی است. هیوم به واسطه شباهت سازی در هوش انسانی و طراحی و نظم در جهان توسط خدا ادعا کرده که این تشبیهی نادرست بوده چون هوش انسان را می توان مشاهده کرد اما هوش و عقل الهی تجربه پذیر است، از این حیث اساساً برهان نظم نادرست می باشد. مطهری از اساس با تشبیه جهان به مصنوعات بشری مخالف بوده و آن را نمی پذیرد. از منظر وی، با ابتناء به تجربه، مصنوعات انسانی نتیجه طرح و تدبیر است اما مشکلی در اینجا وجود دارد که انسان ها چنین تجربه ای از آثار طبیعی و نحوه چگونگی پیدایش آن ها ندارند. در برهان نظم برای اینکه نشان دهیم مصنوعات بشری و موجودات طبیعی نیاز به طراح و ناظم دارند لزومی به استفاده از مفهوم تمثیل هیوم نیست. آنچه که باید در اینجا بدان تکیه نمود سنخیت بین علت و معلول است که به عنوان یک قاعده عقلی برای اثبات صحت و درستی آن، بهره گیری از تجربه معنا ندارد (همان: ۳۵-۳۶). مطهری در کتاب علل گرایش به مادی گرایی بیان می کند که نظر هیوم در باب ماهیت برهان نظم به مثابه نوعی تشبیه، صحیح نیست. ما نمی توانیم بگوییم صنع صانع طبیعت به صنع انسان شباهت اکمل دارد. درواقع مقوم صنع این است که اولاً هدف، صانع است ثانیاً پیوند اجزاء مصنوع، پیوندی است مصنوعی. هیچ کدام از این دو رکن مقوم صنع، در صنع باری تعالی وجود ندارد (مطهری، ۱۳۹۷: ۱۹۰-۱۹۴).

از منظر مطهری، اشتباه اساسی و بنیادین هیوم حاکی از نگاه صرف تجربی و

قضاوت درباب ماورای طبیعت همچون جهان طبیعت است. هیوم با عدول از اعتبار براهین تجربی دچار مغالطه در این امر شده و درصدد است تا خدا به مثابه موجود غیر تجربی و مادی را مادی در نظر گیرد. طبق نظرگاه مطهری، ادله هیوم برای پایبندی به معرفت تجربی این است که الهیون به شباهت کامل بین مصنوعات انسانی و خدا معتقد هستند؛ در حالی که خدا به دیدگاه آنان، در خالقیت خود مستقل بوده و علیت وی در جهان و مخلوقاتش علیتی حقیقی و فلسفی است (همان: ۱۵۱).

مطهری معتقد است اگر بخواهیم دیدگاه دقیقی درباب برهان نظم داشته باشیم باید قلمرو تجربه را از حوزه عقل منفک بدانیم. تصادف مورد دفاع هیوم به معنای نفی علیت غایی از جهان است. به علاوه مطهری معتقد است که هیوم میان اصل نظم و هدایت در برهان نظم تفاوت و تمایزی قایل نیست. از منظر وی، با تأکید بر علیت فاعلی، نمی‌توان به آگاهی صحیحی از نظم موجود در جهان و حتی علیت در باب هستی دست یافت. درواقع، تمایز بین دو نظم ناشی از علت فاعلی و نظم ناشی از علت غایی مبین این مطلب است که نظم ناشی از علت فاعلی بر این نکته اشاره دارد که هر معلول و اثری، دارای موثر و فاعلی است اما نظم ناشی از علت غایی به دنبال بیان این مسأله است که در حوزه علت، انتخاب وجود داشته است (مطهری، ۱۳۷۳: ۸۱). وی در باب مسأله انتظام مخلوقات و شعور موجود در ساختمان مخلوقات بیان می‌کند که در صورت عدم وجود قوه و قدرت مسلط، هیچ گونه نظمی میان اجزای کوچک یا بزرگ جهان برقرار نبود؛ در حالی که هر چیزی در جهان با توجه به قاعده و اثرش در جای خودش قرار گرفته و شکوهمند است (مطهری، ۱۳۸۵: ۴۸۲-۴۸۳). وی تأکید دارد که این عالم دارای پیدایش تصادفی نیست. بلکه نظم و نظامی وجود دارد و این همان نظم فاعلی عالم است (مطهری، ۱۳۷۳: ۶۱). دیدگاه وی در باب دلیل نظم این است که نظم تنها برای اثبات اتقان صنع است. و همان گونه که اصل پیدایش یک اثر بر وجود موثر دلالت می‌کند صفات آن اثر نیز می‌تواند صفات موثر را نشان دهد (مطهری، ۱۳۹۵: ۹۴۰). در نهایت باور مطهری این است که کشف عقل و هوش در انسان‌ها از روی مصنوعاتشان، نوعی برهان عقلی است و به اشتباه تمثیل منطقی یا استدلال تجربی تلقی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۴۵).

## نتیجه‌گیری

هیوم راهی متفاوت در خدانشناسی پیمود و کوشید تا از منظری انتقادی و پسینی بر براهین فلسفی اشکال وارد کرده و با ابتناء بر همسان‌سازی علت‌ها و تأکید بر ادله

تجربی، آن‌ها را نادرست نشان دهد. روش هیوم نه متافیزیکی است و نه با ادله پیشینی سر سازگاری دارد. پاسخ به هیوم همان راهی نیست که او طی کرده است. هیوم دچار مغالطه پنهانی شده و نادله را برهان پنداشته است. هیوم بدون فهمی صحیح از براهین وجودی، آن را به همسانی و شباهت‌سازی فرو کاسته است، به همین سبب تمامی ایرادهای هیوم، نقضی و سلبی است. او تنها ادعا کرده که براهین فلسفی ناقص بوده یا توانایی اثبات ندارند اما نمی‌گوید چگونه این براهین نابسندده هستند. تشابه اصل طلایی اوست، لذا همه جهان‌ها را به ماده و همه براهین را به مشاهده تقلیل می‌دهد. به همین سبب گوییم هیوم نتوانسته است برهانی ایجابی بر ردیه‌های خود اقامه کند.

متفکران بسیاری با هیوم مواجهه پیدا کرده و در میان متفکران اسلامی، مطهری در آثار مختلف خود تلاش کرده است تا اشکال‌های فکر هیوم در باب خداشناسی را تبیین نماید. از دیدگاه وی، هیوم اساساً واجد تفکر فلسفی نیست. مطهری معتقد است هیوم تک ساحتی به اثبات خدا روی آورده و به بنیان‌هایی همچون فطری بودن خداشناسی هیچ التفاتی ندارد. همسان پنداشتن موجودات و تحویل علت‌ها به آثار مادی و کارکردهای طبیعی را باید نقیصه مهم دیدگاه هیوم دانست. هیوم تصور می‌کند مهم‌ترین برهان اثبات خدا، برهان نظم است در حالی که به غایت‌مندی جهان و برهان غایی هیچ تفضنی ندارد. هیوم با بازخوانی ناقص برهان‌ها همچون برهان وجودی و علت و معلول و نظم، کوشید تا بر آن خوانش‌ها و نه اصل براهین اشکال وارد کند. از این رو چنانچه بخواهیم نوع فهم هیوم از این براهین را بازسازی کنیم درمی‌یابیم که وی اساساً فهم دقیقی از حقیقت این برهان‌ها نداشته و به واسطه فهم ناقص از آن‌ها دست به نقد زده است. مواجهه هیوم با براهین خداشناسی هم جدلی است و هم ناقص و نادرست است. با فهم صحیح ادله می‌توان نادرستی اشکال‌های هیوم را عیان ساخت.



۱. استراتن، پل، ۱۳۸۷، *آشنایی با هیوم*، ترجمه زهرا آرین، تهران، مرکز.
۲. آگوستین، ۱۳۸۱، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۳. آنسلم، سنت، ۱۳۸۶، *پروسلوگیون*، ترجمه افسانه نجاتی، تهران، قصیده سرا.
۴. برت، ادوینآرتور، ۱۳۸۰، *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، مترجم عبدالکریم سرروش، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. برنز، ویلیام، ۱۳۸۰، *عناصر فلسفه جدید*، ترجمه حسین سلیمانی، تهران، انتشارات حکمت.
۶. پورحسن، قاسم، ۱۳۹۳، *الهیات و مسأله شر*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. ژیلسون، اتین، ۱۳۷۸، *عقل و وحی در قرون وسطی*، شهرام پازوکی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. سویین برن، ریچارد، ۱۳۸۱، *آیا خدایی هست؟*، ترجمه محمد جاودان، تهران، موسسه انتشارات مفید.
۹. صانعی، منوچهر، ۱۳۸۹، *فلسفه لایب نیتس*، تهران، انتشارات ققنوس.
۱۰. طباطبایی، علامه سید محمد حسین، ۱۳۷۲، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد پنجم، تهران، صدرا.
۱۱. طباطبایی، علامه سید محمد حسین، ۱۳۹۶، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد دوم، تهران، صدرا.
۱۲. کاسیرر، ارنست، ۱۳۸۹، *فلسفه روشننگری*، ترجمه: یدالله موقن، تهران، نیلوفر.
۱۳. لایب نیتس، گوته‌فرد، ۱۳۷۵، *مونسادولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۴. لوفان بومر، فرانکلین، ۱۳۸۱، *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، گزیده آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز، مترجم: حسن انوشه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۱۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۴، *امدادهای غیبی در زندگی بشر*، تهران، صدرا.
۱۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا.
۱۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *توحید*، تهران، صدرا.
۱۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، جلد ۱، تهران، صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *فطرت*، تهران، صدرا.
۲۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۵، تهران، صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۴، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۴، تهران، صدرا.
۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۵، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۶، تهران، صدرا.

۲۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۶، *حکمت و اندرزها*، تهران، صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۶، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۷، *علل گرایش به مادیگری*، مقدمه: ماتریالیسم دایران، تهران، صدرا.
۲۶. مورودس، جورج. آی، ۱۳۸۶، *باور به خدا: مطالعه‌ای در باب معرفت‌شناسی دینی*، ترجمه: مسعود خیرخواه، تهران، علم.
۲۷. هیوم، دیوید، ۱۳۸۸، *گفتگوهای در باب دین طبیعی*، ترجمه: حمید اسکندری، تهران، علم.
۲۸. هیوم، دیوید، ۱۳۸۹، *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه: حمید عنایت، تهران، خوارزمی.
۲۹. هیوم، دیوید، ۱۳۹۶، *کاوشی در خصوص فهم بشری*، ترجمه: کاوه لاجوردی، تهران، مرکز.

1. Anselm, St, *Proslogion*, with a Reply on Behalf of the fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo, Trans. M. J. Charles (Oxford: Clarendon Press, 1965).
2. Antony Flew, *The Presumption of Atheism*, 1976, Elek Books Ltd. Pemberton Publishing Co, London, 13.
3. W.L. Craig, *Philosophical and Scientific Pointers*, 1980, Journal of the American Scientific Affiliation, 32.1.
4. W.L. Craig, *Wallace Matson and the Crude Cosmological Argument*, 1979, Australasian Journal of philosophy, 57.
5. Gaskin, J.C.A., *Hume's Philosophy of Religion*, 1988, London, Macmillan press.
6. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, 2009, Waiheke Island: The Floating Press
7. Hume, D, *A Treatise of Human Nature*, 1978, selby – Bigge and Nidditch, Oxford U. P.
8. Hume, David, 1980, Dialogues Concerning Natural Religion. edited by Richard. H. Popkin. Indianapolis: Hackett.
9. Hume, David, *An Enquiry Concerning Human understanding*, 1989, (1748-1751). ed. L. A. Selby Bigge, Oxford, Clardon press.
10. Hume, *Dialogues Concerning Natural religion and natural history of religion*, 1993, Gaskin, Oxford U. P. 227-230.
11. Kant, I, *Critique of Pure Reason*, 1965, translated by K. Smith, New York, St. Martin's, A.
12. MacIntosh, James, *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy*, 1837, Chiefly During the Seventeenth and Eighteenth Centuries, (2nd ed.), Edinburgh.
13. Norton, Fate, *The Cambridge Companion to Hume*, 1998, Cambridge University Press.
14. Plantinga, Alvin (ed.), *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* (New York: Anchor Books, 1965).