

خوش بینی دیوید هیوم در قبال حضور دین در زندگی آدمی

فریده لازمی*

ذوالفقار همتی**

چکیده

آیا هیوم می‌کوشید بشریت را به تمامه از یوغ دین و گرایش‌های دینی رها سازد؟ اغلب چنین می‌انگارند. مقاله حاضر ضمن بیان مناقشه‌برانگیز بودن فرض رایج، می‌خواهد نشان دهد که رویکرد هیوم نسبت به حضور دین در زندگی آدمی، لااقل در شکل حداقلی و ناگزیر آن، یک رویکرد خوش‌بینانه است. زیرا این فیلسوف، در درجه نخست، بلندپروازی برای تنزیه به تمامه بشریت از تمام اشکال دین را به مانند مثالی ناگوار از خیره‌سری فلسفی رها کرده است. ثانیاً، به‌رغم ملاحظات طبیعت‌گرایانه هیوم در خصوص منشأ و ریشه‌های دین تنها راه ما در برابر منشأ، علل و محرک دین نوعی سکوت و یا پذیرش منفعلانه آن نیست. دو فقره متأخر چیزی است که ما از آن با عنوان خوش‌بینی معتدل هیوم نسبت به حضور دین در زندگی آدمی یاد کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: بدبین افراطی، خوش‌بین معتدل، مباحث مابعدالطبیعی، دین، دیوید هیوم.

1. مقدمه

مسئله دین و حضور آن در زندگی آدمی از غامض‌ترین مسائل حوزه فلسفه دین است. متألهان و فیلسوفان هر دوره در باب این مسأله همواره به بحث و مناقشه پرداخته‌اند. در

* دانشجوی پسادکتری فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)، F.lazemi@tabrizu.ac.ir

** استادیار فلسفه، دانشگاه تبریز، hemmati@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: 1402/01/17، تاریخ پذیرش: 1402/03/09

دهه‌های نخست قرن هجده، هیوم کتاب *رساله‌ای در باره طبیعت آدمی* (A Treatise of Human Nature) را نوشت. او با نگارش این اثر دیدگاه‌هایی را طرح کرد که با آموزه‌های دین مسیح در تضاد بودند. در *کاوش نخست* (First Enquiry)، گفت‌و‌شنودهایی در باره دین طبیعی (Dialogues Concerning Natural Religion)، *تاریخ طبیعی دین* (Natural History of Religion)، *جستاری در باره اصول اخلاق* (An Enquiry Concerning the Principles of Morals)، *مقالات: اخلاقی، سیاسی، و ادبی* (Principles of Morals: Moral, Political, and Literary)، *نامه‌های دیوید هیوم* (The Letters of David Hume)، به ویژه *نامه‌ای از یک انسان شریف به دوست خود در ادینبورگ* (A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh)، *یادداشت‌های اولیه* (Early Memoranda)، و *خلاصه‌ای از رساله‌ای در باره طبیعت آدمی* (An Abstract of A Treatise of Human Nature)، این عمل هیوم بی‌پروا تر و مبسوط‌تر تکرار شد.

فقره پایانی کتاب سوم رساله روشن می‌کند که هیوم فلسفه خود را صرفاً به لحاظ نظری مهم نمی‌دانسته بلکه هدفی عملی نیز در نظر دارد:

کالبدشناس هرگز نباید با نقاش رقابت کند... اما کالبدشناس به طرز تحسین‌برانگیز شایسته مشورت دادن به نقاش است... لازم است پیش از آن‌که بتوانیم با ظرافت و دقت طراحی کنیم، شناختی دقیق از اجزای بدن، موقعیت و پیوندشان داشته باشیم. و از این رو، انتزاعی‌ترین نظورزی‌ها در باره طبیعت آدمی، هر قدر هم که خشک و غیر جذاب باشد، برای اخلاق عملی سودمند خواهد بود. (هیوم، 1397 الف: 431-432)

با استناد به این فقره مهم، پل راسل (Paul Russell)، در مقاله خود، تحت عنوان «شکاکیت هیوم و مسأله خداناباوری» (Hume's Skepticism and the Problem of Atheism) (Russell, 2021: 327)، رابرت فوگلین (Robert Fogelin)، در کتاب *شکاکیت هیوم در رساله* (Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature) (Fogelin, 1985: 82)، و نویسنده معروف، رابرتسون (J. M. Robertson)، در کتاب *پویایی دین* (The Dynamics of Religion) (Robertson, 1926: 29)، یادآور شده‌اند هدف عملی هیوم از طرح مجموعه براهین شکاکانه بی‌اعتبار ساختن دین است.

به تازگی، دیدگاه مشابهی توسط خانم فریده لازمی (Farideh Lazemi)، در رساله دکتری خود، تحت عنوان «جایگاه دین در فلسفه دیوید هیوم»، ذکر شده است:

هیوم آموزه‌های دینی فلسفه مسیحی را بی‌اعتبار می‌سازد، که این هدف غیردینی هیوم،

کاملاً نظری نیست؛ چرا که فلسفه غیردینی این فیلسوف یک هدف عملی دارد، و آن بی‌اعتبار ساختن دین و خیمه برستن نقش آن از زندگی انسان است. (لازمی، 1401: 21)

نویسندگان مقاله پیش‌رو مدعی‌اند علی‌رغم تلاش مفسرانمان در تفسیر روشن و خوب هدف عملی هیوم باز هم ایراداتی متوجه تفاسیر آن‌هاست، که می‌توان عدم لحاظ ملاحظات طبیعت‌گرایانه هیوم در خصوص منشأ و ریشه‌های دین و هم‌چنین، نیاز طبیعی آدمی به دین را از جمله آن‌ها دانست، ملاحظاتی که به زعم ما رویکرد خوش‌بینانه هیوم نسبت به حضور دین در زندگی آدمی ولو به صورت حداقلی و ناگزیر را نشان می‌دهد که در متن مقاله مفصل به آن پرداخته‌ایم.

پرسشی بسیار مهم قابل طرح است و آن این‌که چرا می‌کشیم نگرش هیوم نسبت به حضور دین در زندگی آدمی را یک نگرش خوش‌بینانه معتدل (Moderate Optimism) بنامیم؟ در پاسخ باید گفت، این تفسیر رایج‌ترین عنوان الصاقی به موضع دینی هیوم یعنی؛ بدبینی افراطی (Extreme Pessimist) را از او سلب می‌کند. دوم این‌که، این تفسیر ما را از توجه یک‌جانبه به ویژگی‌های انتقادی فلسفه غیردینی هیوم بر حذر می‌دارد.

2. دین

در دوره‌ای که هیوم رساله را می‌نوشت، دین هم یک مسأله نظری بود، و هم یک مسأله عملی. یعنی هم در رابطه با پرسش از وجود خداوند بود، و هم در رابطه با پرسش از مسئولیت‌پذیری انسان در قبال خداوند. (Butler, 1849: 303)

در قبال بخش نظری دین، یعنی وجود یا عدم وجود خداوند، موضع هیوم روشن است. هیوم به نوعی تصدیق می‌کند که خدایی وجود دارد.¹

در قبال بخش عملی دین، نیز، موضع هیوم کاملاً مشخص است. هیوم در کتاب دوم رساله، آن‌جا که در باره آزادی و ضرورت سخن می‌گوید، توجه خاصی به نقش خداوند در تعیین مجازات برای مجرمان و پاداش برای صالحان دارد. به طور واضح، تا زمانی که خداوند را به عنوان شارع در نظر می‌گیریم، مجازات‌ها و پاداش‌های جهان آخرت به منظور جلب اطاعت انسان‌ها داده می‌شوند:

اگر این استدلال در مورد قوانین الهی به کار رود، به اندازه استدلال اخیر محکم خواهد بود، البته مشروط به این‌که الوهیت را به مثابه شارع در نظر بگیریم و فرض کنیم خداوند به

منظور جلب اطاعت انسان‌ها عذاب و پاداش می‌دهد. (هیوم، 1397الف: 180)

اکنون که به درک درستی از دین در نزد هیوم رسیدیم، شایسته است تا به چگونگی شکل‌گیری دین از نگاه هیوم بپردازیم.

3. چگونگی پیدایش دین در زندگی آدمی

هیوم در تاریخ طبیعی دین ادعا می‌کند خداپرستی حداقلی وابسته به طبیعت آدمی و همراه او است: «گرایش همگان را به باور داشت نیروی نادیدنی و هوشیار، که اگر غریزه‌ای ازلی نباشد... دست‌کم همواره ملازم با طبیعت آدمی است.» (هیوم، 1396الف: 124-125 و 28-29)

واضح است که وقتی طبیعت انسانی منشأ به وجود آمدن دین باشد این پدیده همواره با او خواهد بود. با این حال، باید توضیحی بیش‌تر از جانب هیوم در باب چگونگی پیدایش دین و چرایی رواج آن در زندگی بشر عرضه شود. هیوم در رساله زمانی که از تداعی تصورات و تأثیر انفعالات بر باور سخن می‌گوید، تبیین مختصری از ویژگی‌های روان‌شناختی و غیرفلسفی ذهن آدمی ارائه می‌دهد که باورهای دینی را به بار می‌آورند: «بنابراین، روابط مذکور اصول ایجادکننده اتحاد یا انسجام میان تصورات بسیط ما هستند و محل این پیوند جدایی‌ناپذیر در تخیل فراهم می‌شود... علت‌های آن تا حدودی ناشناخته باقی مانده است و باید به کیفیات اصلی طبیعت انسانی تبدیل شود، امری که قصد پرداختن بدان را ندارم.» (هیوم، 1397الف: 37)

هیوم در بخش سوم کاوش نخست مشاهدات بسیار مشابهی در رابطه با این امر به دست می‌دهد:

اگر، از طرف دیگر، این را در نظر بگیریم که همه این رویدادها، ترمز ملائک و آفرینش جهان و... از آن جهت که تنها امور اولیه‌ای هستند که وحی آشکارشان کرده است، به یک‌باره توجه را جلب می‌کنند و طبیعتاً یک‌دیگر را به اندیشه یا تخیل فرا می‌خوانند. (هیوم، 1397ب: 30-31)

اما در تاریخ طبیعی دین تبیین هیوم تند و تیزتر می‌شود. او در این اثر به دین به عنوان شکل دیگری از پدیده طبیعی نزدیک می‌شود که علل و معلول‌های خاص خود را دارد. به گفته هیوم شرک (Polytheism) یا بت‌پرستی (Idolatry) نخستین و کهن‌ترین دین بشر بوده

و منبع آن خوف‌ها، امیدها، و نگرانی‌های ما از وضعیت آتی است:

هراس از سیه‌روزی آینده، ترس از مرگ... ایشان را بر می‌انگیزد تا با کنج‌کاوی
هراس‌ناکانه‌ای سیر علل آینده را وا بینند... پس در این عرصه آشفته، با دیدگانی آشفته‌تر و
شگفت‌زده، نخستین نشانه‌های مبهم الوهیت را می‌بینند. (هیوم، 1396 الف: 39-40)

در نتیجه این روند جهان با موجوداتی شبیه انسان، اما نادیدنی و هوشیار پر می‌شود که
به هدف پرستش آدمیان تبدیل می‌شوند. همین محرک کلی ما را به سمت یکتاپرستی
(Monotheism) سوق می‌دهد.

به باور هیوم نیروهایی که ما را وادار می‌کنند تا به نیروی هوشیار و نادیدنی در جهان
باور کنیم ذاتاً ناپایدارند:

از این رو چه این خدا سرور خاص آن قوم پنداشته شود و چه فرمان‌روای سراسر بهشت
برین، پرستندگانش می‌کوشند تا خود را به هر رنگ و نیرنگ در پناه مهر او جای دهند و
چون گمان برند که ایزدان نیز هم‌چون آدمیان از ستایش و چرب‌زبانی خشنود شوند در
نیایش‌های خود از هیچ ثناگستری یا گزافه‌گویی دریغ نمی‌کنند. (همان: 66-65)

گرایش اخیر به خدایی مقتدر منتهی می‌شود که صفات او بزرگ و بزرگ‌تر می‌شود تا
این‌که سرانجام این خدا نامتناهی و درک‌ناشدنی تلقی می‌شود: «تعارف‌های مبالغه‌آمیز آدمی
آن نیروها را به دیده‌شان بزرگ می‌نماید و چون ایزدانشان را به واپسین کران‌های کمال
می‌رساند، سرانجام خصال یگانگی و بی‌پایانی و سادگی و روحانیت را پدید می‌آورد.»
(همان: 74)

در پایان این فرآیند ما به خدایی انتزاعی می‌رسیم که با تصور خدای پیشنهاد شده توسط
فلسفه مطابقت دارد. اگرچه با همان اصول ترس و جهلی شکل می‌گیرد که در اصل باعث
ایجاد شرک شده بود. با این حال، از آن‌جا که این خدای انتزاعی برای عوام بسیار دور است
تمایل به غرق شدن مجدد از خدایپرستی به بت‌پرستی وجود دارد: «چنین تصورات
بلندپایه‌ای چون با فهم عوام تناسب ندارد؛ پیراستگی و پاکیزگی خود را مدتی دراز نگه
نمی‌دارد و به تدریج آن رسم بت‌پرستی را دوباره زنده می‌کنند.» (همان: 75)

بنابراین باید به دنبال محرک ناپایدار باور دینی بود که هیوم آن را در طبیعت آدمی
می‌یابد: «به راستی هم هیچ‌چیز نمی‌تواند بنیاد ایزدی یک دین را بیش از پاک بودن آن از
تناقض‌گویی ثابت کند [زیرا که تناقض‌گویی] جزو طبیعت آدمی است.» (همان: 69-68)

بنابراین باور دینی یا حداقل خداپرستی حقیقی اگرچه همه‌شمول و یا غریزه‌ای ازلی نیست اما ریشه در طبیعت آدمی دارد. طبیعتی که کم‌وبیش همه‌شمول است و باور دینی را به یک تمایل طبیعی برای آدمی و جامعه او تبدیل می‌کند.

4. نقش عملکردی دین در زندگی آدمی

ملاحظات هیوم در باره دین و نقش عملکردی آن در زندگی انسان نشان می‌دهد که او حضور دین را با همین ایده تبیین می‌کند. برای تصریح این مطلب با تبیین هیوم از عدالت (Justice) آغاز می‌کنیم. زیرا، به قول هیوم، میان عدالت و دین همانندی‌های قابل توجهی وجود دارد.^۲ این همانندی‌ها به ما کمک می‌کنند تا بتوانیم دین را در امتداد خطوطی شبیه به مواردی که هیوم برای توضیح حقانیت و ضرورت قراردادهای عدالت و ممارست‌ها و نهادهای مرتبط با آن‌ها استفاده می‌کند توجیه کنیم.

هیوم در بخش دوم کتاب سوم رساله، آن‌جا که در باره عدالت و بی‌عدالتی سخن می‌گوید، فضایل را به دو قسم طبیعی و تدبیری تقسیم می‌کند و عدالت را به عنوان فضیلتی تدبیری معرفی می‌کند: «احساس آدمی در باره هر نوع فضیلتی طبیعی نیست؛ جز آن‌که فضایی وجود دارند که از طریق تصنع [تدبیر] یا تمهید لذت و تحسینی را به بار می‌آورند... من مدعی‌ام که عدالت باید از این قسم باشد.» (هیوم، 1397الف: 261)

به باور هیوم نه منفعت اختصاصی عامل، نه منافع عمومی، نه خیرخواهی اختصاصی، و نه خیرخواهی عمومی نمی‌تواند رانه یا اصل طبیعی مراعات قوانین بی‌طرفی باشد^۳ جز خود بی‌طرفی و شایستگی این مراعات: «آدمی برای مراعات قوانین بی‌طرفی به طور طبیعی هیچ رانه واقعی یا همه‌شمولی ندارد جز خود بی‌طرفی و شایستگی این مراعات؛ و از آن‌جا که کنشی نتواند از رانه‌ای مجزا ناشی شود نمی‌تواند شایسته یا بی‌طرفانه باشد.» (همان: 269)

در این‌جا سفسطه‌ای آشکار وجود دارد زیرا اگر کنشی نتواند از رانه‌ای مجزا ناشی شود، نخواهد توانست شایسته یا بی‌طرفانه باشد. برای اجتناب از گرفتار شدن در این استدلال دوری، هیوم نخست به توضیح شرایطی می‌پردازد که عدالت در آن ایجاد می‌شود. اولین شرط عدالت از درون طبیعت انسان نشأت می‌گیرد و آن خودخواهی و عزت نفس محدود ذاتی خودمان است. شرط دیگر عدالت این است که داشته‌های بیرونی ما هر دو کم‌یاب‌اند و به سهولت از شخصی به شخص دیگر قابل انتقال‌اند: «این کیفیات ذهن عبارتند از

خودخواهی و سخاوت محدود و وضعیت متعلق‌های بیرونی عبارت است از تغییر سهل آن‌ها همراه با کمیابی‌شان در مقایسه با خواسته‌ها و امیال آدمیان.» (همان: 282)

در این شرایط رقابت و ستیزه اجتناب‌ناپذیر است و ممکن است بی‌ثباتی اجتماعی ایجاد شود مگر این‌که درمانی برای این موانع هم‌کاری و هماهنگی اجتماعی پیدا کنیم: «من قبلاً ادعا کردم که عدالت از قراردادهای آدمی ریشه می‌گیرد و این قراردادها در حکم علاجی برای ناملایمانی دانسته می‌شوند.» (همان: 282)

هیوم ادعا می‌کند این درمان، یعنی عدالت، ولو به نحو ضروری به صناعت قراردادهای بشری متکی است. هدف این قراردادها قرار دادن داشته‌های بیرونی ما بر پایه‌ای برابر با مزیت‌های ثابت و پایدار ذهن و بدن است. این قراردادها توسط تمام اعضای جامعه برای ایجاد ثبات بر مالکیت متاع‌های خارجی منعقد شده‌اند و هر کس را در لذتی آرام از آنچه که از طریق ثروت و صنعت خود به دست می‌آورد باقی می‌گذارند:

این درمان... مصنوع بشر است... چون هنگامی که آدمیان می‌بینند آشوب اصلی در جامعه از داشته‌هایی که داشته‌های بیرونی می‌نامیم و از ناپایداری و سهولت انتقالشان از یک شخص به شخص دیگر ناشی می‌شود، باید تا حد امکان با قراردادن این داشته‌ها بر پایه‌ای برابر با مزیت‌های ثابت و پایدار ذهن و بدن در پی علاج باشند. چنین کاری ممکن نیست مگر از طریق قراردادی که همه اعضای جامعه در آن داخل شده‌اند تا به مالکیت آن به داشته‌های بیرونی خود ثبات بخشند. (همان: 275-276)

با این حال این قراردادها از سنخ تعهد نیستند بلکه به دلیل حس مزیت ما در پیروی از قوانین خاص مرتبط با مالکیت و انتقال داشته‌ها است که این قراردادها به تدریج مقرر و مبرهن می‌شوند: «این قراردادها از سنخ تعهد نیست. قراردادهای مذکور صرفاً فهمی همگانی از منفعت عمومی است؛ فهمی که همه اعضای جامعه به یک‌دیگر ابراز می‌دارند و آن‌ها را به قاعده‌مند کردن سلوک‌شان بر طبق قواعدی معین سوق می‌دهد.» (همان: 276-277)

به باور هیوم تنها پس از مبرهن شدن قراردادی از این سنخ تصورات عدالت و بی‌عدالتی به وجود می‌آیند.

به همین سیاق، هیوم در تاریخ طبیعی دین بیان می‌کند که باورها و ممارست‌های دینی از دو شرط کلی نشأت می‌گیرند. نخستین شرط از درون طبیعت انسان نشأت می‌گیرد و آن ترس، نگرانی، امید و جهل خودمان است. شرط دیگر باور دینی موقعیت بیرونی ما است که به آسیب‌پذیری‌مان در برابر بیماری، قحطی، جنگ و آب‌وهوا، مربوط است که کنترل چندانی

بر آن‌ها نداریم: «ما در این جهان پیوسته میان مرگ و زندگی، تندرستی و بیماری در نوسانیم و این چیزها را نیز علت‌هایی مرموز و ناشناخته میان آدمیزادگان بخش کرده‌اند. پس این علت‌های ناشناخته، پیوسته مایه امیدها و بیم‌های ما می‌گردد.» (هیوم، 1396 الف: 41)

هیوم ادعا می‌کند این دو شرط مشکلاتی را برای ما ایجاد می‌کند که دین به عنوان یک درمان برای آن خدمت می‌کند. بدین معنا که دین برای آرام کردن ترس‌های ما، پشتیبانی از امیدهای ما و مجهز کردن ما برای کنترل برخی از حوادث در شرایط سخت و دشوار به کار می‌رود: «هنوز هم آدمیزادگان در هر تنگنایی از این علت‌های ناشناخته یاری می‌جویند. این تصویر آشفته [ی آن علت‌های ناشناخته] موضوع دائم امیدها و بیم‌ها و آرزوها و پرهیزهای آدمی است.» (همان: 73-74)

بنابراین هم از منظر فردی و هم از منظر اجتماعی دین نیرویی تثبیت‌کننده و تسلی‌بخش در زندگی آدمی است. در واقع، دین صنعت یا اختراع آدمی است که نقش عملکردی بسیار حیاتی‌ای در زندگی آدمی دارد و هم‌چون قراردادهای عدالت اگرچه صنعتی و متغیر است اما آشکارا پاسخ‌گوی نیازهای پایه‌ای آدمی است.

5. ارزیابی جایگاه دین و نقش عملکردی آن در زندگی آدمی

اکنون ما در جایگاهی هستیم که بتوانیم برخی ضعف‌ها و کاستی‌های تبیین مفسران را در راستای فهم هدف عملی هیوم نشان دهیم اعم از مفسرانی که پیشرو و معروف هستند و یا آنان که از هیوم‌شناسان جوان به شمار می‌آیند. زیرا با نظر به تبیین هیوم در رابطه با دین منشأهای آن، همانندی بارز بین عدالت و دین و نقش مهمی که دین در زندگی آدمی ایفا می‌کند، مشخص نکرده‌اند که چرا هیوم باید قصد برانداختن دین را داشته باشد؟ هم‌چنین با توجه به شباهت بین دین و عدالت، اگر هیوم بخواهد دین را به طور کامل تخریب کند چاره‌ای جز تخریب به تمامه قراردادهای عدالت نخواهد داشت، مگر این که تصدیق شود برخی از دین‌ها — همانند برخی از قراردادهای عدالت — در اجرای نوع نقشی که آن‌ها را توجیه می‌کند، یعنی فراهم آوردن تسلی و... شکست بخورند. اما باز هم این امر دلیلی برای خلاص شدن از دین نیست. این جاست که هیوم یک ردیۀ قوی از بلندپروازی برای تنزیه به تمامه بشریت از تمام اشکال دین را فراهم آورده است.

ممکن است منتقدان این مقاله استدلال کنند که هیوم در کاوش دوم (second Enquiry)

بیاناتی کوتاه در رابطه با همانندی عدالت و دین عرضه داشته است. بیاناتی که نشان می‌دهند چگونه او می‌تواند به انتقاد بالا پاسخ دهد. هیوم در بخش سوم کاوش دوم، آن‌جا که در باب عدالت سخن می‌گوید، بیان می‌کند که عدالت، که او آن را به عنوان صناعتی متغیر توصیف می‌کند، امکان دارد به وسیله فیلسوفان مورد تمسخر واقع شود، به همان طریقی که آن‌ها خرافات عوامانه^۵ را تمسخر می‌کنند. گذشته از این، آموزه‌های خرافه‌پرستی متغیر هستند مثلاً در ممنوعیت‌هایی که در خورد و خوراک ما وجود دارد و بنابراین، این محدودیت‌ها، محدودیت‌ها و تحمیل‌های عدالت هم هستند. از این رو، قراردادهای عدالت به نظر مشمول تمسخر و شک‌های شکاکانه هم‌سان هستند:

اما میان خرافات و عدالت یک تفاوت ماهوی وجود دارد و آن تفاوت این است که خرافات بیهوده و بی‌فایده‌اند و باری اضافه بر دوش انسان می‌گذارند اما عدالت کاملاً برای رفاه نوع بشر [خوشبختی انسان] و وجود جامعه ضروری است. اگر این شرط را کنار بگذاریم باید اعتراف کنیم که از آن پس هر سخنی در باره حق و مالکیت، هم‌چون زمخت‌ترین و عامیانه‌ترین خرافه‌ها، کاملاً بی‌مسمی خواهد بود. اگر در تعریف عدالت به سودمندی عدالت برای جامعه توجه نکنیم، آن‌گاه دلیلی ندارد فکر کنیم واژگان فردی دیگر که به رضایت او در مورد امر خاص دلالت می‌کنند، می‌توانند طبیعت عمل کردن ما را در قبال امور مورد نظر تغییر دهند، همان‌طور که دلیلی ندارد بپذیریم وقتی کشیش در مراسم نیاش واژگانی خاص را با لحن و حالتی خاص به توده‌ای از آجر و تیر و تخته می‌خواند، آن‌ها را برای همیشه تقدیس کرده است. (هیوم، 1396: ب: 53)

بدیهی است که هیوم متوجه اهمیت همانندی بین عدالت و دین شده است و در دفاع از سودمندی عدالت دلایلی محکم و مستدل دارد. با این حال اظهارات او در باره خرافات هم‌چنان این مسأله را مبهم باقی می‌گذارد که چرا نهادها و ممارست‌های آن، با توجه به نقش مهمی که در زندگی انسان ایفا می‌کنند توجیه نشده‌اند. به طور خاص‌تر، برخلاف اظهارات هیوم که در بالا ذکر شد، دین نمی‌تواند به تمامه بیهوده، بی‌معنا، بی‌فایده و شاق باشد. در غیر این صورت، همان‌طور که خود هیوم هم در تاریخ طبیعی دین اشاره می‌کند، ما هیچ توضیح مرتب‌تری در باب این که چرا دین پدید آمده و در جامعه آدمی رواج یافته نخواهیم داشت. بنابراین نیاز است چیز دیگری از جانب هیوم بیان شود تا توضیح دهد که چرا او در مواجهه با ملاحظات خود در باب نیاز طبیعی آدمی به دین هم‌چنان قصد تخریب کامل دین را در سر می‌پرورد؟

ممکن است فردی به نویسندگان این مقاله خرده بگیرد و استدلال کند که هیوم هم‌چون خلف خود، مارکس (Karl Marx)، این نظر که دین در واقع قلب یک دنیای سنگ‌دل است⁶ (Marx, 1974: 250) را دارد. یعنی دین بهترین و مؤثرترین درمان برای نیازهای آدمی نیست بلکه پاسخی به نیازهای آدمی است.⁷ در بهترین حالت این درمان کمکی به ما نمی‌کند و در بدترین حالت این درمان بر سر راه درمان‌های واقعاً مؤثر قرار می‌گیرد و حتی ممکن است ما را بیمارتر هم بکند. این امر دقیقاً همان چیزی است که هیوم در بارهٔ دین باور دارد. به گفتهٔ او دین نه تنها در سلامتی ما ناکام می‌ماند بلکه باعث می‌شود بیمارتر هم بشویم. یعنی ترس بیشتر، نگرانی بیشتر و توانایی کمتر برای مقابله با چالش‌های مختلفی که ممکن است هرروزه با آن‌ها مواجه شویم: «در حال بیشتر مردمان و بیش‌تر روزگاران بنگرید. اصول دین‌هایی را که در جهان رواست بررسی کنید و آن‌گاه مجاب می‌شوید که این دین‌ها فقط رویاهای اذهان بیمار تواند بود.» (هیوم، 1396 الف: 125)

برای پاسخ به انتقاد بالا بیابید بار دیگر تبیین هیوم از دو شرط پایه‌ای دین را به خاطر بیاوریم. شرایطی که با نظر به طبیعت آدمی و آسیب‌پذیری‌مان در برابر ترس و اضطراب نمی‌توان اقدامات زیادی برای تغییر آن‌ها انجام داد. اما می‌توانیم با نظر به این عناصر پایه‌ای زندگی عزت‌مان را بهبود بخشیم. حال چه نوع درمان‌هایی را باید جست‌وجو کرد؟ هیوم پاسخ می‌دهد می‌توان جهل را با تعلیم، یادگیری و پیشرفت معرفت کاهش داد: «در درون خویش این جاه‌طلبی را حس می‌کنم که گویی می‌خواهم در تعلیم نوع بشر سهمی داشته باشم و... این عواطف به طور طبیعی در وضعیت فعلی من سر بر می‌آورند.» (هیوم، 1395: 352-353)

آن هنگام که از معرفت برای افزایش رفاه و تولید دارایی و متاع‌هایی که می‌تواند نیازهایمان را بر آورده کند و آلامان را کاهش دهد، استفاده می‌کنیم، این امر ترس‌هایی که با محرومیت، قحطی و بیماری به وجود می‌آیند را کاهش داده و مهار خواهد کرد. فراتر از این، بسط هنرها، علوم و هم‌چنین تجارت نیازمند شرایط آزادی (Liberty) است. این امر موضوعی است که هیوم به طور مکرر در نوشته‌هایش بیان می‌کند. برای نمونه در مقدمهٔ کتاب اول رساله آمده: «بنابراین شاید سایر ملل در زمینهٔ شعر با ما رقابت کنند یا در سایر هنرهای دوست‌داشتنی از ما برتر باشند اما پیشرفت‌ها در زمینهٔ استدلال و فلسفه تنها از آن سرزمین مدارا و آزادی، انگلستان، است.» (همان: 17)

هیوم در بخش یازدهم کاوش نخست، آن‌جا که در بارهٔ مشیت الهی سخن می‌گوید،

مشاهدات بسیار مشابهی در رابطه با این امر به دست می‌دهد: «گفت‌وگویی ما با تحسین من از بخت یگانه فلسفه شروع شد که چون فراتر از همه مزایا محتاج آزادی تمام و کمال است... نخستین تولدش در عصر و در سرزمین آزادی و مدارا واقع شد.» (هیوم، 1396ب: 137)

هیوم تأکید دارد برای ترویج معرفت، به عنوان راهی برای غلبه بر محرومیت، بسیار اساسی است که جامعه آزادی فاعل‌های خود را ترویج و حفظ کند. هر از گاهی هیوم بیان می‌کند که دین به یک مانع مهم برای شرایط آزادی تبدیل می‌شود و از این رو مانعی برای سودمندی و متاع‌هایی است که ما از طریق آزادی به دست می‌آوریم. در حالی که دین ممکن است خود را در لفافه دل‌داری و حمایت از بشریت عرضه دارد روحانیت، کلیساها، و آموزه‌های آن معمولاً برای پابند زدن به آدمیان خدمت می‌کنند و در مقابل، ما را از انجام اقدامات لازم برای بر آوردن نیازها و جلوگیری از اضطراب‌هایمان منع می‌کنند:

از هاتف دلف پرسیدند کدام آیین با نیایش دینی نزد خدایان پذیرفته‌تر است؟ هاتف پاسخ داد: آن‌ها که به حکم قانون در هر شهر برقرار شده. حتی به نظر می‌رسد که کاهنان در آن روزگاران می‌توانستند رستگاری را برای کاهنان دین‌های دیگر نیز روا شمرند. (هیوم، 1396الف: 78-79)

این پیام قطعاً پیام مهمی است که هیوم قصد دارد آن را در جنبه عملی برنامه غیردینی خود نقل کند.

اکنون بگذارید تصدیق کنیم که هیوم در ادعای این که دین به تمامه برای رفاه نوع بشر لازم نبوده و چه بسا بیهوده، بی‌فایده و شاق است محق باشد. به نظر نگارندگان مقاله حاضر این امتیاز تنها برای چند لحظه آسیب‌پذیری تبیین مفسرانمان از هدف عملی هیوم را به تعویق می‌اندازد. زیرا حتی اگر برنامه غیردینی هیوم، یعنی براندازی به تمامه دین از زندگی آدمی، موجه باشد استلزامات خود او در باب این موضوع و روشی که او برای پیگیری این اهداف به کار می‌گیرد را زیرسؤال خواهد برد. به عبارتی بهتر، با توجه به فرضیه‌ها و ادعاهای هیوم در باره دین و بنیادهای آن تمام رویکرد او باید ساده‌لوحانه و محکوم به شکست قضاوت شود. دیدیم که موضع هیوم نسبت به بخش نظری و عملی دین مثبت است. هم‌چنین هیوم در بیش‌تر نوشته‌هایش استدلال کرد که باور دینی ریشه در عقل یا براهین فلسفی از هیچ‌سنخی ندارد. مطابق با گفته‌های او تکامل دین به فرآیندها و نیروهایی بستگی دارد که توسط عقل راهنمایی نمی‌شوند و منجر به باورهایی می‌شوند که ذاتاً

غیرعقلانی‌اند.^۸ حال اگر این امر صحیح باشد، که هست، پس براهین فلسفی هیوم و هم‌چنین نظریه‌های پیچیده روان‌شناختی و تاریخی او درباره ریشه‌های دین هرگز قادر به مقاومت در برابر تخریب تمام دین از زندگی آدمی نخواهند بود. توده‌های نادان هرگز تحت تأثیر نوشته‌های او قرار نمی‌گیرند. آن‌ها هر قدر هم که براهین هیوم از نظر فلسفی متقاعدکننده باشند، نه مجال و نه توانایی دریافت پیام او را ندارند. به طور واضح، هیوم کار خود را به مخاطبان توده‌پسند معطوف نمی‌کند. اما اگر چنین باشد، چرا او باید با استفاده از چنین ابزار نا شایسته‌ای وقت و انرژی خود را برای پیگیری برنامه غیردینی‌اش بیهوده تلف کند؟ در مجموع اگر تبیین هیوم از ریشه‌های دین صحیح باشد پس براهین فلسفی انتزاعی از نوعی که او به جهانیان عرضه می‌دارد، به سختی می‌تواند در خدمت هدف عملی‌ای باشد که او آرزویش را دارد. استفاده از روشی که تا انتهای آن ناخوشایند است، بنابر گفته خود هیوم، بدان می‌ماند که بخواهیم با بوریائی اقیانوس را سد کنیم: «اگر بخواهیم راه پیشرفت دین قشری را با پندهای سستی از این‌گونه ببندیم... کارمان بدان می‌ماند که بخواهیم با بوریائی اقیانوس را سد کنیم.» (همان: 89)

حال آیا نوشته‌های هیوم در باب دین ابزاری بی‌فایده و ناکارآمد برای سد کردن جریان خرافات است؟ و این‌که آیا بیانات خود هیوم در باب منابع دین روشی را که او برای دستیابی به برنامه غیردینی خود به کار گرفته را بی‌اعتبار می‌سازد؟ منتقد این مقاله ممکن است استدلال کند که هیوم در چند متن مختلف نشان می‌دهد که او آگاه است که فیلسوفان ممکن است در خیره‌سری گناه‌کار باشند:

اگر آن‌ها [در این عقیده] کاملاً جدی باشند بیش از این جهان را با شک‌های بی‌مورد و مجادلات خود آزار نخواهند داد و اگر صرفاً مزاح می‌کنند شاید جدل‌کنندگان بدی باشند اما هرگز برای دولت فلسفه یا دین چندان خطرناک به نظر نمی‌رسند. (هیوم، 1396 پ: 154-155)

البته همین موضوع کلی در طول بخش دوازدهم کاوش نخست دوباره تکرار می‌شود: «چرا که در این جاست آن اعتراض اصلی و کوبنده‌ترین اعتراض به شکاکیت افراطی، این‌که هیچ خیر ماندگاری هرگز نمی‌تواند از آن حاصل شود.» (هیوم، 1397 پ: 163-162)

تعداد بسیاری از آموزه‌ها و مکتب‌های فلسفی، همانند رواقیان و شکاکان، وجود دارند که اهداف نومیدانه‌ای را پی می‌گیرند که به آسانی توسط اصول نیرومندتر طبیعت آدمی شکست می‌خورند:

نه من و نه هیچ‌کس دیگری از صمیم قلب و به تمام و کمال بر آن موضع نیستیم. طبیعت بر مبنای ضرورتی مطلق و غیرقابل کنترل ما را چنین تعیین بخشیده است که همان‌گونه که نفس می‌کشیم و احساس می‌کنیم به همان طریق داوری کنیم. (هیوم، 1395: 249)

البته در هر تعهدی احتیاط، حزم و عفت به اندازه بی‌باکی و جاه‌طلبی برنامه‌گیردینی هیوم لازم است. با وجود این، از آن‌جا که هیوم فیلسوفی آگاه از محدودیت‌های فلسفه در زندگی آدمی است نباید در فرض خود عجله کنیم. چرا که راهبردی که هیوم با استفاده از نوشته‌های خود در باب دین پی می‌گیرد صریحاً نخبه‌گراست. هیوم در این خیال نیست که مردم عادی و توده‌های نادان با خواندن نوشته‌های دشوار و پیچیده فلسفی او به اصول غیردینی‌اش روی آورند. تأثیر رهایی‌بخش آثار او باید از مسیر دیگری به این مردم می‌رسید. به همین خاطر، هیوم قصد دارد تا افراد عادی جامعه را به طور غیرمستقیم، نخست، از طریق نائل شدن به یک مخاطب تحصیل کرده که علاقه مقررری به این مسائل و مجال تفکر در باب این امور را دارند تحت تأثیر قرار دهد. به علاوه، همان‌طور که خود هیوم هم اشاره می‌کند، مرحله اول برنامه‌گیردینی او، تنها در محیط‌های اجتماعی یا شرایطی انجام می‌شود که در آن میزان قابل تحملی از آزادی وجود دارد، همان‌طور که کم‌وبیش در اواسط قرن هجدهم بریتانیا وجود داشت. هدف هیوم این بود که خوانندگان روشن‌فکتر خود را نسبت به محدودیت‌های باریک فهم آدمی ترغیب کند و از این طریق توجه و کارمایه آن‌ها را به امور زندگی روزمره معطوف کند، جایی که درمان‌های حقیقی می‌توانند برای بهبود شرایط آدمی یافت شوند. لازم به ذکر است که تمام این امور از طریق براهین شکاکانه مختلف موجود در رساله، کاوش نخست و گفت‌ووشنودها عملی می‌شوند. در این آثار هیوم با طرح مجموعه استدلال‌های شکاکانه افراطی استدلال‌های فیلسوفان دینی در اثبات برهانی‌گفتمان‌های مسیحیت (Christianity) را مورد هدف قرار می‌دهد تا از این طریق کارمایه فکری و توجه توانمندترین و بااستعدادترین افراد جامعه را به سمت حوزه‌هایی هدایت کند که این حوزه‌ها در معرفت، دارایی و سعادت آدمی سهم مؤثرتری دارند. این روند باعث می‌شود تا شرایطی که دین را در جامعه ترغیب می‌کند تضعیف شوند. (لازمی، 1401: 121)

پس مطابق با این دیدگاه راهبرد هیوم در جنبه عملی برنامه‌گیردینی او صریحاً نخبه‌گراست. در حقیقت، از نظر هیوم برای تبدیل توده‌های نادان به افراد تحصیل کرده راهی آسان‌تر از شک‌گرایی وجود ندارد. بر این اساس، ما نباید به سمتی سوق یابیم تا اظهار کنیم که هیوم بسیار ساده‌لوح بود که تصور می‌کرد که نوشته‌هایش خصوصیات یک اثر جادویی

را دارد و می‌تواند به طور مستقیم یک مخاطب توده‌پسند را با پیام‌های غیردینی خود متقاعد سازد. (Mossner, 1980: 612-613)

حتی اگر موجه به نظر برسد که هیوم تا حدی بتواند در انجام برنامه غیردینی خود با استفاده از آثار فلسفی‌اش موفق باشد، ما به اعتراضات دیگری روی می‌آوریم. اولاً، براهین و بیانات هیوم در آثارش در باب دین ممکن است مخاطب منتخب را تحت تأثیر قرار دهد و سرانجام با یک مسیر غیرمستقیم نیروهایی که آدمی را به سمت دین سوق می‌دهد را کند کند، با این حال، همان نیروهایی که هیوم توصیف می‌کند، یعنی؛ جهل و عدم کنترل بر حوادث آینده، خود ترس‌ها، امیدها و اضطراب‌های ما را بر خواهد انگیزاند و ما دوباره به سمت باور دینی سوق خواهیم یافت. پس، اگرچه هیوم در رابطه با تأثیر و عواقب ناخوشایند دین دقیق است اما ما نمی‌توانیم از این واقعیت که خرافات همیشه و همواره با ما خواهند بود فرار کنیم. درست است که هیوم به این نتیجه‌گیری منفی می‌رسد که خرافه‌پرستی زیان‌بار است و برای این زیان باید به دنبال یک درمان بود اما او ما را در این نقطه ترک نمی‌گوید. هیوم در آثار خود سازواره‌های مفصلی را توصیف می‌کند که این سازواره‌ها ما را قادر می‌سازند تا به دین به عنوان نوعی گناه نخستین در طبیعت نوع آدمی بنگریم. در این حالت دیگر امیدی نیست که بتوان بشریت را به طور کامل از تمامی تمایلات طبیعی‌ای که او را به سوی دین فرا می‌خوانند پاک کرد. پس، با این اوصاف، مجاز هستیم بگوییم که جنبه عملی برنامه غیردینی هیوم بر اساس اغفال پایه‌گذاری شده است. ثانیاً، پیش‌فرض رایج این بود که بلندپروازی هیوم، هرچند که ممکن است غیرمستقیم باشد، این است که به بشریت کمک کند تا به تمایلات دینی‌شان غلبه کنند. به این معنا که ما در نهایت بتوانیم همه اشکال و آثار دین در زندگی آدمی را ریشه‌کن کنیم. این طرحی است که به نظر می‌رسد همانند تنزیه آدمی از نیاز به تمایز‌داری یا قراردادهای عدالت باشد. با فرض این‌که یا رانه آدمی می‌تواند به صورت بنیادی تغییر کند، یا این‌که قدرت‌های ثروت و تولید ما می‌تواند تا حدی که کمبود کالا در جامعه وجود نداشته باشد بسط یابند. حال آن‌که این امور، با نظر به دیدگاه‌های خود هیوم، امیدهایی پوچ و بی‌اساس‌اند^۹ و در حکم جعل صرف‌اند: «بنابراین، این وضعیت طبیعی را باید در حکم جعل صرف دانست، که بی‌شباهت نیست به جعل موسوم به عصر طلایی که شعرا ساخته بودند.» (هیوم، 1397 الف: 281)

بنابراین جاه‌طلبی هیوم برای رهایی بشریت از یوغ دین نیز همین‌گونه است. گذشته از این هیوم در تکمله تاریخ طبیعی دین بیان می‌کند که این جهان جهانی نیست که برای

سعادت آدمی ساخته شده باشد:

نیکی و بدی همه جا با هم آمیخته است [به همین گونه] شادی و اندوه، خرد و نادانی، پارسایی و گناه، هیچ چیز، پاک و بی‌آمیغ و یکسان نیست. همواری‌ها با ناهمواری‌ها همراه است... تصور مقام یا وضعی به کمال مطلوب، حتی در بلندپروازترین آرزوهای ما، برایمان ممکن نیست. (هیوم، 1396 الف: 124)

عدم کمال و درجاتی از رنج و نارضایتی، همان‌گونه که خود هیوم هم می‌نویسد، ویژگی طبیعی جهانی است که همه ما در آن می‌زییم. (Hume, 1932: 451) بنابراین نمی‌توان طرح هیوم را به عنوان نوعی مدینه فاضله بی‌دینی نشان داد که قصد رها سازی بشریت از تمام اشکال دین را دارد.¹ هم‌چنین خود هیوم هم بلندپروازی برای تنزیه به تمامه بشریت از تمام اشکال دین را، به عنوان عبثی نومیدانه و مثالی ناگوار از خیره سری فلسفی، رها کرده است که در ادامه با مستندات بیشتر تری به تشریح این امر خواهیم پرداخت. با این حال این عمل هیوم به این معنا نیست که تنها جایگزین ما در مواجهه با علل و محرک دین شکلی از سکوت یا پذیرش منفعلانه است. بالعکس، رفتار عملی از این نوع از نظر اخلاقی هم قابل قبول نیست. (Hume, 1985: 539) در واقع مطابق با دیدگاه‌های فلسفی جامع‌تر هیوم در رابطه با شرایط و وضعیت آدمی، هیوم را نه می‌توان یک بدبین افراطی نسبت به حضور دین در زندگی و جامعه آدمی نامید، یعنی؛ طرف‌دار یک جامعه رها و خالی از دین به عنوان مدینه فاضله تخیلی بدون دین او، و نه یک خوش‌بین افراطی (Extreme Optimist)، یعنی؛ طرف‌دار تسلیم شدن مطیعانه آدمی در برابر تأثیر دین در زندگی و سیطره دین بر همه ابعاد جامعه. در حقیقت، دیدگاهی که این فیلسوف پذیرفته و به عنوان جنبه عملی برنامه غیردینی فلسفه دین او لحاظ می‌شود، می‌تواند خوش‌بینی معتدل نسبت به حضور دین در زندگی آدمی وصف شود، یعنی پذیرش ناگزیر وجود دین در زندگی و جامعه آدمی به علل خاص. حال نیاز است منظورمان از این اصطلاح ویژه را برای خواننده توضیح داده و به تعریف بیش‌تر خوش‌بینی معتدل هیوم نسبت به حضور دین در زندگی آدمی پردازیم.

6. خوش‌بینی معتدل هیوم نسبت به حضور دین در زندگی آدمی

سابقاً بیان کردیم که هیوم معتقد است نیروهایی که محرک دین‌اند همیشه در کنار ما خواهند بود. علاوه بر این، از آن‌جا که طبیعت و وضعیت آدمی به دور از کمال است ما باید خودمان

را با این ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر وجود آدمی و جامعه بشری وفق بدهیم. با وجود این، به طور قطع، می‌توان شرایط دین را به طریقی که قبلاً توضیح دادیم مرتفع کرد. بنابراین می‌توانیم با مقاومت در برابر گرایش دینی، البته در آشکالی که در زندگی آدمی مخرب‌ترین‌اند، زندگیمان را بهبود ببخشیم. همان‌طور که دیده‌ایم و همان‌طور که تاریخ به ما نشان داده، برای بسیاری از دل‌نگرانی‌ها و آسیب‌پذیری‌هایی که دین را به تکامل می‌رساند درمان‌های دنیوی وجود دارد. آثار فلسفی هیوم هم یکی از این‌هاست. اما این امر به این معنا نیست که می‌توان نیروهایی که محرک دین‌اند را به تمامی از چهره زمین ناپدید کرد. هیچ قرائت و نسخه معقولی از برنامه غیردینی هیوم این پایان افراطی را به همراه ندارد.

فراتر از این، هیوم با دستاوردهای فلسفی خود صرفاً در پی مهارکردن جریان خیزنده خرافات در مخوف‌ترین اشکال آن است. برخی از اشکال دین — که هیوم در این‌جا از عبارت خرافات در مفهوم محدودتر و مشخص‌تر استفاده می‌کند — در تأثیر خودشان بر زندگی آدمی مخرب‌ترند. برنامه غیردینی هیوم، به طور ویژه، علیه این اشکال خاص دین و به عبارت دقیق‌تر خرافات هدایت شده است: «هدف محدودتر من صرفاً منقاد کردن عقل محض طاعی آدمی و نشان دادن حدود عقل آدمی در مواجهه با اسرار بزرگ دین مسیحی است و این [امر] [صرفاً] خدمتی به تقوا است.» (Hume, 1967: 21)

همان‌طور که خود هیوم هم به خوبی آگاه بود این وظیفه آسانی نیست. بنابراین پیشنهاد هدف بزرگ‌تر و جاه‌طلبانه‌تر برای خودمان غیرعقلانه است. در پرتو این ملاحظات، خواننده باهوش برنامه غیردینی هیوم را در این مرزهای خاص محدود خواهد کرد. در پیوست مجموعه نامه‌ها بند زیر توجه ما را بیش از حد به خود جلب کرده است: «اما ممکن است من هم چنان اصرار ورزم، کمی صبر داشته باشید، شارون مهربان، من در تلاش برای باز کردن چشم عموم مردم بودم. اگر چند سال بیش‌تر زندگی کنم، ممکن است خوشنودی دیدن سقوط برخی از نظام‌های متداول خرافات را داشته باشم.» (Hume, 1932: 451)

این بند از چندین جهت بسیار مرتبط به بحث ما است. نخست این‌که، این اظهارات هیوم نشان می‌دهد که خوش‌بینی‌ای که او در جنبه عملی برنامه خود نسبت به حضور دین در زندگی آدمی پیگیری می‌کند محدود و معتدل است. در واقع، هدف هیوم صرفاً باز کردن چشم عموم مردم در باره خرافات است که موجب سقوط آن‌ها شده است. او این اظهارات را بیان می‌کند تا بگوید که دل‌نگرانی‌اش صرفاً از بابت برخی نظام‌های متداول خرافات است و نه همه آن‌ها. چرا که هیوم هیچ دل‌نگرانی جامع بی‌انتهایی برای رها کردن بشریت

از تمام آشکال دین ندارد. ثانیاً، پاسخ شارون به پیشنهاد هیوم نشان می‌دهد که خوشبینی معتدل هیوم در باب این موضوع به میزان عادلانه‌ای از بدبینی همراه است که پیش از این به شرح آن پرداختیم.

پیش‌تر، آن‌جا که به ارزیابی نقش عملکردی دین در زندگی آدمی در فلسفه دین هیوم پرداختیم، بیان کردیم هیوم خود طالب رهایی بشریت از تمام دین نبود و متعهد شدیم تا این مطلب را با مستندات بیش‌تری برایتان شرح دهیم. شاید مهم‌ترین سندی که در واکنش به قصد هیوم در خصوص برانداختن دین و تخریب به تمامه آن داریم *نامه‌ای از یک انسان شریف به دو ست خود در ادینبورگ* با شد. هیوم این نامه را در سال 1745 در پاسخ به برخی اتهاماتی که در زمان درخواست کرسی استادی فلسفه اخلاق در دانشگاه ادینبورگ از جناب کشیش ویلیام ویشارت (William Wishart)، مدیر وقت دانشگاه ادینبورگ، علیه او مطرح شده بود نوشته است.¹¹ بنیادی‌ترین اتهام ویشارت این است که شکاکیت همه‌شمول هیوم منجر به تخریب به تمامه دین شده است:

شش اتهامی که علیه هیوم مطرح می‌کنم، به صورت مختصر، به شرح زیر است: نخست: شک‌گرایی همه‌شمول؛ دوم: خداناباوری محض... جوهر اتهامات با وظایف پایه‌ای استاد نفس‌شناسی و فلسفه اخلاق به طرز نزدیکی مطابقت دارد... با این حال، اتهامات به طور صریح به شدت بر لبه مسائل مابعدالطبیعی سنگینی می‌کند که منجر به تخریب به تمامه دین شده است. (Hume, 1967: 17)

اما چرا متهم‌کننده هیوم چنین ادعایی دارد؟ چرا باید شکاک به عنوان دشمن دین تلقی بشود؟ برای یافتن پاسخ توجه خواننده را به کاوش نخست جلب می‌کنیم. هیوم در بخش دوازدهم این اثر، آن‌جا که در باب فلسفه آکادمیک یا شکاکانه سخن می‌گوید، به سبکی بی‌پروایانه بیان می‌کند که شکاک دشمن دیگر دین است: «شکاک یک دشمن دیگر مذهب است که طبیعتاً خشم همه متألّهان و فیلسوفان جدی‌تر را بر می‌انگیزد.» (هیوم، 1397 ب: 153)

اما چرا هیوم چنین می‌گوید؟ او در متن کاوش به این سؤال پاسخی نمی‌دهد. حتی خواننده را سرگشته‌تر می‌کند. زیرا هیوم از مسیر اصلی خود خارج می‌شود تا بیان کند که دین شاید بتواند بر ایمان و نه بر عقل بنا شود:

دین مسیحی نه فقط در ابتدا با معجزات همراه بوده است بلکه حتی امروز هم هیچ شخص عاقلی نمی‌تواند بدون معجزه باورش کند. عقل صرف برای متقاعد کردن در مورد

صدقش ناکافی است: و هر آن کس که ایمان وادارش می کند که آن را قبول کند، از معجزه‌ای مدام در درون خودش آگاه است. (همان: 135)

در بخش یکم گفت و شنودها جواب هیوم به سؤال بالا را می یابیم. آن جا که کلانتس، با ابراز اعتراض خود نسبت به سخت گیری های شکاکانه فیلو در برابر دین طبیعی، اظهاراتی را در خصوص رابطه بین دین و شک گرایی در طول قرن ها انجام می دهد. او اشاره می کند که در زمان استقرار مسیحیت اولیه اتخاذ دیدگاه های شکاکان در مورد سستی فهم بشری برای معلمان دینی عملی معمول بود. همان تمایل به تأکید بر فضیلت ایمان و لکه دار کردن عقل طبیعی در میان اولین اصلاح طلبان و نیز برخی متفکران کاتولیک، هم چون اسقف هوت (Bishop Huet)، وجود داشت:

پس از اتحاد فلسفه با دین مردم در میان تمام معلمان دینی به مردود شمردن عقل، حواس و هر اصلی که صرفاً برآمده از تحقیق و پژوهش بشری بود، پرداختند... اصلاح طلبان همان مبانی یا به بیان دیگر، مردود شمردن عقل را قبول کردند. (هیوم، 1396 پ: 162)

چند خط بعد کلانتس از لاک (John Locke) نام می برد، اولین کسی که اظهار کرد ایمان چیزی جز گونه ای عقل نیست و دین صرفاً شاخه ای از فلسفه است و این که همواره در کشف تمام اصول الهیاتی به کار می رود:

به نظر می رسد لاک اولین مسیحی ای باشد که جرأت کرد به صراحت اظهار کند که ایمان چیزی جز نوعی عقل نیست و دین صرفاً شاخه ای از فلسفه است و این که همواره در کشف تمام اصول الهیات، اعم از الهیات طبیعی و وحیانی، زنجیره ای از براهین مشابه زنجیره براهینی که هر نوع حقیقی را در اخلاقیات، سیاست یا فیزیک اثبات می کند وجود دارد. (همان: 163)

در همین حین، شک گرایی فلسفی آباء کلیسا به سواستفاده بیل (Bayle) و بقیه دگراندیشان اختصاص یافت. کلانتس اشاره می کند که نتیجه همه این ها این است که همه مدعیان استدلال و فلسفه به نوعی اذعان دارند که بی دین و شکاک تقریباً به یک معنی اند:

سواستفاده بیل و سایر روشن فکران از شکاکیت فلسفی روحانیون و نخستین اصلاح طلبان، یعنی استفاده آنان از شکاکیت به عنوان سلاحی علیه دین، نظر خردمندانه لاک را هرچه بیش تر رواج داد و اکنون همه مدعیان تفکر به نوعی اذعان دارند که ملحد و شکاک تقریباً به یک معنی اند. (همان: 163)

فیلو در باره این ملاحظات تاریخی بیش‌تر توضیح می‌هد تا خواننده هیوم را به درکی درست‌تر از رابطه بین شکاکیت و بی‌دینی رایج قرن هجدهمی برساند. او سخن خود را با ذکر این نکته که شک‌گرایی ممکن است به صورت دینی و یا غیردینی باشد آغاز می‌کند. در اوایل دوران مسیحیت روحانیون عقیده داشتند که باور به این‌که عقل بشری هم‌تراز هر تکلیفی است احتمالاً خداناباوری، الهیات طبیعی یا انحراف را پرورده کند. فیلو بیان می‌کند که با تغییر تعلیم الهی‌دانان فرزانه ما کل نظام فلسفی شان را تغییر دادند و معتقد شدند دین تنها شاخه‌ای از فلسفه است و عقل ما را به دین رهنمون خواهد کرد. الهی‌دانانی که دیگر جزو پیرهونیان و اصحاب آکادمی نیستند و به زبان رواقیان، افلاطونیان و مشائیان سخن می‌گویند:

در طول دوران قرون وسطی روحانیون دریافتند که الحاد، الهیات طبیعی یا انحراف از هر نوعی، تنها می‌تواند از تردیدی جسورانه در باره باورهای عمومی و از باور به این‌که عقل بشری هم‌تراز هر تکلیفی است، ناشی شود. اما در این زمان که تأثیر تعلیم و تربیت بسیار کاهش یافته روحانیون خردمند ما کل نظام فلسفی خود را تغییر داده و به زبان رواقیان، افلاطونیان و مشائیان سخن می‌گویند. (همان: 164)

اما مسأله این است که چرا شک‌گرایی که سابقاً در دست آباء اولیه و نخستین ا صلاح‌طلبان بود و به اهداف آنان خدمت می‌کرد و غیردینی تلقی نمی‌شد اکنون باید برای هیوم غیردینی تلقی شود؟ فیلو پاسخ می‌دهد زیرا این شک‌گرایی خلاف جزم‌اندیشی‌ای است که اینک روحانیون پذیرفته‌اند:

هر نظامی که با هدف این مردان محترم مبنی بر برتری یافتن بر بشریت تناسب بیش‌تری داشته باشد — که این می‌تواند در زمانی شکاکیت و در زمانی دیگر جزمیت باشد — با اطمینان آن را به عنوان اصل مطلوب و عقیده رسمی خود اخذ می‌کنند. (همان: 164)

بنابراین، نکته کلی‌ای که هیوم در حال ساخت آن است این است که در عصری که مدافعان مسیحیت جزم‌اندیش‌اند و هدف آن‌ها بنا نهادن ایمان بر عقل است، طبیعتاً شکاک دشمن دین و فلسفه از این سنخ خداناباورانه تلقی خواهد شد.¹² از هر سو که بنگریم، آن‌چه واضح است، این است که شکاک — چه دینی و چه غیردینی — هیچ دوستی‌ای با الهیاتی که هدفش حفظ دین بر بنیان‌های عقل است ندارد. کسانی که دین را در این اصطلاحات تصور می‌کنند یعنی لاک، کلارک (Samuel Clarke) و پیروان آن‌ها، به ویژه ویشارت، به طور محض نمی‌توانند فرد شکاک را دشمن دین محسوب کنند.

اکنون به متن *نامه‌ای از یک انسان شریف به دوست خود در ادینبورگ* بازگردیم و پاسخ‌هایی که هیوم مشخصاً به ویلیام ویشارت داده است را بررسی کنیم. هیوم در این نامه ضمن تأکید بر پیامدهای عملی اصول شکاکانه خود استدلال می‌کند که تأملات شکاکانه، از نوعی که او به جهانیان عرضه می‌کند، تنها اعتماد کورکورانه بیش از حد به عقل آدمی را کاهش می‌دهد و نمی‌تواند به تردید همه‌شمول منتهی گردد. تنها عقل‌گرایان جزم‌اندیش با تأملات شکاکانه او آشفته خواهند شد:

تأملات شکاکانه اعتماد کورکورانه افراطی به عقل آدمی را کاهش می‌دهد و این نتیجه‌گیری‌ها به قدری میزانی از حزم و تواضع است. تنها یک استدلال‌گر جزم‌اندیش، که اشتیاق به یقین دارد، [در صورت خواندن رساله] با این [امر] آشفته خواهد شد. (Hume, 1967: 19-20)

هیوم، هم‌چنین، اشاره می‌کند که بسیاری از متفکران مسیحی پذیرای آموزه‌های شکاکان باستان یا پیرهونیان به قصد فرو نشانیدن غرور عقل محض آدمی شده‌اند. زیرا همان‌طور که در تاریخ طبیعی دین آمده است، یگانه حاصل اعتماد کورکورانه بیش از حد به عقل آدمی قبایل مختلفی از کج‌روها، آریان‌ها و سوسینیان‌ها بوده، کسانی که عقل را معیار هر چیزی ساخته‌اند: «تهمت ارتداد... سرانجام متوجه صاحبان عقل خواهد شد. ادعا می‌کنند که هر کس بدان پایه آگاه باشد که تعریف آری و پلاژی و اراستی و سوسینی و سابلی و اوتیکی و نسطوری و یکتاپرستی و جز آن را.» (هیوم، 1396 الف: 88)

مشهورترین اندیشمند مرتبط با اتهام آریان‌سیم، سوسینیان‌سیم و خدا‌باوری در این زمان کلارک بود که رساله *آموزه تثلیث (Scripture-Doctrine of the Trinity)* او منجر به جنجال گسترده‌ای شد که به شدت در کلیسای اسکاتلندی و دانشگاه‌ها محسوس بود. در صفحات نامه‌ای که دنبال می‌شود هیوم توضیح می‌دهد که عقل‌گرایی جزمی کلارک به ویژه هدف برجسته استدلال‌های انتقادی او است:

تنها استدلال پیشینی مابعدالطبیعی کلارک برای هستی خدا و عقل‌گرایی اخلاقی کلارک توسط اصولی که در رساله مطرح شده است رد می‌شوند. با این حال، استدلال‌های مابعدالطبیعی دیگری برای هستی خدا وجود دارند. به عنوان مثال دکارت، که همیشه همانند دیگران معتبر و متقاعدکننده شمرده می‌شد، و دیگر اخلاق‌گرایان - از جمله آقای هاجسون - تردید خود در رابطه با عقل‌گرایی اخلاقی کلارک و ولاستون را به اشتراک می‌گذارند. (Hume, 1967: 23)

جدا از این دو مورد، هیوم، هم‌چنین از کلارک در رابطه با مسأله عدم فعالیت ماده سخن به میان می‌آورد: «جدا از دو نقل قولی که قبلاً در رابطه با استدلال پیشینی مابعدالطبیعی کلارک و عقل‌گرایی اخلاقی [او] مورد بحث قرار گرفتند من هم‌چنین از کلارک در رابطه با مسأله عدم فعالیت ماده نقل می‌کنم.» (ibid: 28-29)

هیوم با اشاره به نام مجموعه‌ای از اندیش‌مندان ارتدوکس، هم‌چون دکارت (René Descartes)، بارکلی (George Berkeley) و دیگر اخلاق‌گرایان — از جمله آقای هاجسون (Francis Hutcheson) — که تردید خود را در رابطه با عقل‌گرایی اخلاقی کلارک و ولاستون (William Wollaston) به اشتراک گذاشته و مخالفت خود را با جنبه‌های مختلف خاص فلسفه کلارک مطرح کرده‌اند، امید دارد تا اتهامات جدی‌تری که علیه او نشان گرفته شده است را بی‌اعتبار کند.

از بارزترین ویژگی‌های پاسخ هیوم به متهم‌کننده‌اش این است که وی این اتهامات را برآمده از یک فیلسوف جزم‌اندیش مکتب کلارکی نشان می‌دهد. علاوه بر این، محتوای خاص اتهامات تصنیف شده علیه هیوم — به ویژه اظهارات مربوط به استدلال برای وجود یک علت متعالی (ibid: 11)، نشان‌دهنده برحق بودن هیوم در باب این موضوع است. در این نامه، نکته کلی‌ای که هیوم قصد اثباتش را دارد، این است که برخلاف داغ کلارک در عقل‌گرایی مسیحی جزمانه او متعهد به شک‌گرایی و بی‌دینی نیست. علاوه بر این، همان‌طور که هیوم اشاره می‌کند، لزومی ندارد که شکاکی هم‌چون هوت بی‌دین باشد.^{۱۲} (ibid: 21) هیوم با تصنیف این نکات اصول شکاکانه خود را فاقد هرگونه قصد بی‌دینانه تلقی کرده است.^{۱۳} در کل، در این نامه، شیوه هیوم برای دفاع از خود در برابر اتهام تخریب به تمامه دین شامل ترکیبی از ادعاهایی به شرح زیر است:

نخست این‌که، پیرهون‌گرایی و یا اصول افراطی شک‌گرایی ممکن است برای حمایت از دین مسیحی و اسرار بزرگ آن در برابر خطرات اطمینان بیش از حد به عقل آدمی استفاده شود. همان‌طور که این شیوه در اوایل دوران مسیحیت به دست روحانیون پرورده شد.

دوم این‌که، هیچ شکاکی واقعاً نمی‌تواند به همه چیز شک کند، بنابراین شکاک افراطی حتی با نابود کردن هر چیزی هیچ چیزی را واقعاً ناکارآمد نمی‌کند — از جمله دین را.

و در نهایت این‌که براهین هیوم تنها تهدیدی برای استدلال پیشینی مابعدالطبیعی کلارک برای هستی خدا است و دیگر براهین و کم‌ترین یقین ما به باورهای معمول که تحت روال احساسات و تجربه روزانه است بی‌پیرایه باقی می‌مانند.^{۱۴}

در این مجموعه ادعاها دو نکته مهم به چشم می‌خورد. اول این‌که هیوم می‌خواهد خود را در گروه شکاکان دینی، همانند اسقف هوت، قرار بدهد که خواهان افشای محدودیت‌های عقل آدمی به منظور ایجاد بستری برای ایمان به عنوان بنیانی مناسب برای دین است. و نکته دوم این است که شک‌گرایی هیوم تنها به برخی از اقسام براهین دین طبیعی محدود می‌شود و نه همه آن‌ها. آنچه مهم است این است که در هیچ یک از این دو تفسیر پیشنهادی نگارندگان این مقاله هیوم دشمن دین نیست.

7. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

غالب مفسران معتقدند که برنامه غیردینی فلسفه دین هیوم جوهر برجسته تاج روشن‌فکری رادیکال است. سنت فکری‌ای که هدفش رهایی به تمامه بشریت از تمام اشکال دین است. اما این پژوهش سعی کرد بر اساس شواهد و مستندات تعبیری خوش‌بینانه از نگرش هیوم نسبت به حضور دین در زندگی آدمی عرضه دارد. در زیر به اهم این مستندات می‌پردازیم:

الف. تعهدات طبیعت‌گرایانه هیوم: تعهدات طبیعت‌گرایانه هیوم نشان می‌دهد که دین نقش اساسی و ارزشمندی را در زندگی آدمی و جامعه او ایفا می‌کند — نقشی که اختلال و خیمه بر بستن به تمامه دین را صریحاً ناعاقلانه و غیرممکن می‌سازد.

ب. عدم تمایل هیوم به برانداختن دین: هیوم، خود، طالب برانداختن دین و تخریب به تمامه آن نبود. او تلاش‌های غیردینی خود را صرفاً به اشکال مخرب‌تر دین هدایت کرده است. مطمئناً فرقه‌ها و شاخه‌های مسیحیت، که هیوم با آن‌ها آشنا بود، در این دسته جای می‌گیرند و نه مطلقاً دین. دیدیم که استلزامات شکاکانه آکادمیک او تنها عقلانیت جزمی مدافعان دین مسیحی را هدف گرفته بود و این پیامد هیوم را به هیچ نوع فرضیه بدبینانه افراطی رایج نسبت به حضور دین در زندگی آدمی متعهد نمی‌سازد.

پ. همخوانی اصول شکاکانه هیوم با دیدگاه‌های اولین اصلاح‌طلبان: گذشته از این، یافته‌های این نوشتار، با ارائه‌نمایی از رابطه اصول شکاکانه هیوم با مسائل دین طبیعی، حاکی از آن است که اصول افراطی شکاکانه هیوم مطابق با دیدگاه‌های اولین اصلاح‌طلبان و نیز برخی اندیشمندان کاتولیک است که در زمان استقرار مسیحیت اولیه دیدگاه‌های شکاکانه آنان جهت حفظ فضیلت ایمان و لکه‌دارکردن عقل طبیعی از سوی معلمان دینی به خدمت گرفته می‌شد، اندیشمندانی که هرگز بی‌دین تلقی نمی‌شدند.

ت. عدم وفاداری هیوم به اصول خوش‌بینانه افراطی: اگرچه نیاز به دین و گرایش به آن همیشه در کنار ما خواهد بود — همانند خرافات نخستین — اما در مواجهه با این نیروهای طبیعی هیوم آدمی را به سکوت و یا پذیرش منفعلانه‌شان فرا نمی‌خواند. با نقاب برداشتن از چهره دین، هم در خصوص مهملات و هم تمایلات فاسد، ما می‌توانیم به خودمان در غلبه بر بسیاری از مشکلاتی که با نظر به حالت طبیعی آدمی خود با آن‌ها مواجهیم، کمک کنیم. تا این اندازه هیوم خوش‌بین است. اما این خوش‌بینی به میزان عادلانه‌ای از بدبینی همراه است که پیش از این به شرح آن پرداختیم.

تقدیر و تشکر

این مقاله از طرح پسادکتری دانشگاه تبریز با شماره قرارداد 940 به تاریخ 1400/12/14 و مصوبه هیأت رئیسه به شماره 43 و تاریخ 1400/12/16 استخراج گردیده است. مایل هستیم از دانشگاه تبریز به دلیل حمایت سازمانی آن در راه‌اندازی دوره پسادکتری تشکر کنیم.

پی‌نوشت

1. برای کسب اطلاعات بیشتر در این باب می‌توانید به عقاید محققانی هم‌چون آندره ویلز (Andre Willis) در کتاب *به سوی دین حقیقی آدمی* (Toward a Humean True Religion: Genuine) (Willis, 2014: 5-12)، جانانان اسرائیل (Jonathan Israel) در کتاب *ستیز روشن‌فکری* (Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man) (Israel, 2006: 692-693)، دو نالد لیوینگستون (Donald Livingston) در کتاب *رنج ذهنی و مالیخولیای فلسفی* (Philosophical Melancholy and Delirium) (Livingston, 1998: 78)، و چارلز هندل (Hendel Charles) در کتاب *مطالعاتی در فلسفه دیوید هیوم* (Studies in the Philosophy of David Hume) (Hendel, 1925: 267-309)، مراجعه کنید. این محققان در این آثار معتقدند هیوم یک خداپرست حقیقی است. به باور آن‌ها هیوم تصدیق ضمنی و یا صریح خود را راجع به این گزاره که خدایی وجود دارد ارائه می‌دارد.
2. البته میان عدالت و دین تفاوت‌های آشکاری نیز وجود دارد. با این حال، این امر عاملی نیست که رابطه همانندی را تضعیف بکند. زیرا آنچه در این مقاله اهمیت دارد نقش کارکردی‌ای است که دین دارد.

3. زیرا هیوم انکار می‌کند انفعالی در ذهن آدمی هم‌چون دوست داشتن نوع بشر بما هو دوست داشتن وجود دارد: «می‌توان تصدیق کرد که در ذهن آدمی انفعالی هم‌چون دوست داشتن نوع بشر بما هو دوست داشتن، [یعنی بدون منفعتی که برای خود شخص دارد]، فارغ از ویژگی‌های فردی [فرد محبوب]، خدمات یا نسبت وی با آدمی، وجود ندارد.» (هیوم، 1397 الف: 266)
4. در این بستر هیوم مثال معروف دو نفری که در قایقی پارو می‌زنند را می‌آورد: «دو نفری که در قایقی پارو می‌زنند، این کار را با توافق یا قرارداد انجام می‌دهند، هرچند که هرگز با هم عهدی نبسته‌اند. قاعدهٔ مربوط به ثبات دارایی نیز به همین شکل برآمده از قراردادهای بشری است.» (هیوم، 1397 الف: 277)
5. در آثار هیوم دین مسیحیت در قالب اصطلاح خرافه تعریف می‌شود. برای فهم بهتر مطلب توجه خواننده را به لویاتان هابز جلب می‌کنیم. هابز در این اثر، همانند هیوم، در جایی که منشأ مفهوم جوهر ناجسمانی را از منظر ترس‌ها و نادانی بشر تبیین می‌کند، اشاره دارد دین و علل آن، که او پیش‌تر آن را در ترس از قدرت نادیدنی تعریف کرده بود، اگر تصدیق نشود خرافات نامیده خواهد شد. (Hobbes, 1994: 6.36)
6. جملهٔ جدلانگیز مارکس در *تقدّم فلسفهٔ حتی هگل* (Critique of Hegel's Philosophy of Right) عیناً چنین است: «رنج دینی در عین حال بیان رنجی واقعی و اعتراض علیه رنجی واقعی است. دین آه انسان دردمند و ستم‌دیده است. قلب یک دنیای سنگ‌دل است و روح یک دنیای بی‌روح.» (Marx, 1974: 250)
7. مارکس جوان در همین متن دین را افیون تودهٔ مردم می‌دانست. به باور او دین همانند افیون، با ایجاد اوهام مربوط به جهان دیگر موجبات شادمانی و سعادت موهوم مردم را فراهم می‌آورد. او نیز بر آن بود، با توجه به این آثار دین باید با آن مبارزه کرد. (Marx, 1974: 250-254)
8. همان‌طور که اشاره شد این امر موضوعی است که در رسالهٔ *وکاوش نخست* و به صورت برجسته‌تر در *تاریخ طبیعی دین* بیان شده است.
9. مارکس معتقد بود روزی بشریت جامعه‌ای خواهد ساخت که در آن ایدئولوژی دین محو می‌شود. (Marx, 1974: 292-298) با این حال، هیوم چنین امیدی در سر نمی‌پروراند. زیرا برنامهٔ غیردینی او محدودتر و معتدل‌تر است.
10. مارکس هم افیون تودهٔ مردم را متوجه دین مسیحیت می‌دانست (Marx, 1974: 251) و هرگز نتوانست تصور کند که دین هم می‌تواند در خوشبختی حقیقی مردم سهیم باشد.
11. موسنر و پرایس با استناد به نامه‌ای که هیوم در ژوئن سال 1745 به کامز نوشته است مدعی‌اند متهم‌کنندهٔ هیوم ویشارت است. چرا که هیوم بر این باور است که ویشارت منشأ اتهامات تصنیف‌شده علیه اوست. (Hume, 1932: 47)

12. ما در فصل اول گفت‌و‌شنوده‌ها می‌بینیم که هیوم به این نکته اشاره کرده است. درست در جایی که او از هوت هم به عنوان یک مسیحی و هم به عنوان یک پیرهونی یاد کرد. با این حال هیوم در همین زمینه به استفاده‌ی بدی که بیل و دیگر آزادی‌خواهان از شکاکیت فلسفی روحانیون و نخستین اصلاح‌طلبان کردند نیز اشاره می‌کند. (هیوم، 1396پ: 163)
13. زیرا متهم‌کننده‌ی هیوم ادعا می‌کند هیوم با انکار آموزه‌ی علل و معالیل از اصولی که منجر به خداناباوری محض می‌شود استقبال می‌کند و استدلال [پیشینی] برای وجود یک علت متعالی را بی‌اعتبار می‌سازد. (Hume, 1967: 11, 23) خواننده آگاه است که در قرن هجده قابل‌توجه‌ترین نسخه‌های استدلال پیشینی در آثار مدافعانی هم‌چون کلارک و ولاستون یافت می‌شود.
14. هیوم این تفسیر از آموزه‌های شکاکانه‌ی خود را در جایی از نامه که ادعا می‌کند براهین او تنها برهان پیشینی مابعدالطبیعی کلارک برای هستی خدا را تهدید می‌کند، و اما دیگر براهین را بلا تکلیف می‌گذارد، عرضه کرده است. اگر همه‌ی این‌ها مقبول باشند، پس بدیهی است که هیوم دشمن دین نیست.

منابع

- Butler, J. (1849). *The Works*, Edited by S. Halifax. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Fogelin, R. (1985). *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London: Routledge.
- Hendel, C. (1925). *Studies in the Philosophy of David Hume*, Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill.
- Hobbes, T. (1994). *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Edited with an introduction by E. Curley. Indianapolis: Hackett. (References are to chapter and section numbers).
- Hume, D. (1932). *The Letters of David Hume*, 2 vols. edited by J. Y. T. Greig. Oxford: Clarendon Press. Cited by volume, page number, and letter number: LET, 1:24-5, no. 6.
- Hume, D. (1967). *A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh*, edited by E. C. Mossner and J. V. Price. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hume, D. (1985). *Essays: Moral, Political, and Literary*, edited by E. F. Miller. Indianapolis: Liberty Classics.
- Hume, D. (2016). *A Treatise of Human Nature, book 1*, Translated by Jalal Paykani. first ed. Qoqnoos Publishing House: Tehran. [In Persian].
- Hume, D. (2017A). *Natural History of Religion*, Translated by Hamid Inayet. Khaarazmi publishing co: Tehran. [In Persian].
- Hume, D. (2017B). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Translated by Majid Davoudi. 3rd ed. Nashre Markaz: Tehran. [In Persian].
- Hume, D. (2017C). *Dialogues Concerning Natural Religion*, Translated by Rasoul Rasoulipour, Sode Mehtabpur. first ed. Hekmat Publication: Tehran. [In Persian].

- Hume, D. (2018A). *A Treatise of Human Nature, books 2 & 3*, Translated by Jalal Paykani. first ed. Qoqnoos Publishing House: Tehran. [In Persian].
- Hume, D. (2018B). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Translated by Kaveh Lajevardi. Nashre Markaz: Tehran. [In Persian].
- Israel, J. (2006). *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670–1752*. Oxford: Oxford University Press.
- Lazemi, F. (2022). *The place of Religion on David Hume's Philosophy*, doctoral thesis, Tabriz University. [In Persian].
- Livingston, D. (1998). *Philosophical Melancholy and Delirium*, Chicago: Chicago University Press.
- Marx, K. (1974). *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Edited and translated by L. D. Easton and K. H. Guddat. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Mossner, E. C. (1980). *The Life of David Hume*, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Robertson, J. M. (1926). *The Dynamics of Religion*, 2nd ed. London: Watts.
- Russell, P. (2021). "Hume's Skepticism and the Problem of Atheism", *In Reacting Hume and Early Modern Philosophy: Selected Essays*. New York, NY, USA: Oxford University Press. pp. 303-339.
- Willis, A. (2014). *Toward a Humean True Religion: Genuine Theism, Moderate Hope and Practical Morality*, University Park: The Pennsylvania University Press.