



Research Paper

# A Critical Examination of David Hume’s Susceptibility to the Science of His Time in His Turn toward a Critical Conception of the Principle of Causation

Farideh Lazemi<sup>1</sup> , Muhammad Asghari<sup>2</sup> 

<sup>1</sup> Postdoctoral Researcher in Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: [F.lazemi@tabrizu.ac.ir](mailto:F.lazemi@tabrizu.ac.ir)

<sup>2</sup> Professor of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: [m-asghari@tabrizu.ac.ir](mailto:m-asghari@tabrizu.ac.ir)



[10.22080/jepr.2025.29898.1292](https://doi.org/10.22080/jepr.2025.29898.1292)

**Received:**

August 23, 2025

**Accepted:**

November 3, 2025

**Available online:**

December 11, 2025

**Keywords:**

Causality, Cosmological Argument, God, Science, Religious Rationality

## Abstract

David Hume’s significance in the intellectual transformations of the Enlightenment is undeniable. On the one hand, he maintained a deep commitment to the scientific outlook and the achievements of modern science; on the other, he adopted one of the most critical perspectives on religion and the idea of God. Hume extensively drew upon the scientific knowledge of his age to reinforce his skeptical arguments against traditional theology. One of the most prominent domains of this engagement was his critique of the principle of causality—a principle that held a central place in classical arguments for the existence of God. By employing the scientific and philosophical advances of his time, Hume argued that causality is not an objective necessity inherent in the world but rather a mental and psychological habit formed through the repetition of experience. Consequently, reliance on the principle of causality as a foundation for proving God’s existence and explaining the relationship between the world and a transcendent origin loses its philosophical validity. This article critically examines how Hume’s encounter with contemporary science shaped his skeptical stance on causality and explores the implications of this critique for religious rationality.

**\*Corresponding Author:** Farideh Lazemi

**Address:** University of Tabriz, Tabriz, Iran.

**Email:** [F.lazemi@tabrizu.ac.ir](mailto:F.lazemi@tabrizu.ac.ir)

**Tel:** 09335609582



## Extended Abstract

### 1. Introduction

The principle of causation has long occupied a central place in traditional proofs for the existence of God. Among those proofs, the cosmological argument stands out as an a priori inference that presumes every phenomenon in the world has a cause and that the chain of causes ultimately terminates in a transcendent first cause. In classical rational theology, the principle of causation was treated as a self-evident and unquestionable rule and served as the principal means of connecting the sensible world to an infinite divine source. However, the intellectual developments of the Enlightenment posed serious challenges to this longstanding foundation. Seventeenth- and eighteenth-century advances—especially in Newtonian physics, the rise of empirical methods associated with Francis Bacon and John Locke, and broader epistemological shifts—created a new horizon for evaluating the principle of causation. It was in this context that David Hume, as one of the leading critical philosophers of the Enlightenment, undertook a foundational reappraisal of causation. Hume argued that causation is not an objective necessity residing in the nature of things but rather a psychological habit produced by repeated experience and mental association. Consequently, relying on the principle of causation to prove God's existence or to explain the relation between the world and a transcendent source loses its philosophical authority.

### 2. Research Aim

The central question of this article is: How did Hume, by drawing on the scientific and epistemic resources of his age, reduce the theological-metaphysical status of the principle of causation to a psychological

habit? More specifically, the study aims to (1) reconstruct the role of the principle of causation within traditional rational theology and cosmological argumentation; (2) identify and analyze the scientific and philosophical currents that shaped Hume's skepticism; (3) read Hume's principal texts—*A Treatise of Human Nature* and *An Enquiry Concerning Human Understanding*—in light of those influences; and (4) evaluate the implications of Hume's critique for religious rationality and possible reconstructions of theology.

### 3. Methodology

This research employs a historical-critical methodology. Primary texts by Hume—most notably the *Treatise* and the *Enquiry*—are examined in detail to trace the form and basis of his critique of causation. Concomitantly, the study surveys the scientific and philosophical background of the period—especially Newtonian mechanics and Baconian/Lockean empiricism—to situate Hume's arguments within their intellectual milieu. Secondary literature in the philosophy of religion and the history of ideas is used to assess the consequences of Hume's critique for contemporary debates about rationality and theology.

### 4. Findings

The investigation yields the following principal results. First, in classical rational theology the principle of causation was treated as an unquestionable premiss and constituted a cornerstone of cosmological arguments that move from the observed contingency of the world to a transcendent cause. Second, the scientific and philosophical transformations of Hume's time Newtonian physics' mechanistic account of nature and the empiricist emphasis on sensory experience—created a context in which claims about necessary relations in



nature could be reinterpreted as regularities discoverable by observation rather than metaphysical necessities. Third, Hume's textual analysis shows that he did not merely reject causation on purely speculative grounds; rather, he argued that what we call causal necessity is a psychological expectation formed by habit when similar events repeatedly follow one another. Fourth, by recasting causation as psychological habit rather than metaphysical necessity, Hume undercut the epistemic foundation of cosmological and other traditional theistic proofs; as a result, those proofs lose the sort of empirical or rational support they once claimed.

## 5. Discussion and Synthesis

Hume's criticism of causation is best understood as arising from an intimate engagement with the scientific and epistemic climate of the Enlightenment, not as an isolated rhetorical maneuver. His commitment to an inductive, experience-based account of human understanding led him to locate causal reasoning in human psychology rather than in the external order of things. This reframing invites

a reorientation of philosophy of religion away from purely metaphysical demonstration toward approaches that take experience, psychology, and human practices as central to religious understanding.

## 6. Conclusion

The study concludes that Hume's critique of the principle of causation represents a decisive turning point in the history of religious rationality. By demonstrating that causal necessity is a product of mental habit rather than a metaphysical feature of the world, Hume deprived classical cosmological proofs of their longstanding philosophical authority. This shift opened intellectual space for later developments in philosophy of religion—such as non-demonstrative or fideistic accounts of faith, and approaches that ground religion in existential experience rather than deductive argumentation. Thus, Hume's legacy remains pivotal for contemporary debates about the relation between science and religion and for ongoing efforts to reconceive the rational foundations of religious belief.



## References

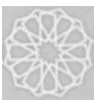
- Bacon, Francis (2023). *Novum Organum*. Translated by Mahmoud Sanaei. 10th ed. Tehran: Jami Publishing.
- Baxter, Andrew (1990). *An Enquiry into the Nature of the Human Soul, Wherein the Immateriality of the Soul is evinced from the Principles of Reason and Philosophy*. 2nd ed. 2 vols. London.
- Clarke, Samuel (1978). *The Works*. 4 vols. London.
- Copleston, Frederick (2009). *History of Philosophy*. Translated by Jalal al-Din Mojtabavi. 5th ed. Tehran: Elmi va Farhangi Publishing.
- Cudworth, Ralph (1845). *True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and its Impossibility Demonstrated*. 3 vols. Translated by J. Harrison. London: Thomas Tegg.
- Hume, David (2016). *A Treatise of Human Nature, Book I*. Translated by Jalal Peikani. 1st ed. Tehran: Qoqnoos Publishing.
- Hume, David (2017). *Dialogues Concerning Natural Religion (Another Reading)*. Translated by Rasoul Rasoulipour and Soudeh Mahtabpour. 1st ed. Tehran: Hikmat Publishing.
- Hume, David (2018). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Translated by Kaveh Lajevardi. 4th ed. Tehran: Nashr-e Markaz.
- Hume, David (1938). *An Abstract of a Treatise of Human Nature*. reprinted in T.
- Hume, David (1985). *Essays: Moral, Political, and Literary*. edited by E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics.
- James, William (1897). *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy*. India: Longmans, Green, and Company.
- James, William (2009). *The Varieties of Religious Experience: A Study In Human Nature*. Australia: Floating Press.
- Kant, Immanuel (2005). *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward As Science*. Translated by Gholam-Ali Haddad Adel. 1st ed. Tehran: University Publishing Center.
- Kierkegaard, Søren (2022). *Fear and Trembling*. Translated by Sadegh Nouri. 1st ed. Tehran: Solar Publishing.
- Locke, John (2020). *An Essay Concerning Human Understanding*. Translated by Kaveh Lajevardi. 1st ed. Tehran: Nashr-e Markaz.
- Makarem Shirazi, Naser (1995). *Tafsir Nemouneh [Exemplary Commentary]*. Vol. 1. 1st ed. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya.
- Newton, Isaac (2024). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Translated by Behnam Sheikh Bagheri.



5th ed. Tehran: Rokhdad-e No Publishing.

Rowe, William L (1998). *The Cosmological Argument*. New York: Fordham University Press.

Warburton, William (1841). "A Charge on the Study of Theology." In *A Selection from Unpublished Papers of the Right Reverend William Warburton*, edited by Rev. F. Kilveret. London.



علمی

# بررسی انتقادی اثرپذیری دیوید هیوم از علم زمانه خود در گرایش به نگاه انتقادی به برداشت الهیاتی از اصل علیت

فریده لازمی\*<sup>۱</sup> ID، محمد اصغری<sup>۲</sup> ID

<sup>۱</sup> پژوهشگر پسادکتری فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. ایمیل: [F.lazemi@tabrizu.ac.ir](mailto:F.lazemi@tabrizu.ac.ir)  
<sup>۲</sup> استاد تمام فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. ایمیل: [m-asghari@tabrizu.ac.ir](mailto:m-asghari@tabrizu.ac.ir)

 [10.22080/jepr.2025.29898.1292](https://doi.org/10.22080/jepr.2025.29898.1292)

## چکیده

اهمیت دیوید هیوم در تحولات علوم انسانی در دوره روشنگری غیرقابل انکار است. او از سویی تعلق خاطر جدی به رویکرد علمی و دستاوردهای علوم جدید داشت و از سوی دیگر یکی از انتقادی‌ترین رویکردها را درباره دین و خدا اتخاذ کرد. هیوم از اندوخته‌های علمی زمانه خود برای مسلح کردن استدلال‌های نقادانه‌اش علیه الاهیات سنتی بهره فراوان برد. یکی از مهم‌ترین این عرصه‌ها، نقد اصل علیت است؛ اصلی که در برهان پیشینی بر وجود خدا جایگاهی اساسی دارد. هیوم با بهره‌گیری از دستاوردهای علمی و فلسفی عصر خود، نشان داد که علیت نه ضرورتی عینی در جهان، بلکه عادت‌های ذهنی و روان‌شناختی است که از تکرار تجربه ناشی می‌شود. در نتیجه، اتکا به اصل علیت برای اثبات وجود خدا و تبیین رابطه میان جهان و مبدأ متعالی، از اعتبار فلسفی ساقط می‌شود. روش این پژوهش بر تحلیل تاریخی انتقادی استوار است؛ بدین معنا که با بررسی متون اصلی هیوم در پرتو زمینه‌های علمی و فلسفی قرن هفدهم و هجدهم، به واکاوی نحوه اثرپذیری او از علوم زمانه پرداخته می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نقد هیوم بر علیت نه صرفاً برخاسته از موضعی فلسفی، بلکه نتیجه مواجهه او با میراث علمی عصر روشنگری است. بر این اساس، نتیجه‌گیری کلی مقاله آن است که نقد هیوم بر علیت، بنیان‌های متافیزیکی الاهیات عقل‌گرای سنتی را متزلزل کرده و راه را برای شکل‌گیری رویکردهای تجربه‌محور و روان‌شناختی در فلسفه دین هموار ساخته است.

تاریخ دریافت:

۱ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۲ آبان ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۲۰ آذر ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

علیت، برهان کیهان‌شناختی، خدا، علم، عقلانیت دینی، دیوید هیوم

\* نویسنده مسئول: فریده لازمی

آدرس: دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

ایمیل: [F.lazemi@tabrizu.ac.ir](mailto:F.lazemi@tabrizu.ac.ir)

تلفن: ۰۹۳۳۵۶۰۹۵۸۲



## ۱ مقدمه

اصل علیت همواره در کانون براهین سنتی اثبات وجود خدا جای داشته است. در این میان، برهان پیشینی (Argument a Priori) برجسته‌ترین نمونه به شمار می‌رود که بر این پیش‌فرض متافیزیکی استوار است که هر پدیده‌ای در جهان علتی دارد و این سلسله علل نهایتاً به مبدأیی متعالی و خارج از جهان ختم می‌شود. در الهیات عقل‌گرای سنتی، اصل علیت نه تنها به‌عنوان قانونی بدیهی و غیرقابل تردید تلقی می‌شد، بلکه مهم‌ترین ابزار برای پیوند دادن جهان محسوس با خداوند نامتناهی به شمار می‌رفت.

با این حال، در عصر روشنگری، این بنیان دیرینه با چالش‌های جدی روبه‌رو شد. پیشرفت‌های علمی در فیزیک نیوتنی، شکل‌گیری تجربه‌گرایی جدید در اندیشه‌های بیکن (Francis Bacon) و لاک (John Locke)، و تحولات معرفت‌شناختی قرن هجدهم، زمینه‌ای نو برای ارزیابی اصل علیت فراهم آوردند. در این بستر فکری بود که دیوید هیوم، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان فلسفه نقاد در دوره روشنگری، به بازاندیشی بنیادین درباره علیت دست زد. او نشان داد که علیت نه ضرورتی عینی در ذات اشیا، بلکه عادت‌ی ذهنی و روان‌شناختی است که از تکرار تجربه و تداعی ذهنی ناشی می‌شود (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۳۲-۲۳۳). بر این اساس، اتکا به اصل علیت برای اثبات وجود خدا یا تبیین رابطه میان جهان و مبدأ متعالی، پشتوانه فلسفی خود را از دست می‌دهد.

اهمیت این بحث در فلسفه دین مدرن، بیش از آن است که به سادگی نادیده گرفته شود. چراکه نقد هیوم بر علیت، نه تنها ستون اصلی براهین سنتی الهیات را فرو می‌ریزد، بلکه افق تازه‌ای را در تحلیل نسبت میان علم، دین و عقلانیت می‌گشاید. پرسش محوری این مقاله آن است که: هیوم چگونه با بهره‌گیری از دستاوردهای علمی و معرفتی عصر

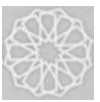
روشنگری، اصل علیت را از یک مبنای متافیزیکی الهیاتی به یک عادت روان‌شناختی فروکاست؟

روش این پژوهش بر تحلیل تاریخی-انتقادی استوار است؛ بدین معنا که ضمن بررسی متون اصلی هیوم، به‌ویژه رساله (A Treatise of Human Nature) و کاوش (An Enquiry Concerning Human Understanding)، تأثیر زمینه‌های علمی و فلسفی زمانه او از فیزیک نیوتنی تا تجربه‌گرایی لاک-ی در شکل‌گیری نقد او بر علیت واکاوی می‌شود. همچنین، پیامدهای این نقد برای عقلانیت دینی و امکان بازسازی الهیات در پرتو آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

## ۲ علم و فلسفه در عصر هیوم

قرن هجدهم اوج شکوفایی میراث علمی و فلسفی رنسانس و انقلاب علمی قرن هفدهم بود. در این دوره، نگرش انسان به طبیعت و معرفت، تحولی بنیادین یافت و تجربه و علم تجربی جایگزین سنت‌های متافیزیکی و الهیاتی شد. در این فضا، سه متفکر انگلیسی فرانسویس بیکن، جان لاک و ایزاک نیوتن (Isaac Newton). زمینه معرفتی تازه‌ای ایجاد کردند که تأثیر مستقیم آن در اندیشه هیوم آشکار شد.

بیکن با نقد منطق قیاسی و اسکولاستیک، روش استقرایی مبتنی بر مشاهده و گردآوری داده‌های جزئی را بنیان علم نوین دانست (بیکن، ۱۴۰۲: ۱۱۲). لاک با نظریه لوح سفید و نفی فطریات، تجربه را سرچشمه همه ادراکات معرفی کرد و معرفت بشری را بر داده‌های حسی بنا نهاد (لاک، ۱۳۹۹: ۹۲). نیوتن نیز با فیزیک ریاضی و کشف قوانین حرکت و جاذبه، الگویی از تبیین طبیعت ارائه کرد که در آن هیچ نیازی به مفاهیم متافیزیکی سنتی چون صورت، غایت یا علت فاعلی نبود (نیوتن، ۱۴۰۳: ۱۳). ترکیب این سه جریان فکری، فضایی معرفتی پدید آورد که در آن تجربه‌گرایی، مشاهده و قانون علمی، معیار نهایی صدق و تبیین شدند.



### ۳ علیت و برهان پیشینی در سنت فلسفی و الهیاتی

برای درک اهمیت نقد هیوم بر علیت، نخست باید جایگاه این اصل در سنت فلسفی و دینی روشن شود. از زمان ارسطو (Aristotle)، علیت ستون اصلی هر گونه تبیین از جهان به شمار می‌آید. ارسطو با طرح مفهوم علت اولی استدلال می‌کرد که زنجیره علل نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد و در نهایت باید به محرک نخستین ختم گردد. این ایده بعدها در قرون وسطی توسط توماس آکویناس (Thomas Aquinas) در الهیات مسیحی بسط یافت و به صورت یک برهان کامل درآمد. به اعتقاد آکویناس، وجود جهان و تغییرات آن تنها با فرض علتی نخستین و ضروری یعنی خداوند قابل تبیین است. این خط فکری در واقع صورت کلاسیک برهان پیشینی است؛ برهانی که بر اصل علیت متکی است و می‌کوشد از وابستگی جهان به علل، وجود یک علت نخستین و مستقل را نتیجه بگیرد (Rowe, 1998: chap 1). در عصر جدید نیز این برهان دوباره برای دفاع از دین و مقابله با الحاد (Atheism) تقویت شد. الهی‌دانانی همچون ساموئل کلارک (Samuel Clarke)، در تداوم سنت قرون وسطی، کوشیدند با صورت‌بندی‌های نوین نشان دهند که هیچ چیز جز وجود یک موجود ضروری نمی‌تواند بنیان‌گذار هستی باشد. ریشه‌های این استدلال را می‌توان در کتاب مهم نظام عقلی راستین جهان

این دگرگونی‌ها فلسفه را نیز تحت تأثیر قرار داد. متافیزیک سنتی که بر مفاهیمی چون جوهر، غایت‌مندی و علت اولی استوار بود، اعتبار خود را از دست داد و جای آن را تبیین‌های تجربی و قوانین طبیعی گرفت. از این پس، فیلسوفان ناگزیر بودند معیار علم را در فلسفه لحاظ کنند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۴). هیوم دقیقاً در همین بستر رشد کرد؛ او از بیکن روش استقرایی، از لاک مبنای تجربه‌گرایانه معرفت، و از نیوتن الگویی از موفقیت علمی گرفت تا بر اساس آن طرحی تازه برای فلسفه ذهن و اخلاق بریزد. او خود فلسفه را علم طبیعت انسان می‌دانست<sup>۱</sup> و می‌کوشید با روش تجربی، قوانین حاکم بر ذهن و اخلاق را همان‌گونه آشکار کند که نیوتن قوانین حرکت را کشف کرده بود. اما گام متمایز هیوم از پیشینیان، گذار از تجربه‌گرایی به شکاکیت رادیکال بود. او نشان داد که مفاهیمی مانند علیت، که ستون استدلال‌های علمی و الهیاتی تلقی می‌شدند، نه ضرورتی عینی در جهان، بلکه صرفاً عاداتی ذهنی‌اند که از تکرار مشاهدات مشابه شکل می‌گیرند (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۳۳-۲۳۲). این تفسیر روان‌شناختی از علیت، بنیان‌های متافیزیکی و دینی سنتی را به لرزه درآورد و راه را برای نقد عقلانیت الهیاتی گشود.

بیان کرده است. طبیعتی که هیوم بیان می‌کند چیزی است که انسان را به تزکیه و طهارت از آموزه‌ها و اصول الهیاتی دعوت می‌کند. چیزی است که انسان را به اعتزال از الهیات طبیعی نظام‌های دینی ارتدوکس دعوت می‌کند تا انسان مستعد دریافت تبیین سکولار و علمی از مبانی زندگی اخلاقی و اجتماعی شود. کسانی که در کتاب‌های هیوم خوض کرده‌اند این نکته را به آسانی خواهند دید که اعتزال از فرضیه‌های مرتبط با مسائلی درباره منشأ جهان، موجودات نادیدنی و وضعیت آتی فراسوی این جهان برای جهت‌دهی مجدد تحقیقات آدمی به سوی مطالعه علم طبیعت آدمی در همه آثار هیوم نفوذ دارد، و الفاظ سکولار و علمی در تمام مؤلفات او پراکنده است.

<sup>۱</sup> به نظر هیوم، وظیفه فلسفه این نیست که انسان را به یاد سرچشمه ایزدی‌اش بیندازد، بلکه نخستین وظیفه فلسفه این است که انسان را با خودش آشنا کند. انسان در حقیقت از خود جدا و دور افتاده است. هم‌چنان که اگر کودکی را از آغاز از خانواده‌اش جدا و دور کنند، دیگر از بازشناختن والدین‌اش ناتوان خواهد بود، همین‌طور انسان نیز دیگر خودش را نمی‌شناسد. به همین دلیل، هیوم علم [شناخت طبیعت] آدمی را وجهه همت خود ساخت، برای تطهیر انسان از نظروزی‌هایی که دین پرورده است. نظروزی‌هایی که هیوم بیان می‌کند طبیعت و صفات باری، حقیقت و مرجعیت کتب مقدس و مفهوم و معنای این کتب؛ یا، در یک کلمه، مسائل دینی است. هیوم انسان و طبیعت او را به خوبی دریافته و حقیقت آن را





بدان استناد می‌کنند، اما در واقع به نادرست آن را به کار می‌گیرند؛ اصلی که می‌گوید چیزی نمی‌تواند از هیچ پدید آید (Cudworth, 1845: 57-58).

بنابراین، آشکار است که بنیاد اصلی استدلال کادورث علیه خداناباوری، اصل عقلی هیچ‌چیز از هیچ پدید نمی‌آید است. این اصل که نخستین بار توسط لوکریتوس (Titus Lucretius) بیان شده بود، به این نتیجه منجر می‌شد که ماده ازلی و غیرمخلوق است؛ زیرا توضیح اینکه خدا چگونه می‌تواند ماده را از هیچ بیافریند، به نظر ناممکن می‌آمد. اما کادورث برخلاف این برداشت، مدعی بود که این اصل نه نقطه قوت، بلکه در واقع نقطه ضعف استدلال خداناباوران است. او در بحثی مفصل نشان می‌دهد که چندین مفهوم بنیادی وجود دارد که باید به‌عنوان بدیهیات پذیرفته شوند و هیچ‌گونه تردیدی در درستی آنها روا نیست. یکی از این مفاهیم همان اصل هیچ‌چیز از هیچ به‌وجود نمی‌آید است (Cudworth, 1845: 90-91).

اگرچه درست است که هیچ موجودی بدون علت پدید نمی‌آید، اما از این اصل نمی‌توان نتیجه گرفت که هیچ موجودی نمی‌تواند به‌وسیله قدرتی از عدم به وجود کشیده شود (Cudworth, 1845: 107).<sup>۱</sup> بدین‌معنا، همان‌گونه که محال است همه چیزهای موجود در عالم صرفاً از ماده بی‌جان پدید آمده باشند، ناگزیر باید خدایی وجود داشته باشد. بر

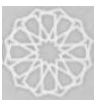
The True Intellectual System Of The Universe) اثر رالف کادورث (Ralph Cudworth) یافت که بر هیوم جوان نیز تأثیر گذاشت (Warburton, 1841: 363).

کادورث نظام عقلی راستین جهان با صراحت تأکید می‌کند که بدون تردید باید چیزی ازلی و بی‌آغاز وجود داشته باشد، و از این طریق می‌کوشد وجود و صفات خدا را اثبات کند (Cudworth, 1845: 54). از این‌رو، هم خداناباوران و هم خداپرستان بر این نکته هم‌داستان‌اند که چیزی از ازل وجود داشته است. نقطه افتراق دو دیدگاه در این است که آن موجود ازلی و علت همه اشیا، آیا موجودی کامل و واجد صفات الهی است یا موجودی ناقص، همانند ماده بی‌جان و فاقد شعور. روشن است که فرض دوم به سود مادی‌گرایان تمام می‌شود. کادورث این مناقشه را چنین توضیح می‌دهد:

وجود جدالی که به‌طور آشکار میان خداناباوران و خداپرستان طرح شده است، اکنون با سهولت بیشتری قابل تبیین است. بدین معنا که، اساساً محال است مراتب عالی‌تر هستی و کمالات بیشتر، از مرتبه‌ای فروتر و ناقص‌تر پدید آید؛ به گونه‌ای که موجودی ناقص‌ترین، بنیاد و سرچشمه همه موجودات باشد. زیرا هیچ معلولی نمی‌تواند از علت خویش فراتر رود. این حقیقت به روشنی از همان اصل عقلی برمی‌آید که خداناباوران با شوق فراوان

فرمایند: «إِبْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا، وَ أَشْأَهَا بِلَا اِحْتِذَاءٍ أَمْثَلَةٍ اِمْتَثَلَهَا» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۹۸). یعنی اینکه خداوند اشیا را از چیزی که بوده نیافرید و آنها را بدون هیچ مشابهی پدید آورد. همچنین امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به سؤال شخص زندیقی که می‌گفت: «مِنْ أَيْ شَيْءٍ خَلَقَ اللَّهُ الْأَشْيَاءَ؟» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۳۷). یعنی اینکه جهان از چه چیزی آفریده شده است؟. فرمودند: «لَا مِنْ شَيْءٍ» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۳۷). یعنی از چیزی آفریده نشده است. با کنار هم قرار دادن این آیات و روایات این نکته به دست می‌آید که خلقت و آفرینش عالم و نظام هستی و ماده نخستین و خمیره اصلی خلقت به هیچ وجه مسبوق به وجود قبلی نبوده و، به اصطلاح، خداوند با قدرت خود عالم را از عدم به بیرون کشیده است.

<sup>۱</sup> در آیه صد و هفده سوره بقره خداوند به بَدِيعِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ معرفی شده است. یعنی؛ خداوند هستی بخش آسمان-ها و زمین است. عین این تعبیر در آیه صد و یک سوره مبارکه انعام نیز تکرار شده است. کلمه بَدِيعِ از ماده بدع و به معنای به وجود آوردن چیزی بدون سابقه است و این امر این را می‌رساند که خداوند آسمان‌ها و زمین را بدون هیچ ماده و نمونه قبلی به وجود آورده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۲۰). این موضوع در احادیث اسلامی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. من باب نمونه، می‌بینیم حضرت علی (علیه السلام) درباره چگونگی آفرینش از سوی خداوند متعال می‌فرماید: «إِبْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَ لَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۱). یعنی اینکه خداوند اشیا را آفرید نه از چیزی که بوده و نه از چیزی که خلق شده. حضرت فاطمه زهرا (سلام الله علیها) نیز در تعبیر مشابهی راجع به این موضوع می‌



از این اصل نتیجه می‌گیرد که چون می‌دانیم موجود واقعی وجود دارد و هیچ موجود واقعی نمی‌تواند از هیچ به وجود آمده باشد، پس به طور بدیهی باید چیزی ازلی وجود داشته باشد. مرحله بعدی استدلال لاک این اصل را به کار می‌گیرد که هر موجودی که وجودش را از دیگری گرفته است، باید همه آنچه را دارد از همان موجود اولیه اخذ کرده باشد. بنابراین، همه نیروها و کمالاتی که در او یافت می‌شود، برگرفته از همان منبع نخستین است (لاک، ۱۳۹۹: ۵۵۳). بر این اساس، لاک قاعده‌ای کلی را مطرح می‌کند: هیچ موجودی نمی‌تواند به وسیله چیزی که فاقد کمالات اوست به وجود آید (لاک، ۱۳۹۹: ۵۵۷). او این نکته را با مثال توضیح می‌دهد: اگر هیچ موجود نخستین یا ازلی را نپذیریم، آنگاه ماده نمی‌تواند خودبه‌خود آغاز به هستی کند. اگر ماده صرفاً بدون حرکت ازلی فرض کنیم، هرگز نمی‌تواند حرکت پدید آورد. و اگر تنها ماده و حرکت را ازلی بدانیم، آنگاه اندیشه و آگاهی هرگز نمی‌توانند آغاز شوند (لاک، ۱۳۹۹: ۵۵۷). بدین‌سان، اساس کل استدلال لاک بر این اصل بنیادین استوار است که محال است هیچ مطلق بتواند موجود واقعی را پدید آورد (لاک، ۱۳۹۹: ۵۵۵).

به رغم تلاش‌های لاک در تفسیر برهان کیهان-شناختی (Cosmological Argument)، باید اذعان کرد که فرمول‌بندی کلارک تأثیر و سهم چشم‌گیرتری داشته است. کلارک در ابتدای کتاب *اثبات وجود و صفات خداوند (Demonstration of the Being and Attributes of God)* دوازده قضیه مطرح می‌کند که در دو دسته جای می‌گیرند: سه قضیه نخست به اثبات وجود یک موجود ضروری اختصاص دارند و قضایای بعدی برای نشان دادن این نکته طراحی شده‌اند که این موجود ضروری، قادر مطلق، آگاه، آزاد و کامل است. در بخش سلبی نیز کلارک استدلال می‌کند که این موجود نمی‌تواند همان ماده باشد. او، همانند کادورث، برهان خود را با این تلاش آغاز می‌کند که چیزی باید از ازل وجود داشته باشد. استدلال او چنین است (Clarke,

همین اساس، کادورث استدلال خود را ادامه می‌دهد تا نشان دهد که موجودی که از ازل همواره وجود داشته، موجودی است که ضرورت وجود را در ذات خویش دارد. بر اساس گفته کادورث، موجودی که ضرورت وجود را در ذات خویش دارد، همان موجود مطلقاً عالی یا خداست. او تصریح می‌کند: «در عالم هیچ چیز دیگری وجود ندارد که ضرورت وجود را در ماهیت و ذات خود داشته باشد، جز یک وجود مطلقاً عالی. از این‌رو، خدا یا موجود عالی به طور یقینی وجود دارد» (Cudworth, 1845: 122). نتیجه نهایی همه این مباحث آن است که خدا یا هستنده کامل، به طور یقینی و مطلق وجود دارد.

پیشتر لاک در *جستاری درباره فهمه بشری (An Essay Concerning Human Understanding)* با استفاده از استدلال برهانی (Argument Demonstrative) کوشید وجود و صفات خدا را اثبات کند. او در کتاب چهارم این اثر، در بحث مربوط به معرفت ما از وجود خداوند، تصریح می‌کند که انسان می‌تواند با قطعیت بداند خدا وجود دارد (لاک، ۱۳۹۹: ۵۵۲). لاک انکار می‌کند که ما تصویری فطری از خداوند داریم. او بر این باور است که تمام معرفت ما یا شهودی است، یا برهانی، و یا حسی (لاک، ۱۳۹۹: ۵۵۱). به‌زعم او، ما از طریق شهود، وجود خود را می‌شناسیم، و از طریق حس، از وجود اشیای بیرونی آگاهی می‌یابیم. اما شناخت ما از وجود خداوند تنها از راه استدلال برهانی به دست می‌آید. لاک سپس استدلال می‌کند که خطاست اگر بپنداریم تنها ریاضیات قادر به ارائه یقین برهانی است (لاک، ۱۳۹۹: ۴۷۹). به نظر او، نه تنها وجود خداوند، بلکه اخلاق نیز باید در شمار علوم قرار گیرد که می‌توانند از طریق استدلال برهانی اثبات شوند (لاک، ۱۳۹۹: ۴۷۹). در این نوع استدلال، هر گام در فرایند اثبات، به‌گونه‌ای شهودی و قطعی است. لاک برای اثبات وجود خدا از معرفت شهودی ما نسبت به وجود خودمان آغاز می‌کند. گام بعدی برهانی او بر این اصل تکیه دارد که هیچ نمی‌تواند موجود واقعی را پدید آورد (لاک، ۱۳۹۹: ۵۵۳). لاک



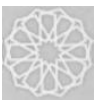
علت نخستین و اصلی همه موجودات باید موجودی هوشیار باشد (Clarke, 1978: 543). او برای اثبات این نکته چنین استدلال می‌آورد:

در جهان، انواع گوناگونی از قوا، درجات متفاوتی از برتری و مراتب مختلفی از کمال وجود دارند. بنابراین، در سلسله علل و معلولات، علت همواره باید برتر از معلول باشد. از این‌رو، موجودی که ضرورتاً خود موجود است، باید بالاترین و جامع‌ترین درجه کمالات همه موجودات را در خود داشته باشد. نه از آن جهت که قائم‌به‌ذات است و ناگزیر باید تمام کمالات ممکن را دارا باشد، بلکه بدین دلیل که هیچ معلولی نمی‌تواند کمالی داشته باشد که در علت آن وجود نداشته باشد؛ چراکه در غیر این صورت، آن کمال از هیچ پدید آمده است، که تناقضی آشکار است (Clarke, 1978: 543).

کلارک با پیگیری این استدلال نتیجه می‌گیرد که چون آگاهی و خرد نیز از جمله کمالات هستند، سرچشمه و اصل همه موجودات نمی‌تواند غیرهوشیار باشد. بنابراین، هستند نخستین و ضرورتاً موجود، به حکم ضرورت باید هوشیار باشد: «آزادی، خرد، قدرت و خیر ... چون آگاهی یکی از کمالات است، سرچشمه همه چیزها نمی‌تواند غیرهوشیار باشد؛ از این‌رو، موجود ضرورتاً موجود باید آگاه و هوشیار باشد» (Clarke, 1978: 543).

در قرن هجدهم، بیان کلارک از براهین اثبات وجود و صفات خداوند از اعتبار و نفوذ چشمگیری برخوردار بود. در این دوره، شماری از الهی‌دانان و فیلسوفان راهبرد برهانی او را بازنگری کرده و از آن دفاع کردند. یکی از مهم‌ترین این افراد ویلیام والس‌تون (William Wollaston) بود. با این حال، والس‌تون نیز تا اواخر همان قرن از دنیا رفت. پس از والس‌تون، آندره باکستر (Andrew Baxter) در اسکاتلند از وجود و صفات خداوند دفاع کرد. او در اثر خود *کاوشی در خصوص طبیعت نفس آدمی* (An Enquiry into the Nature of the Human Soul) به بررسی اصلی بنیادین در فلسفه کلارک می‌پردازد؛

(1978: 524) قضیه بعدی که کلارک درصدد اثبات آن است، وجود یک هستنده مستقل و تغییرناپذیر از ازل است. او استدلال می‌کند که تنها دو فرض ممکن است: یا باید پذیرفت که همواره موجودی مستقل و تغییرناپذیر وجود داشته است، یا باید فرض کرد که بی‌نهایت موجود وابسته و تغییرپذیر، یکی پس از دیگری و در روندی بی‌پایان، بدون هیچ علت نخستین به وجود آمده‌اند. اگر فرض دوم را بپذیریم، در این صورت هیچ موجود قائم‌به‌ذات و ضروری وجود نخواهد داشت، بلکه صرفاً مجموعه‌ای نامتناهی از موجودات وابسته خواهیم داشت که هیچ‌کدام خودبنیاد نیستند. اما پرسش این است: چه چیزی وجود این مجموعه را تعیین کرده است؟ نه ضرورتی در ذات خود آنهاست، زیرا هیچ‌یک ضرورتاً موجود نیستند؛ و نه شیء دیگری فرض شده است که علت آنها باشد. بنابراین، تصور اینکه چنین سلسله‌ای از موجودات وابسته بدون علت تعیین‌کننده وجود داشته باشد، تناقضی آشکار است. از این رو باید پذیرفت که از ازل موجودی مستقل و تغییرناپذیر وجود داشته است. کلارک استدلال می‌کند که هستنده‌ای مستقل و تغییرناپذیر که از ازل وجود دارد، باید به حکم ضرورت ذاتی خود موجود باشد. او بر این باور است که جهان مادی نمی‌تواند هستنده نخستین، غیرمخلوق، مستقل و ازلی باشد (Clarke, 1978: 531-526). کلارک از این خط استدلال بهره می‌گیرد تا با قطعیتی نزدیک به ریاضیات نشان دهد که هستند نخستین و ازلی باید موجودی غیرمادی باشد. از این‌رو، جهان مادی نمی‌تواند آن هستند نخستین و ازلی باشد. با این حال، او بر این باور است که باید صفات و ویژگی‌های دیگر این موجود ازلی و ضرورتاً موجود نیز اثبات شوند. به گفته کلارک، خدانا‌باوران معمولاً دو فرض دارند: یا می‌پندارند که هستند نخستین و ضرورتاً موجود، همانند جهان مادی، موجودی غیرهوشیار است؛ یا آنکه آن را عاملی ضروری اما فاقد آزادی، عقل، قدرت و خیر می‌دانند. کلارک تأکید می‌کند که نقطه اصلی اختلاف میان خدایپرستان و خدانا‌باوران این است که



اصلی که به گفته او، اغلب نویسندگان شکاک آن را نادیده گرفته‌اند:

غیرممکن است معلول، چه از نظر سنخ و چه از نظر درجه، برتر از علت خود باشد. اگر معلول از نظر مرتبه کامل‌تر از علت خود باشد، آن کمالی که در علت وجود ندارد در معلول بی‌دلیل خواهد بود. و اگر معلول از نظر سنخ کامل‌تر از علت باشد یعنی نه‌تنها مرتبه‌ای بالاتر از همان نوع کمال را داشته باشد، بلکه واجد کمالی کاملاً متفاوت و برتر باشد. آنگاه تناقضی حتی بزرگ‌تر پیش می‌آید (Baxter, 1990: 358).

بر این اساس، اصلی که باکستر برای رد خداناباوران و نویسندگان شکاک بر آن تکیه می‌کند چنین است: علت نمی‌تواند نسبت به معلول خود کمال کمتری داشته باشد. او می‌نویسد: «اگر علت بتواند چیزی را که خود ندارد به معلول ببخشد، آنگاه هر علتی می‌تواند هر معلولی را پدید آورد ... و در نهایت، این نتیجه حاصل می‌شود که اساساً هیچ علتی برای پیدایش هیچ معلولی لازم نیست؛ چراکه معلول می‌تواند همانند علت، بدون هیچ سببی وجود داشته باشد» (Baxter, 1990: 358-359). به بیان دیگر، اگر اصل علیت باکستر انکار شود و در مقابل، اصلی پذیرفته شود که او رد می‌کند، جایگاه علت در طبیعت فرو می‌ریزد و حتی وجود نفس جاودان نیز مورد انکار قرار خواهد گرفت. جفت ادعایی که حمله به آن در آن زمان، از نظر الهیاتی پیامدی بسیار مهم و بنیادین داشت.

## ۴ هیوم و تصور اصل علی

هیوم در سه قسمت نخست بخش سوم رساله، آنجا که از ضروری بودن علت سخن می‌گوید، ادعا می‌کند که این گزاره هر آنچه به وجود می‌آید باید علتی داشته باشد. نه به‌طور شهودی و نه به‌طور برهانی یقینی نیست (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۱۸). هیوم می‌گوید اگر بناست ضروری بودن علت برای هر وجودی ثابت شود، باید نشان دهیم که محال است چیزی بدون علت پدید آید. اما او اضافه می‌کند:

ما هرگز نمی‌توانیم ضرورت یک علت را برای هر وجود جدید، یا حالت جدیدی از وجود، اثبات کنیم، بدون آنکه در عین حال نشان دهیم محال است چیزی بتواند بدون یک اصل سازنده به وجود آید؛ و در صورتی که گزاره دوم قابل اثبات نباشد، باید از توانایی خود برای اثبات گزاره اول مایوس شویم (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۱۹).

به گفته هیوم، اگر گزاره‌ای شهوداً یقینی باشد، باید به یکی از چهار نوع رابطه فلسفی وابسته باشد: شباهت (Resemblance)، تناسب‌های کمیت و عدد (Proportions in Quantity and Number)، درجات کیفیت (Degrees of any Quality)، و تناقض (Contrariety) (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۱۸). هیوم توضیح می‌دهد که این چهار رابطه تنها روابطی هستند که میان تصورات یافت می‌شوند و شهود ما را شکل می‌دهند. از آنجا که هیچ‌یک از این روابط در اصل علیت به کار نمی‌آید، پس اصل علی به‌طور شهودی یقینی نیست (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۱۹-۱۱۸).

از نگاه هیوم، اثبات ضرورت علت برای هر وجودی ناممکن است: «بنابراین، بررسی ما نشان خواهد داد که هر اثباتی که برای نشان دادن ضروری بودن علت عرضه شده است سفسطه آمیز و مغالطی است» (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۱۹). هیوم سپس اضافه می‌کند که همه تصورات متمایز از یکدیگر جدایی‌پذیرند. چون علت و معلول دو تصور متمایز هستند، می‌توان به‌آسانی چیزی را تصور کرد که در لحظه‌ای نباشد و در لحظه‌ای بعد موجود شود، بدون آنکه تصور علت یا اصل ایجادکننده در کار باشد (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۱۹). به‌طور کلی، هیوم بر این باور است که ناممکن بودن یک چیز تنها به این وابسته است که تصور آن برای ما غیرقابل درک باشد. بنابراین، هر آنچه را که بتوانیم تصور کنیم، ممکن است (هیوم، ۱۳۹۵: ۶۳-۶۲). از آنجا که می‌توانیم تصور کنیم چیزی بدون علت آغاز به وجود کند، پس هیچ تناقضی در انکار اصل علی وجود ندارد. به بیان دیگر، فرض اینکه چیزی می‌تواند بدون علت پدید



آنچه ما در بررسی روابط علی می‌یابیم صرفاً این است که علت و معلول در مکان و زمان با هم معیت (Contiguity) دارند و علت بر معلول تقدم (Precedence) دارد. در نمونه‌های مشابه نیز تنها همین امر را کشف می‌کنیم. با این حال، مسئله اساسی‌تر، توضیح درباره پیوند ضروری (Necessary Connection) است؛ پیوندی که فرض می‌شود بنیان رابطه علی باشد. زیرا ممکن است دو پدیده در کنار یکدیگر و به ترتیب زمانی قرار گیرند، اما هیچ رابطه علی میان آنها وجود نداشته باشد. هیوم نتیجه می‌گیرد که انسان هرگز قادر به کشف این پیوند ضروری در نمونه‌های مشابه نیست. او تصریح می‌کند که وقتی به‌طور پیشینی استدلال می‌کنیم، اگر اشیا را صرفاً در خودشان بنگریم، هیچ کدام دلالتی بر وجود دیگری ندارند (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۲۸-۱۲۷). از نظر هیوم، تنها تجربه است که چنین استنتاجی را ممکن می‌سازد (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۲۸). بنابراین، تمام آنچه ما در رابطه میان علت و معلول کشف می‌کنیم، سه شرط معیت، تقدم و اتحاد (Union) است. هیوم در پرتو این تحلیل از علت نتیجه می‌گیرد که هیچ شیء یا پدیده‌ای در ذات خود چیزی ندارد که اگر به‌طور مستقل در نظر گرفته شود، بتواند دلیل کافی برای نتیجه‌ای ورای خودش فراهم آورد. او اضافه می‌کند که حتی پس از مشاهده اتحاد دائم و مکرر میان پدیده‌ها، باز هم دلیلی در دست نیست که بر اساس آن بتوان درباره پدیده‌ای دیگر - جز آنچه تجربه کرده‌ایم - استنتاجی انجام داد (Hume, 1938: 650). نتیجه‌ای که هیوم از این مباحث می‌گیرد آن است که هر چیزی می‌تواند هر چیزی را به‌وجود آورد (هیوم، ۱۳۹۵: ۲۳۶). هیوم در قسمت سوم از بخش دوازدهم *کاوش نخست (First Enquiry)*، آنجا که درباره قواعد فلسفه آکادمیک یا شکاکانه سخن می‌گوید، مشاهدات مشابهی را درباره اصل علی

آید نه متناقض است و نه ناممکن. پیامد این دیدگاه آن است که نمی‌توان وجود خدا را به‌طور پیشینی و با یقین برهانی اثبات کرد.

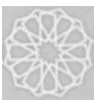
## ۵ فروپاشی اثبات وجود خدا

در بخش پیشین به طور کلی براهین هیوم در رد اصل علیت را بررسی کردیم. نتیجه این بود که اگر اصل علیت انکار شود، اثبات وجود خداوند با یقین ممکن نخواهد بود. در این بخش شما را کمی بیشتر با این پیامد منفی نظام هیوم آشنا می‌کنیم.

هیوم در قسمت دوم از بخش سوم *رساله* ادعا می‌کند که از میان هفت نوع رابطه فلسفی، تنها رابطه علیت است که پیوندی ایجاد می‌کند و از طریق آن می‌توانیم از وجود یا کنش یک پدیده، به وجود یا کنش پدیده‌ای دیگر پیش یا پس از آن پی ببریم (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۱۲). به بیان دیگر، تنها از راه رابطه علی است که می‌توان وجود چیزی را از وجود چیز دیگر استنتاج کرد. هیوم در *خلاصه‌ای از رساله درباره طبیعت آدمی آدمی (An Abstract of A Treatise of Human Nature)* تصریح می‌کند: «بنابراین، برای فهم هر استدلال علی باید ابتدا مفهوم علیت را به‌طور کامل بشناسیم» (Hume, 1938: 649). در همین قسمت از *رساله*، هیوم سرچشمه تصور ما از علیت و انطباق نخستینی را که این تصور از آن برمی‌خیزد جست‌وجو می‌کند. او مدعی است که هیچ کیفیت قابل مشاهده‌ای در اشیا وجود ندارد که آنها را به‌عنوان علت یا معلول مشخص کند. هر ویژگی که در یک علت مشاهده می‌کنیم، می‌تواند در پدیده‌ای دیگر که همچنان علت به حساب می‌آید وجود نداشته باشد. بنابراین، چون تصور ما از علت و معلول به ویژگی‌های ذاتی اشیا بستگی ندارد، باید ناشی از رابطه‌ای باشد که میان اشیا برقرار است (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۱۷). به این ترتیب،

است. با این حال، خود هیوم در اواخر عمر در ابتدای مجلد دوم مجموعه‌ای از نوشته‌هایش تصریح کرده است که کاوش و نه رساله باید به عنوان بیان کننده اصول فلسفی او محسوب بشود.

<sup>۱</sup> کاوش نخست نام دیگر کاوشی درخصوص فهم بشری دیوید هیوم است. مطالب این کتاب با مطالب کتاب رساله بسیار همخوان است. در مورد اینکه کدام یک از این دو اثر را باید به عنوان بهترین بیانیه مواضع هیوم انگاشت نظرها متفاوت



جایگزین خود مطرح می‌کند (هیوم، ۱۳۹۷: ۱۶۷-۱۶۶).

اظهارات هیوم درباره علیت، اهمیت الهیاتی ویژه آن را آشکار می‌سازد. او در کتاب اول رساله، در چارچوب بحث درباره نامادی بودن نفس، ملاحظاتهش درباره ماهیت رابطه علی را مستقیماً به پرسش *آیا ماده می‌تواند علت اندیشه باشد؟* اعمال می‌کند:

حال، از آنجا که همه متعلق‌های غیرمتناقض قابلیت معیت دائم را دارند، و از آنجا که متعلق‌های واقعی متناقض نیستند، از این اصول چنین نتیجه‌گیری کرده‌ام که اگر ماده را پیشینی در نظر بگیریم، در این صورت هر چیزی می‌تواند هر چیزی را به وجود آورد، و هرگز نخواهیم توانست دلیل این امر را دریابیم که چرا فارغ از کم یا زیاد بودن شباهت میان متعلق‌ها، هر متعلق می‌تواند علت دیگر متعلق‌ها باشد یا نمی‌تواند (هیوم، ۱۳۹۵: ۳۲۵).

بر همین اساس، هیوم نتیجه می‌گیرد که باید این ادعا را رد کنیم که ناممکن است حرکت بتواند اندیشه ایجاد کند (هیوم، ۱۳۹۵: ۳۲۶). برعکس، تجربه به ما نشان می‌دهد که اندیشه و حرکت دارای اتحادی دائم و کامل‌اند. وقتی علیت را به کارکرد ماده تعمیم دهیم، همین یافته تمام چیزی است که در تصور علیت جای دارد. در این صورت می‌توان با اطمینان نتیجه گرفت که حرکت می‌تواند علت اندیشه و ادراک باشد. هیوم در ادامه تأکید می‌کند:

با مقایسه تصورات ذهن در می‌یابیم که فکر و حرکت با یکدیگر متفاوت‌اند، ولی تجربه به ما نشان می‌دهد که اتحاد دائم دارند؛ و هنگامی که علیت به عملکرد ماده تعمیم داده می‌شود، یافته اخیر همه آن چیزی است که در تصور علیت می‌گنجد؛ که در این صورت می‌توان با یقین نتیجه گرفت که حرکت می‌تواند علت اندیشه باشد، و حقیقتاً چنین است (هیوم، ۱۳۹۵: ۳۲۶).

همان‌طور که هیوم خود اشاره می‌کند، این نتیجه آشکارا به سود مادی‌گرایان است، نه مخالفان آنان

(هیوم، ۱۳۹۵: ۳۲۸). اگر ماده و حرکت به‌عنوان علل اندیشه در نظر گرفته شوند، آنگاه وجود ما به‌عنوان موجودات اندیشنده وابسته به بدنمان خواهد بود. بنابراین، با نابودی بدن یعنی در هنگام مرگ، نفس نیز نابود می‌شود. هیوم این نتیجه‌گیری را به‌صراحت در هیچ‌یک از کتاب‌های خود مطرح نکرده است، اما پیامد دیدگاه او آشکارا در مقاله پس از مرگش با عنوان *درباره نامیرایی نفس (Of the Immortality of the Soul)* بیان شده است:

درختان در آب، ماهی‌ها در هوا و جانوران در زمین از بین می‌روند. پس به چه دلیل باید تصور کنیم که تغییری عظیم، مانند تجزیه بدن و تمامی اندام‌های اندیشه و احساس، بر نفس وارد شود بی‌آنکه به نابودی یا تجزیه کلی آن بینجامد؟ (Hume, 1985: 596).

هیوم در رساله نیز بحث خود در این باره را با این نکته پایان می‌دهد که هر موجود یا جوهر روحانی غیرمادی نیز می‌تواند در یک لحظه نابود شود (هیوم، ۱۳۹۵: ۳۲۹).

اصل علی جایگزین هیوم همچنین اصل کفایت علی (Principle of Causal Adequacy) را نیز تضعیف می‌کند. در سده پیش از انتشار رساله، بسیاری از فیلسوفان و الهی‌دانان بریتانیایی بر این اساس استدلال می‌کردند که هیچ چیز نمی‌تواند توسط علتی پدید آید که قدرت کافی برای ایجاد آن ندارد. آن‌ها از این اصل برای اثبات وجود و صفات خداوند بهره می‌گرفتند. هیوم ادعا می‌کند که همه این براهین وجود خدا بر اصولی ناقص در باب علیت تکیه دارند و بنابراین باید رد شوند. او این نقد را با افزودن تحلیل‌های خود درباره طبیعت تصور ما از ضرورت (Necessity) قاطع‌تر می‌سازد. فیلسوفان و الهی‌دانانی که در پی اثبات پیشینی وجود خدا بودند، به این نتیجه می‌رسیدند که خدا نه‌تنها وجود دارد، بلکه وجود او ضروری است. معنای خدا *ضروری‌الوجود است* این است که محال است خدا وجود نداشته باشد و انکار وجود او به تناقض می‌انجامد. اما هیوم در پاورقی قسمت هفتم از



## ۶ پیامدهای نقد هیوم برای فلسفه دین مدرن

نقد علیت در آثار هیوم نقطه عطفی در تاریخ فلسفه دین به شمار می‌آید. پس از هیوم، بسیاری از فیلسوفان به محدودیت عقل در مسائل دینی اذعان کردند. کانت (Immanuel Kant) به‌طور مستقیم تحت تأثیر هیوم قرار گرفت و در *تمهیدات Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward As Science* خود اعلام کرد که هیوم او را از خواب جزم‌اندیشی بیدار کرده است (کانت، ۱۳۸۴: ۷). این اذعان نشان می‌دهد که نقد هیوم بر علیت نه یک اعتراض جزئی، بلکه حرکتی بنیادین در تغییر چشم‌انداز فلسفه بود.

در نتیجه، فلسفه دین مدرن مسیر تازه‌ای را پیمود: دین دیگر عرصه اثبات‌های متافیزیکی و عقلانی صرف نبود، بلکه در حوزه ایمان، اخلاق، تجربه و زیست معنوی بازتعریف شد. این چرخش معرفتی، سنت الاهیات عقلانی قرون وسطی و اوایل دوران مدرن را به حاشیه راند و زمینه را برای ظهور رویکردهایی گشود که در آنها روان‌شناسی، اخلاق و پدیدارشناسی تجربه دینی محوریت یافتند. در این بستر، دین به‌جای آنکه مجموعه‌ای از براهین انتزاعی برای اثبات وجود خدا باشد، به‌منزله پدیده‌ای انسانی، وجودی و معنابخش فهم شد.

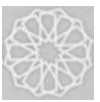
این خط فکری در قرون بعدی در اندیشه متفکرانی چون سورن کی‌یرکگور (Søren Kierkegaard) (کی‌یرکگور، ۱۴۰۱: ۷۰-۱۰۰)<sup>۱</sup> و ویلیام جیمز (William James) (James, 1897: 15-50) (James, 2009: 40-75)<sup>۲</sup> پی گرفته شد و حتی در

بخش سوم کتاب اول *رساله استدلال* می‌کند که نه‌تنها ما هیچ تصویری از وجود ضروری نداریم، بلکه حتی فاقد تصویری انتزاعی از وجود به‌خودی‌خود هستیم که بتوان آن را از تصور پدیده‌های جزئی جدا ساخت (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۴۰). به بیان او، هنگامی که چیزی را تصور می‌کنیم و سپس آن را به‌عنوان موجود در نظر می‌گیریم، هیچ چیز تازه‌ای به تصور نخستین خود نیفزوده‌ایم (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۳۷-۱۳۶). هیوم این نکته را مستقیماً به بحث درباره وجود خداوند پیوند می‌دهد (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۳۷-۱۳۸). نتیجه هیوم این است که تفاوت میان تصور محض خدا و باور به وجود خدا تنها به درجه وضوح و نیرویی برمی‌گردد که با آن، این تصور در ذهن ما حاضر می‌شود (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۳۸-۱۴۰). مهم‌تر از همه اینکه هیچ تناقضی در فرض ممکن بودن عدم وجود خدا وجود ندارد. زیرا هر چیزی که بتوان آن را به‌عنوان موجود تصور کرد، می‌توان آن را به‌عنوان معدوم نیز تصور کرد (هیوم، ۱۳۹۷: ۱۶۶). از این نکات نتیجه می‌شود که اصطلاح واجب‌الوجود بی‌معناست، زیرا هیچ انطباق روشنی برای آن نمی‌توان یافت (هیوم، ۱۳۹۶: ۲۳۶-۲۳۵).

بر اساس این استدلال‌ها، تصور ما از خداوند درباره وجود یا عدم وجود تفاوتی با سایر تصورات ندارد. همان‌طور که می‌توانیم او را به‌عنوان موجود تصور کنیم، می‌توانیم او را به‌عنوان معدوم نیز تصور نماییم. از این رو، تمامی براهینی که ادعا می‌کنند عدم وجود خدا محال است، باید کنار گذاشته شوند.

<sup>۱</sup> نزدیک‌ترین رویکرد به مدل هیومی را شاید بتوان در ایمان آگزیستانسیالیستی کی‌یرکگور یافت. وی ایمان را نه حاصل برهان، بلکه نوعی جهش از دل اضطراب، تناقض و نومیدی می‌داند؛ جهشی که فرد را با امر متعالی پیوند می‌زند (کی‌یرکگور، ۱۴۰۱: ۷۰-۱۰۰). شباهت این دیدگاه با مدل هیومی در اذعان به شکست عقل در حوزه دین و تأکید بر ساحت درونی و روان‌شناختی ایمان است.

<sup>۲</sup> ویلیام جیمز، فیلسوف پراگماتیست آمریکایی، در آثار تأثیرگذار خود نظیر *ارادة معطوف به باور (The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy)* (James, 1897: 15-50) و *گونه‌های تجربه دینی (The Varieties of Religious Experience)* (James, 2009: 40-75)، مدعی است که در وضعیت تعلیق معرفتی و فقدان شواهد قاطع برای اثبات یا رد باور دینی، فرد مجاز است تا بر



## ۷ جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مطالعه حاضر نشان داد که نقد اصل علیت در اندیشه دیوید هیوم نه از یک بُعد صرفاً فلسفی، بلکه در بستر علمی و فکری عصر روشنگری شکل گرفت. موفقیت‌های علمی قرن هفدهم و هجدهم، به ویژه فیزیک نیوتنی و مکانیک کلاسیک، در کنار تجربه‌گرایی لاک و بیکن، افق تازه‌ای از شناخت و استدلال را به روی هیوم گشود. هیوم با الگوبرداری از روش استقرایی و اتکا به داده‌های تجربی، دریافت که آنچه در سنت فلسفی و الهیاتی ضرورت علی نامیده می‌شد، در واقع عادت ذهنی انسان است و ضرورت عینی ندارد. این برداشتی تجربه‌محور و روان‌شناختی از علیت، پایه‌های متافیزیکی و عقلانی براهین سنتی اثبات وجود خدا را تضعیف کرد و اعتبار فلسفی آنها را زیر سؤال برد.

پرسش اصلی مقاله، یعنی اینکه هیوم چگونه با اتکا به علم، بنیان‌های الهیات عقلانی را متزلزل ساخت، پاسخ روشنی یافت. او نشان داد که عقلانیت قیاسی و متافیزیکی نمی‌تواند به‌تنهایی ادعای اثبات خدا کند؛ آنچه انسان تجربه می‌کند، صرفاً توالی و پیوستگی رویدادهاست و ذهن بر اثر تکرار، رابطه‌ای ضروری میان علت و معلول فرض می‌کند. بنابراین، استدلال کیهان‌شناختی که بر اصل علیت مبتنی است، فاقد پشتوانه تجربی و معرفتی لازم است. با این تحلیل، هیوم مسیر فلسفه دین را از الهیات عقلانی به سمت نگرشی مبتنی بر تجربه، روان‌شناسی و تحلیل رفتار انسانی هدایت کرد.

از منظر فلسفه دین معاصر، بازخوانی نقد هیوم اهمیت فراوان دارد. این نقد نه تنها بنیان‌های براهین سنتی را متزلزل می‌سازد، بلکه زمینه‌ساز رویکردهای نوینی چون ایمان غیراثباتی و الهیات تجربه‌محور است، جایی که دین بر مبنای تجربه زیسته، عواطف و نیازهای انسانی فهم می‌شود و نه

الهیات معناگرایی معاصر به اوج رسید. آنچه در همه این جریان‌ها به چشم می‌خورد، نوعی گذار از الهیات اثبات‌گرایانه به الهیات معناگرا و تجربه‌محور است که در آن ایمان نه بر برهان، بلکه بر تجربه زیسته، امید و نیازهای وجودی بشر استوار می‌شود.

از منظر نگارندگان، اهمیت نقد هیوم در همین جاست: او نه تنها یک رکن اساسی الهیات عقلانی یعنی اصل علیت را به چالش کشید، بلکه ناخواسته راه را برای نوعی بازسازی اندیشه دینی گشود. این بازسازی اگرچه در آثار هیوم به‌صورت صریح تبیین نشد، اما رگه‌های آن را می‌توان در تأکید او بر روان‌شناسی و عواطف انسانی یافت. بدین‌سان، پروژه هیوم نه صرفاً تلاشی برای تخریب الهیات سنتی، بلکه کوششی برای بنیان‌گذاری گونه‌ای نو از اندیشه دینی بود؛ اندیشه‌ای که ایمان را در پیوند با تجربه زیسته، نیازهای روان‌شناختی و افق معنابخش زندگی انسانی بازتعریف می‌کند.

به همین دلیل، بازخوانی نقد هیوم بر علیت در فلسفه دین معاصر تنها یک پژوهش تاریخی نیست، بلکه دعوتی است به بازاندیشی در باب عقلانیت دینی در دنیای امروز. جهان مدرن نیز همچون عصر هیوم با بحران اعتماد به بنیان‌های متافیزیکی مواجه است؛ در چنین شرایطی، رجوع به میراث هیوم می‌تواند الهام‌بخش نگاهی تازه به دین باشد: نگاهی که بر تجربه، اخلاق، امید و معنا تأکید دارد و در عین حال نسبت به محدودیت‌های عقل و برهان متافیزیکی آگاه است. اینجاست که حضور نویسندگان نیز آشکار می‌شود: نقد هیوم می‌تواند همچنان راهگشای ما در بازاندیشی نسبت میان علم، دین و ایمان در دوران معاصر باشد.

مدل ایمان غیراثباتی هیوم با دیدگاه جیمز هم‌پوشانی دارد: هر دو، ایمان را کنشی انسانی در برابر سکوت عقل می‌دانند که از ساحت عاطفی و روانی تغذیه می‌کند.

اساس ضرورت‌های وجودی و احساسات شخصی، ایمان بیاورد. در این رویکرد، ایمان نه نتیجه استدلال، بلکه راهی برای مواجهه با ابهام، اضطراب و معنای زندگی است. از این حیث،



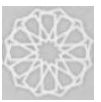


هیأت رئیسه دانشگاه و شماره ۹۸۵، مصوبه شورای پژوهش و فناوری به تاریخ ۱۴۰۳/۱۲/۲۵ است. نگارندگان مایل‌اند مراتب سپاس‌گزاری خود را از دانشگاه تبریز به‌سبب حمایت‌های سازمانی در راه‌اندازی و اجرای این دوره پژوهشی ابراز نمایند.

صرفاً بر استدلال متافیزیکی. به این ترتیب، میراث هیوم همچنان در فلسفه دین مدرن تعیین‌کننده است و امکان بازاندیشی در عقلانیت دینی و نقش تجربه در ایمان را فراهم می‌آورد.

## ۱ تقدیر و تشکر

این مقاله برگرفته از طرح پسادکتری دانشگاه تبریز با شماره قرارداد ۱۱۵/د مورخ ۱/۲۵ /۱۴۰۴، مصوب



## منابع

- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. کتاب اول. چاپ اول، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- نیوتن، آیزاک (۱۴۰۳). *اصول ریاضی فلسفه طبیعی*. ترجمه بهنام شیخ باقری. چاپ پنجم. تهران: نشر رخداد نو.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۵). *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*. کتاب اول. ترجمه جلال پیکانی. چاپ اول. تهران: انتشارات ققنوس.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۶). *گفت‌وگوهایی درباره دین طبیعی (خوانشی دیگر)*. ترجمه رسول رسولی‌پور و سوده مهتاب‌پور. چاپ اول. تهران: انتشارات حکمت.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۷). *کاوشی در خصوص فهم بشری*. ترجمه کاوه لاجوردی. چاپ چهارم. تهران: نشر مرکز.
- Baxter, Andrew (1990). *An Enquiry into the Nature of the Human Soul, Wherein the Immateriality of the Soul is evinced from the Principles of Reason and Philosophy*. 2nd ed. 2 vols. London.
- Clarke, Samuel (1978). *The Works*. 4 vols. London.
- Cudworth, Ralph (1845). *True Intellectual System of the Universe: Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and its Impossibility Demonstrated*. 3 vols. Translated by J. Harrison. London: Thomas Tegg.
- Hume, David (1938). *An Abstract of a Treatise of Human Nature*. reprinted in T.
- بیکن، فرانسیس (۱۴۰۲). *نو/ارغنون*. ترجمه محمود صناعی. چاپ دهم. تهران: نشر جامی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*. ترجمه جلال‌الدین مجتبوی. چاپ پنجم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴). *تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به‌عنوان یک علم عرضه شود*. ترجمه غلام‌علی حداد عادل. چاپ اول. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- کی‌یرکگور، سورن (۱۴۰۱). *ترس و لرز*. ترجمه صادق نوری. چاپ اول. تهران: انتشارات سولار.
- لاک، جان (۱۳۹۹). *جستاری در خصوص فاهمه بشری*. ترجمه کاوه لاجوردی. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- Hume, David (1985). *Essays: Moral, Political, and Literary*. edited by E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics.
- James, William (1897). *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy*. India: Longmans, Green, and Company.
- James, William (2009). *The Varieties of Religious Experience: A Study In Human Nature*. Australia: Floating Press
- Rowe, William L (1998). *The Cosmological Argument*. New York: Fordham University Press.
- Warburton, William (1841). "A Charge on the Study of Theology." In *A Selection from Unpublished Papers of the*



*Right Reverend William Warburton,*  
edited by Rev. F. Kilveret. London.