

Religion-Sensitive Morality in the Philosophy of David Hume: An Attempt to Unmask the Relationship between Religion and Morality in the Philosophy of David Hume

Farideh Lazemi^{1*}, *Seyyed Mostafa Shahraini*²

1. PhD Student, Faculty of Persian & Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran
2. Associate Professor, Faculty of Contemporary Hikamh (Wisdom), Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

(Received: May 4, 2019; Accepted: November 5, 2019)

Abstract

In the ethical view of modern philosophy, there can be seen two aspects of morality; religion-free morality and religion-sensitive morality. Despite the disagreement between his naturalist ambitions and his extreme skeptical principles, Hume's aspiration to stabilize moral science tends to show that morality is not only independent of religion, but also is destructed by it. The main objective of this paper is to unmask the relationship between religion and morality based on the works of Hume, his critics, and his supporters. The findings of this paper, based on Hume's moderate view of commonsense morality and his undercover belief in God, indicate that morality for Hume is not ultimately independent of religion and God. In other words, Hume reduces the whole religion to a combination of morality and philosophy, defends the morality and rational aspects of religion, and deems other aspects and dimensions as unnecessary. Finally, according to the evidences used in this article, it is better to put Hume in a specific rank of the religion-sensitive moral philosophers.

Keywords

Common-sense morality, Delicate undercover belief in God, Morality, Religion, David Hume.

* **Corresponding Author:** farideh.lazemi@yahoo.com

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹
صفحات ۹۳-۷۳ (مقاله پژوهشی)

تحویل‌گرایی اخلاق نسبت به دین در فلسفه دیوید هیوم: کوششی برای شفاف‌سازی نسبت دین و اخلاق در فلسفه دیوید هیوم

فریده لازمی^{۱*}، سیدمصطفی شهر آیینی^۲

۱. دانشجوی دکتری، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

۲. دانشیار، پژوهشکده فلسفه حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۴)

چکیده

با نگاهی به اخلاق‌شناسی در فلسفه جدید، شاهد دو دیدگاه استقلال‌گرایی اخلاق نسبت به دین و تحویل‌گرایی اخلاق نسبت به دین در طیف‌های مختلف آن هستیم. بلندپروازی هیوم برای تثبیت علم اخلاق، در جدال بین جاه‌طلبی‌های طبیعت‌گرایانه و داوری‌های شکاکانه وی، اخلاق را نه تنها مستقل از دین نشان می‌دهد، بلکه دین را مخرب اخلاق نیز معرفی می‌کند. در این مقاله، با توجه به دیدگاه‌های متعدد موجود در باب نسبت دین و اخلاق در فلسفه هیوم، در پی یافتن موضع شفاف و منسجمی بر اساس آثار اصلی خود هیوم، مدافعان و منتقدان او خواهیم بود. یافته‌های ما، با تکیه بر دیدگاه معتدل هیوم در باب اخلاق عقل‌گرایانه و خداباوری نهان وی، حاکی از آن است که اخلاق در نظام فکری و فلسفی هیوم، در نهایت چیزی مستقل از دین و خدا نیست. به عبارت بهتر، هیوم کل دین را به ترکیب اخلاق و فلسفه فرومی‌کاهد و از جنبه‌های اخلاقی و عقلانی دین دفاع می‌کند و وجود سایر جنبه‌ها و ابعاد را زائد می‌داند. براساس شواهد نشان داده‌شده در این مقاله، بهتر آن است که هیوم را در ردیف قائلان به دیدگاه تحویل‌گرایی اخلاق به دین، آن هم در مرتبه و طیف خاصی از آن قرار دهیم.

واژگان کلیدی

اخلاق، اخلاق عقل‌گرایانه، خداباوری ظریف نهان، دین، هیوم.

مقدمه

یکی از مباحث فلسفه و علم کلام، مسئله رابطه خدا و اخلاق است. دوره یونانی و یونانی‌مآبی تا حد زیادی فارغ از پرسش رابطه اخلاق با دین یا اخلاق با ایمان یا اخلاق با خداوند است. با وجود این، یونانیان به مسئله رابطه خدا و اخلاق توجه داشته‌اند. مسئله اخلاق در دوره یونانی، بر اساس اندیشه‌های سقراط، افلاطون و ارسطو تا حد یک مسئله فلسفی ارتقا یافت. سپس در دوره یونانی‌مآبی بر مبنای اندیشه‌های اپیکوریان و رواقیان، اخلاق در حد مهم‌ترین مسئله فلسفی رشد یافت و محور اندیشه‌های فلسفی قرار گرفت. وجه مشترک هر دو جریان یونانی و یونانی‌مآبی در این بود که به دنبال کشف بنیاد و ماهیت و اقسام اخلاق بر اساس و در نسبت با اموری از قبیل جامعه، زندگی، درون انسان و جهان بودند. در این دوره و در حوزه چنین تفکری، سخنی از این نمی‌رفت که اخلاق در چارچوب اسطوره‌های خود و در نسبت با آن بررسی شود. هرچند مسئله رابطه اخلاق و دین یا مسئله رابطه اخلاق و خدایان را می‌توان در این دوره در لابه‌لای مباحث مربوط به اخلاق یافت، همانند محاوره/تیفرون^۱ افلاطون، اما این مسئله در صدر مباحث قرار نمی‌گرفت و محوریت نداشت.

این رویکرد تا ظهور مسیحیت ادامه داشت تا آنکه با ظهور مسیحیت، رویکرد جدیدی در حوزه اخلاق آشکار شد. در این رویکرد باید به دقت نسبت اخلاق با دین هم روشن شود. در این هنگام چون حقیقت و وضعیت جدیدی به نام دین به ظهور رسیده بود، باید نسبت این دو نیز اندیشیده می‌شد و پاسخ درخوری می‌یافت. روشن است که در عالم ادیان ابراهیمی و با ظهور آنها، چیزی با عنوان مرجعیت تام الهی مطرح می‌شد. یکی از بارزترین وجوه تفکر دینی، تأکید آن هم بر منشأیت و هم بر مرجعیت الهی در امور است. به بیان دیگر، مقام خالقیت و ربوبیت هم در عرصه تکوین و هم در عرصه تشریح قرار دارد. با این وصف، مهم‌ترین مسئله پیش‌روی دینداران این بود که اخلاق چیست؟ و رابطه آن با دین چیست؟ از این‌روست که متفکران حوزه مسیحی به تأمل در نسبت اخلاق و دین پرداخته‌اند و دیدگاه

استقلال‌گرایی اخلاق، نسبت به دین و دیدگاه تحویلی‌گرایی اخلاق نسبت به دین را در مراتب و طیف‌های مختلف آن شکل داده‌اند.

در این میان وضعیت اخلاق‌پژوهی ایران معاصر چنان است که، اولاً این مسئله به جد در ذیل فلسفه اخلاق و فلسفه فقه از سوی عده‌ای دنبال می‌شود و ثانیاً در حل این مسئله کم‌وبیش، گرایش به سوی استقلال اخلاق از دین است. نگاهی به محتوای تمام دیدگاه‌هایی که در ایران معاصر در باب ماهیت اخلاق و ریشه و مبنای آن مطرح شده‌اند، نشان از این دارند که در آنها اخلاق از حیث ثبوت و اثبات یا به بیان دیگر، از جهت عینیت، مفاهیم و گزاره‌ها و مبنای به‌نحوی از انحا نوعی استقلال دارد. در این دیدگاه‌ها بالأخره موطن اصلی اخلاق یکی از عوالم اعتبار، وجدان، عقل نظری و نحوه وجودی انسان است و نه وحی الهی یا دین یا خداوند. انسان بر اساس عوالم خاص فردی، اجتماعی و وجودی خود و به تبع آن است که اخلاق را به ظهور می‌رساند. البته این امر نیز آشکار است که هیچ‌یک از دیدگاه‌های اسلامی، لزوماً اخلاق را در تعارض با دین نمی‌دانند. مهم‌ترین گرایش در میان متفکران معاصر ایران در نسبت دین با اخلاق، متمم‌گرایی و تکمیل‌گرایی دین نسبت به اخلاق است و نه اخلاق‌آفرینی و اخلاق‌سازی دین.

نگاهی به اخلاق‌شناسی در فلسفه جدید، هم نشان از نوعی وابستگی یا ارتباط میان اخلاق و خداوند دارد و هم نشان از نوعی استقلال این دو از هم. از فیلسوفان سده هفدهم که قائل به نوعی وابستگی یا ارتباط میان اخلاق و خداوند است، می‌توان به دکارت اشاره کرد. در نزد دکارت در عین حال که اخلاق در انفعالات ریشه دارد، ولی به‌عنوان یک علم، یکی از میوه‌های درخت فلسفه محسوب می‌شود که ریشه آن متافیزیک است که به‌نوبه خود متضمن وجود خداوند است. پس، اخلاق باید مرتبط با خدا و ریشه در او داشته باشد. اسپینوزا نیز در شاهکار فلسفی خود تحت عنوان اخلاق (به‌عنوان اثری چندوجهی و بلندپروازانه) کار خود را با بحث از تعریف خداوند و صفات او می‌آغازد و بر آن است تا حقیقت مربوط به خداوند، طبیعت و به‌ویژه حقیقت مربوط به انسان و همین‌طور عالی‌ترین اصول جامعه، دین و زندگی نیک را اثبات کند. این مسیر وی، در نهایت به اتحاد متافیزیک و اخلاق می‌انجامد.

از فیلسوفان سده هجدهم که مَهر استقلال‌گرایی اخلاق نسبت به دین به فلسفه او زده شده، دیوید هیوم^۱ است. فلسفه هیوم طی پاسخدهی به هر یک از سه بحران فلسفی زمانه خود (معرفت، دین و اخلاق) با بی‌اعتبار کردن مهم‌ترین منابع شکل‌دهنده معرفت بشری، با شکاکیت برآمده از بطن تجربه‌گرایی دست‌وپنجه نرم کرد و با سکوت مصلحت‌اندیشانه در برابر دین رایج موجود، و به ظاهر عدم توجه به مسائل دینی، متحمل کج‌فهمی (اخلاق مستقل از دین و خدا) شده است. این مقاله، با تکیه بر آثار اصلی هیوم و نیز با ارائه ادله و بررسی آرای منتقدان و مدافعان وی، در راستای آشکار کردن ارتباط دین و اخلاق در فلسفه او، ما را به پذیرش نوعی از خداباوری ظریفِ نهان رهنمون کرده است. یافته‌های ما، با تکیه بر دیدگاه معتدل هیوم در باب اخلاق و خداباوری نهان وی، حاکی از آن است که اخلاق در هیوم در نهایت چیزی مستقل از دین و خدا نیست، چرا که هیوم نه تنها دین را مخرب اخلاق معرفی نکرده، بلکه اخلاق را جزئی از دین می‌داند که دین قوام‌بخش آن است.

پرسشی بسیار مهم در اینجا جای طرح دارد و آن اینکه: چرا می‌کوشیم کج‌فهمی رایج درباره نسبت دین و اخلاق را در هیوم برطرف کنیم؟ در پاسخ باید گفت که در فضای فلسفی ایران، به دلیل پیشداوری‌های فراوانی که در مورد هیوم صورت گرفته و اتهام‌های متنوعی که، به ویژه اتهام شکاکیت و الحاد به او نسبت داده شده، موضع وی در باب ارتباط دین و اخلاق، در قالب دیدگاه استقلال‌گرایی اخلاق نسبت به دین رسمیت یافته است و در عمل جامعه فلسفی ما، هیوم را به‌عنوان فیلسوفی ملحد (که نه تنها دین را مستقل از اخلاق، بلکه آن را مخرب اخلاق نیز قلمداد می‌کند) مسکوت گذاشته و سایه سنگین کانت را چنان وسیع پنداشته است که گویی تأثیر هیوم بر کانت و بر کل فلسفه بعد از کانت، در همان جمله مشهور وی مبنی بر «هیوم مرا از خواب جزمیت بیدار کرد» خلاصه می‌شود، کانت به نسبت خدا با اخلاق، از جهت تأمین غایت نهایی آن می‌اندیشد و اذعان می‌کند که خدا پیش‌فرض اخلاق در وصول به غایت آن؛ یعنی خیر اعلی است. اما خود این پاسخ، این

پرسش دشوارتر را در پی می‌آورد که آیا به‌طور کلی در نزد کانت خدا مقوم هویت اخلاق است یا پیش‌فرض تأمین غایت نهایی برای آن؟

اعتقاد دینی و خدا باوری ظریفِ نهانِ هیوم

هیوم بخش‌هایی از مهم‌ترین و اولین اثر خود «رساله‌ای درباره طبیعت آدمی»^۲ را که شامل منظومه فکری و فلسفی وی است، به ارائه آرای خویش در باب باور دینی اختصاص داده است (هیوم، ۱۳۹۵: ۹)؛ اما با این حال، آرای اصلی او در این باب به‌نحو اتم‌واکمل در دو کتاب گفت‌و شنودهایی درباره دین طبیعی^۳ و تاریخ طبیعی دین^۴ قابل ردیابی است. هیوم در هیچ بخشی، هرچند کوتاه، از آثار خود آشکارا به تعریف دقیق دین نپرداخته است و چه‌بسا دلیل اصلی این امر را می‌توان محافظه‌کاری هیوم در بیان اعتقادات دینی خویش عنوان کرد (Mitchell, 1986: 87).

هیوم در زمانه‌ای می‌زیست که هم از سوی کلیسا و هم از سوی دولت، تحت فشار و آزار و اذیت مذهبی قرار داشت، به‌گونه‌ای که هر دیدگاه بدعت‌آمیزی از جانب وی، در صورت وجود، واکنش‌های شدیدی را از سوی مقامات در پی می‌داشت (Mitchell, 1986: 57 - 56). هیوم نویسنده‌ای ریزبین و زیرک بود؛ او به‌خوبی می‌دانست که چگونه نظر خویش را آن‌گونه که جز برای اندیشمندان هویدا نباشد، ارائه دهد (Streminger, 1989). از

۱. از نظر کانت عقل عملی اخلاق‌آفرین است و با توجه به اقتضای اخلاق در جمع فضیلت و سعادت و آن‌گاه لزوم پذیرش خداوند می‌توان به پاداش اخروی امیدوار باشد. درخت عقل عملی و اخلاق دو میوه مهم می‌دهد: عالی‌ترین میوه آن، حصول فضیلت است و شیرین‌ترین میوه آن خیر اعلی یا جمع فضیلت و سعادت است که از طریق امید به وجود خداوند برای جمع آن دو حاصل می‌شود. به بیان دیگر، درخت عقل عملی میوه فضیلت را می‌دهد، ولی اگر بخواهد میوه پاداش فضیلت را نیز بدهد، باید توسط خدا آبیاری شود. اقتضای این درخت، دادن چنین میوه‌ای است، ولی عملاً توان تحقق آن را ندارد. از نظر کانت اگر خدا نباشد، اخلاق هست، اما اگر خدا باشد، عنایت به اخلاق فزون‌تر و رغبت بدان بیشتر خواهد شد؛ چرا که خدا محرک و برانگیزاننده به اخلاق است، یعنی از طریق امید به پاداش فضیلت و اعمال.

2. A Treatise of Human Nature
3. Dialogues Concerning Natural Religion
4. Natural History of Religion

این‌رو، در بخش‌هایی از آثار خود، دیدگاه‌های دینی خویش را در پس چهره‌هایی چون شخصیت‌های موجود در گفت‌و شنودهایی دربارهٔ دین طبیعی و در بخش‌های دیگری به صورت پنهانی ارائه کرده و در نهایت، در بخش‌های دیگری پا را فراتر گذاشته و دست به بازیگری و بازبینی در آنها زده است.

خود هیوم در نامه‌ای به سال ۱۷۵۱ به گیلبرت^۱ از نویسندگان میتو^۲ در شرح دلیل نحوه نگارش گفت‌و شنودهایی دربارهٔ دین طبیعی می‌نویسد: «بهترین راه برای نوشتن یک محاوره، نگارش متناوب اعتقادات متفاوت طرفین بحث است، از این‌رو، احتمال بروز خطا به شدت کاهش خواهد یافت» (Russell, 2008: 125). همان‌گونه که می‌دانیم هنوز به قطعیت مشخص نشده است که آرای اصلی هیوم از زبان کدام‌یک از سه شخصیت جاری می‌شود. لایرد^۳ به محافظه‌کاری هیوم اشاره می‌کند و می‌نویسد: «هیوم به دلیل مصلحت‌اندیشی به جز نقل قول‌هایی در رابطه با نفس و غیرمادی بودن آن، هیچ سخنی در باب خداشناسی بر زبان نرانده است» (Laird, 1932: 283 - 285). موسنر^۴ بیان می‌کند: «هیوم در باب مباحث خداشناسی سنجیده عمل می‌کرد» (Mossner, 1947: 113). آنتونی فلوو^۵ در پژوهش خود تحت عنوان «فلسفهٔ باور هیوم»^۶ بیان می‌کند: «هیوم در اصلی‌ترین اثر خود، رساله، به هیچ هدف جدلی سیاسی که در تقابل با دین باشد، اشاره‌ای نکرده است» (Flew, 1961: 52). پاپکین^۷ نظریهٔ مشابهی را تصدیق می‌کند و می‌گوید: «در رساله، دین و خداشناسی به میزان کمی مورد بحث قرار گرفته است» (Popkin, 1985: 202). گاسکین^۸ اظهار می‌کند که رساله به شکل ضمنی در ارتباط با دین است و هیوم متون و قسمت‌هایی

1. Gilbert
2. Minto
3. John Laird
4. Ernest C. Mossner
5. Antony Flew
6. Hume's Philosophy of Belief
7. Richard Popkin
8. J. C. A. Gaskin

از آن را که ممکن بود وی را درگیر مجادلات مذهبی کند، حذف کرده و فقط هر از گاهی به دین حمله‌ور شده است. وی ادامه می‌دهد منابع کوتاه و در ظاهر بی‌ضرری برای اثبات وجود خدا و دین باقی مانده‌اند، به‌جز مباحث مربوط به غیرمادی بودن نفس (Gaskin, 1988: 1 - 2). هندل^۱ نیز ادعا می‌کند که هیوم به‌شدت تحت تأثیر مشکلات دینی و مناقشه‌های خداآوری^۲ است و این موضوع در بخش‌های اصلی رساله (مانند استدلال‌های هیوم در باب اصل علیت^۳) دیده می‌شود (Hendel, 1925: 345).

از دیگر سوی، استریمنجر^۴ به بازبینی‌های ناخواسته هیوم اشاره می‌کند و در مقاله خود با عنوان «دین خطری برای اخلاق: کوششی برای شفاف‌سازی دین در فلسفه هیوم»^۵ ادعا می‌کند که هیوم تمایلی به برانگیختن هرچه بیشتر سنت دینی نداشت، به‌گونه‌ای که حتی از عنوان‌گذاری بخش یازدهم از تحقیق درباره فهم انسانی^۶ (که برخی از آرای دینی هیوم را در خود جای داده است) با نام «در باب پی‌آیندهای عملی دین طبیعی»^۷ صرف نظر کرده و آن را به «در باب یک مشیت خاص الهی و یک وضعیت آتی»^۸ تغییر داده است (Streminger, 1989). بر اساس مطالب ذکرشده، می‌توان ادعا کرد که هیوم مسائل دینی را آشکارا به‌عنوان دلواپسی خود نمایان نکرده است. با این حال، نباید از وجود مفسران مخالفی، همچون باری استرود^۹، روبرت فوگلین^{۱۰} و آنیته بایر^{۱۱}، با استدلال‌های ذکرشده چشم‌پوشی کرد، چرا که از منظر آنان مسائل دینی دغدغه اصلی هیوم نیستند (Russell, 2008: 9).

1. Charles Hendel
2. Deist Controversy
3. Causation
4. Gerhard Streminger
5. Religion a Threat to Morality: An Attempt to Throw Some New Light on Hume's Philosophy of Religion
6. An Enquiry concerning Human Understanding
7. Of the Practical Consequences of Natural Religion
8. Of a Particular Providence and of a Future State
9. Barry Stroud
10. Robert Fogelin
11. Annette Baier

برخلاف اینکه هیوم اعتقاد حداقلی برای وجود خدا را در تک‌تک آثار خود برمی‌گزیند (شهرآیینی و همکاران، ۱۳۹۶)، پنهان‌کاری‌ها و مصلحت‌اندیشی او موجب شده است تا عنوان فیلسوف ملحد را (که نشأت گرفته از افکار متعصب مذهبی‌گرایانه‌ای بوده که قادر به درک فلسفه هیوم نشده و در شناخت اهداف غیرمذهبی او شکست خورده است) دریافت کند (Mitchell, 1986: 56 - 57). ارائه تعریف‌های متعدد از سوی اندیشمندان در باب الحاد^۱ و لادری‌گرایی^۲، مفسرانی همچون بارون هولباخ^۳ و برتراند راسل^۴ را متمایل به اطلاق عنوان لادری‌گرایی جزمی به هیوم کرد (Andre, 1993: 149, Russell, 1947: 5 - 7).

هرچند که در نظام فکری و فلسفی هیوم، باور به وجود خدا به‌صراحت بیان نمی‌شود، نویسندگان مقاله پیش‌رو، با تکیه بر پژوهش پیشین خود (شهرآیینی و همکاران، ۱۳۹۶)، اظهار می‌دارند که تخصیص عنوان لادری‌گرایی جزمی به هیوم صحیح نبوده و بهتر است در حوزه لادری‌گرایی، برجسب لادری‌گرایی غیرجزمی یا ضعیف به وی تخصیص داده شود.^۵

1. Atheism
2. Agnosticism
3. Baron d'Holbach
4. Bertrand Russell

۵. در حالت جامع می‌توان بیان کرد که نبود پاسخ شفافی در حوزه ملحد بودن یا نبودن هیوم، نه به وجود ابهام در مباحث فلسفی وی، بلکه به وجود ابهام در معنای الحاد و لادری‌گری برمی‌گردد. تعریف‌های متعددی از سوی مفسران در باب الحاد و لادری‌گری ارائه شده است. اگر الحاد را در معنای ارائه‌شده توسط بارون دولباخ در کتاب «بر ضد دین» در نظر بگیریم، خواهیم دید که هیوم هرگز یک ملحد نبوده است، چرا که دولباخ معتقد است حداقل ویژگی لازم برای الحاد، رد وجود خدا است (Andre, 1993, p. 149). حال آنکه در این نوشتار نشان داده شد که هیوم در تمامی آثارش حداقل اعتقاد به وجود خدا را حفظ کرده است. راسل یکی از ملحدانی است که ترجیح می‌دهد هیوم را لادری‌گرا بنامیم (برای آگاهی بیشتر از دلایل ترجیح لادری‌گرایی به الحاد رجوع کنید به مقاله «اراده به باور» (Jamse, 1896, LecII). راسل در مقاله خود در پاسخ به این پرسش که آیا من لادری‌گرا هستم یا ملحد؟ می‌نویسد: اگر من با مخاطبانم به‌عنوان یک فیلسوف به‌صورت فلسفی صحبت کنم، در این حالت باید بگویم من یک لادری‌گر هستم، چرا که من معتقد هستم نمی‌توانم برهان قطعی جهت اثبات «نبود خدا» بیابم. از سوی دیگر، اگر من تصور کنم یک فرد معمولی در خیابان هستم، در این حالت باید

دین و اخلاق در فلسفه هیوم

همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، فلسفه هیوم در پی پاسخگویی به سه بحران مهم دین، اخلاق و معرفت بود. پرداختن به معضل معرفت از حوصله این نوشتار خارج است. در این بخش دو مقوله نخست تشریح می‌شوند.

هرچند کتاب «گفت‌و‌شنودهایی درباره دین طبیعی» دربرگیرنده آرای دقیق هیوم در باب دین و باور دینی است، همان‌گونه که در بخش پیشین نیز نشان داده شد، ردیابی آن دشوار

بگویم من یک ملحد هستم، چرا که من نمی‌توانم وجود خدا را اثبات کنم (Russell, 1947, p. 5-7). بنابراین، برای لادری‌گرایی تعریف‌های زیر را خواهیم داشت:

تعریف اول: تعلیق حکمی که ذهن شکاک را از کفر باز می‌گذارد. در این نوع لادری‌گرایی وجود یا نبود خدا مشخص نبوده و «وجود» و «نبود» از احتمال یکسانی برخوردارند. بنابراین، نمی‌توان گفت کدام‌یک از طرفین محتمل‌تر است (Baggini, 2009, p. 3). با این تعریف، هیوم لادری‌گرا نخواهد بود، چرا که هیوم اعتقاد حداقلی خود به وجود خدا را در تمامی آثارش حفظ کرده است. لذا برای هیوم خدا چیزی بوده که موجودیتش به‌طور پیوسته پذیرفتنی است و این همان خدا باوری ظریف نهان هیوم است که ارضاکنده شرط لازم دولیخ است.

تعریف دوم: حل و فصل نکردن تام موضوع (Baggini, 2009, p. 3-4) یا به بیان دیگر، فیصله نبخشیدن به مسئله وجود خدا در قالب پذیرش یا رد صریح. این قسم لادری‌گرایی ضعیف‌تر از قسم نخست است. در نتیجه، شایسته است هیوم را به‌جای لادری‌گرای محض، لادری‌گرای غیرجزمی یا ضعیف بنامیم؛ چرا که لادری‌گرایی فقط مطابق تعریف دوم در مورد وی صادق است. حال با داشتن دو تعریف برای لادری‌گرای، دو تعریف نیز برای الحاد باید موجود باشد:

تعریف اول: باور قطعی این است که خدا قطعاً وجود ندارد (Baggini, 2009, p. 9). می‌دانیم طبق این تعریف، هیوم ملحد نیست؛

تعریف دوم: معتقد است خدا هیچ نقشی در زندگی ندارد و به‌عنوان یک فرضیه معتبر پذیرفتنی نیست (Baggini, 2009, p. 9) قبل از تعیین نسبت میان موضع هیوم و این تعریف، باید به یاد داشت که در رأس تمامی مسائل، هیوم در عصر خود یک شکاک است. شکاک بودن هیوم عرصه را هم بر کسانی که ادعا می‌کنند ماهیت خدا را می‌فهمند و هم بر کسانی که مطمئن هستند خدا وجود ندارد، تنگ کرده است. بر اساس اصول شکاکانه هیوم، فهم انسان ضعیف و ناقص است، لذا وارد کردن شک در حوزه عمل، انسان را دچار مشقت خواهد کرد. از این‌رو، هیوم به طبیعت انسانی و باورهای طبیعی (که بر احکام عقلی غلبه تام دارد) متوسل شده و در آثار خود، خدا را به‌صورت فرضیه معتبری در جهان هستی پدیدار کرده است (Hume, 1980, p. 77).

بنابراین می‌توان مشاهده کرد که اعتقادات هیوم در این تعریف نیز جای نمی‌گیرد.

است؛ چرا که نمی‌دانیم آرای دقیق هیوم از زبان کدام‌یک از سه شخصیت کتاب گفت‌و شنودها جاری می‌شود. اما به هر حال، هیوم در پی حفظ اعتقاد خود به وجود خداوند است. او در رساله گفت‌و شنودهایی درباره دین طبیعی، که مقدمه‌ای برای فلسفه دین به‌شمار می‌آید، از اثبات وجود خداوند سخن به میان می‌آورد، به گونه‌ای که از مجموع دوازده قسمت این رساله، ۹ قسمت به مبحث خداشناسی تجربی با تکیه بر برهان نظم و خداشناسی پیش از تجربه (که دلایل عقلی اثبات وجود خداوند را دربر دارد) اختصاص یافته است. اما هیوم در کتاب تاریخ طبیعی دین، که سیاق محاوره‌ای ندارد و بیان هیوم در آن صریح و شفاف است، به ذکر اعتقاد خود به اصول اولیه دین و اعتقاد خالصانه‌اش به خداوند می‌پردازد. هیوم معتقد است که اگر چگونگی پیشرفت جامعه انسانی را از زمان درنده‌خویی تا پایه کمال آن بررسی کنیم، می‌بینیم که شرک و بت‌پرستی نخستین و کهن‌ترین دین آدمیان بوده است یا به حکم ضرورت باید بوده باشد و هرچه بیشتر به روزگار باستان برمی‌گردیم، آدمی را بیشتر غرق در شرک می‌یابیم. اما همین که آدمی دانش و ادب را فرامی‌گیرد، اندیشه‌اش به تدریج اوج می‌یابد و با انتزاع آنچه ناقص است، به تصور کمال می‌رسد. هیوم در ادامه، سیر تاریخی تکامل خداپرستی از مرحله چندخدایی تا مرحله تک‌خدایی را نشان می‌دهد. در این زمینه، توحید را برآمده از عقل و شرک را ناشی از افکار خودخواهانه عوام می‌داند و برای اثبات توحید به همگونی طبیعت اشاره می‌کند. در نتیجه، طرح کلی طبیعت از آفریننده‌ای عاقل حکایت خواهد کرد و هیچ محقق خردمندی بعد از تفکری جدی، نخواهد توانست اعتقاد خالصانه‌اش را به وجود خداوند معلق کند. هیوم فصل یازدهم کتاب «تحقیق درباره فهم انسانی» را نیز به دلایل اثبات وجود خدا و اعتقاد به وجود خدا اختصاص می‌دهد. در دیگر آثار وی نیز، اگر نه به تفصیل، بلکه به اجمال، باور و دلایل هیوم برای وجود خداوند به چشم می‌خورد. اما آنچه در تک‌تک این دلایل جلب توجه می‌کند، این است که هیوم از روش‌شناسی واحدی پیروی می‌کند. در دیدگاه هیوم روش صحیح شناخت امور واقع، پی‌جویی و شناسایی روابط علی میان پدیده‌هاست، مشروط بر آنکه تحلیل و درک درستی از رابطه علت و معلول داشته باشیم.

هیوم در قسمت دوم کتاب «گفت‌و‌شنودهایی دربارهٔ دین طبیعی» از زبان دمی و فیلو بیان می‌کند که وجود خداوند تردیدناپذیر و ذاتاً بدیهی است. فیلو در ادامه، بحث اصلی خود را با بیان اینکه تنها دلیلی که انسان را از وجود خارجی یا موضوع واقعی مطمئن می‌کند تجربه است (یعنی گزارش فعلی حواس و گواهی حافظه و استدلال تجربی علی که بر بنیاد نظم مشهود تجربی و آزمون گذشته استوار است) ادامه می‌دهد. در این میان وجود خداوند در دسته موضوعات واقعی جای می‌گیرد. یعنی وجود هر موجودی تنها از راه استدلال دربارهٔ علت یا معلول آن اثبات‌شدنی بوده و این استدلال تماماً بر بنیاد تجربه استوار است. بر این اساس، هیوم در قسمت چهارم کتاب گفت‌و‌شنودهایی دربارهٔ دین طبیعی، از زبان فیلو اظهار می‌کند که جهان اصل نظم معقول را در خود دارد، پس به این ترتیب وجود ناظم عاقل و قادر از آن استنتاج‌شدنی است، لذا وجود خدا را نتیجه می‌گیرد. اما در قسمت دهم از همین کتاب، از زبان فیلو، بحث خود را با اختیار شک دستوری^۱ و بیان اینکه تجربه، تنها بخش کوچکی از واقعیت را شامل می‌شود، پس ممکن است جهان طبیعت به‌نحوی که برای ما درک‌شدنی است، مخلوق خدای مهربان نباشد، در جهت دیگری سوق می‌دهد. اما در نهایت پشت‌چهرهٔ فیلو در بخش دوازدهم، با بیان اینکه هیچ‌کس به اندازهٔ انسانی که به دیدهٔ عبرت ساختار تبیین‌ناپذیر طبیعت را می‌نگرد، نمی‌تواند به مقام ژرف پرستش خداوند نائل شود، قصد و غایت و نظم فراگیری که حتی برای نادان‌ترین افراد مشاهده‌شدنی است، اعتقاد خالصانه به خداوند را ترجیح می‌دهد و بیان می‌کند همین‌که انسان تصمیم به جست‌وجوی نظم‌های مشهود تجربی می‌گیرد، قوهٔ تخیلش به دیدن چیزی متمایل می‌شود که آن را به‌عنوان جزئی از نظام کلی قانونمندی (که توسط آفرینندهٔ عاقلی ایجاد شده است) تلقی می‌کند.

از دیگر سو، ایدهٔ اصلی هیوم در باب اخلاق در کتاب سوم از «رساله‌ای دربارهٔ طبیعت آدمی» تشریح و در «تحقیق در باب اصول اخلاقی»^۲ بازنویسی (با برخی تغییرات عمده) شده است. به‌نظر می‌رسد هیوم با نگارش این اثر به هدف خود دست یافت؛ چرا که به‌غیر

1. Methodological doubt

2. An Enquiry Concerning the Principles of Morals

از بازنویسی کتاب دوم رساله، تحقیق در باب اصول اخلاقی آخرین کار فلسفی اخلاقی هیوم است. هیوم پس از نگارش اثر ذکر شده، توجهش را به سمت نظریه‌های تاریخی و سیاسی کشانده است (McAteer, 2016).

قبل از ورود به بحث اصلی، باید در نظر داشت که هیوم زمانی کتاب سوم از رساله را نوشت که اعتقاد بر این بود: قابلیت شیئی برای تغییر دادن هر شیء دیگر، با قابلیت آن شیء برای دستخوش تغییر قرار گرفتن خود آن مرتبط است. به عبارت بهتر، هر آنچه نتواند خودش را تغییر دهد، نمی‌تواند چیز دیگری را دستخوش تغییر کند. لذا در آن زمان، هنگامی که فردی می‌گوید چیزی «فاقد نیروی جنبش» یا «راکد» است، می‌توان به ناتوانی خود وی در برابر تحت تأثیر قرار دادن یا ناتوانی خود وی در برابر تحت تأثیر قرار گرفتن شیء دیگر اشاره کرد (Rayner, 2005).

سؤال اصلی هیوم در قسمت اول از بخش یکم کتاب سوم رساله این است: منشأ اصلی قضاوت‌های اخلاقی عقل است یا احساسات؟ (Hume, 2009: 25 - 26) پاسخ این سؤال به ایجاد دو دسته عقل‌گرایان و احساس‌گرایان منجر می‌شود. به نظر می‌رسد، قبل از بررسی عقاید هیوم بهتر باشد که نیم‌نگاهی به اعتقادات این دو مذهب بیفکنیم. عقل‌گرایان معتقدند که قضاوت‌های اخلاقی بر پایه شناخت هستند (شناخت‌پذیر و ادراک‌پذیرند) و قضاوت‌های اخلاقی قادرند ادعاهایی را درباره رد آنچه در ماهیت اشیا وجود دارند را ایجاد کنند؛ ادعاهایی که شاید صحیح یا ناصحیح باشند. عقل‌گرایان معتقد هستند اگر اخلاق بر اساس احساسات باشد (مانند قضاوت زیبایی)، اخلاق به موضوع غیرشناختی مبدل و به موضوعی سلیقه‌ای تبدیل می‌شود. «عقل» در منظر این دسته تغییرناپذیر، جاودانه و هدفمند و به عبارتی «فاقد نیروی جنبش» است. در مقابل، احساس‌گرایان معتقد هستند که قضاوت‌های اخلاقی نفسانی و وابسته به امیال هستند و هیچ جایی برای «عقل» وجود ندارد (McAteer, 2016).

هیوم در تحقیق در باب اصول اخلاقی درباره سؤال فوق صریح بیان می‌کند: «این بحث در این باره است که آیا ما می‌توانیم ادعا کنیم دستیابی به دانش تمایزات اخلاقی توسط

زنجیره‌ای از استدلال‌ات یا استنتاجات صورت می‌پذیرد یا اینکه ما باید یک احساس بلاواسطه و درونی را تجربه نماییم؟ (Hume, 1751: 81). به عبارتی بهتر، سؤال اصلی این است که آیا تمایزات اخلاقی «التزامات منطقی» هستند یا «مشروطات منطقی»؟ که در حالت اول برای هر موجود دارای عقل، یکسان خواهد بود و در حالت دوم به‌طور کامل بر اساس ساختار خاص هر انسانی خواهد بود.

نوشته‌های هیوم در کتاب سوم مملو از ابهامات و تناقض‌هاست. هیوم در برخی از بخش‌های این کتاب، به ضعف قطعی عقل در مباحث اخلاقی اشاره و آن را به‌طور کل رد می‌کند و در برخی بخش‌ها، نقش آن را به‌طور محدود شده می‌پذیرد. به نظر می‌رسد هیوم در این دو اثر خود، دو مفهوم مجزا از «عقل» را ایراد کرده است: ۱. عقلِ عقل‌گرایان؛ ۲. عقلِ عادی. و این امر منشأ اصلی ابهام‌ها و تناقض‌ها در نوشته‌های اخلاقی هیوم است.

نسبت دین و اخلاق از منظر هیوم

هیوم در هیچ‌یک از آثار خود به‌صورت صریح به ارتباط دین و اخلاق اشاره‌ای نکرده است.

با توجه با بخش‌های قبلی، به تقریب همگی مدافعان و مخالفان هیوم در مورد یک نکته بنیادی موافق هستند و آن اینکه «هیوم از دین و تمام انشعابات آن متنفر است» (Myers, 1996: 77). اما چرا و کدامین دین؟

در دین رایج موجود، خداوند منبع دستورات اخلاقی است و هیوم با این ادعا مخالفت دارد (Streminger, 1989)؛ چرا که از نظر وی، خدای دین رایج موجود، خدای صحیحی نیست و حاصل فرافکنی‌های انسانی است.

از سوی دیگر، هیوم واقف است که دین رایج موجود، به محدود کردن دانش بشری علاقه دارد (Streminger, 1989). چرا که از طریق جهل و نادانی، معتقدان خود را در اضطراب و تشویش نگه می‌دارد و مجال تفکر (عقل) را از آنان می‌گیرد. دین رایج موجود به معتقدان خود می‌آموزد که باید برای خشنودی خدا و جلب الطاف او، به‌صورت طبیعی،

کاری انجام دهند، چه کارهای نیک و چه کارهای زشت و ناپسند، مانند انواع آیین‌ها و مراسم مذهبی، ظلم و نابودی دیگر مردمان. هیوم معتقد است که ندامت و پشیمانی حاصل از اعمال زشت، به صورت طبیعی، گریبانگیر افراد می‌شود و آنان را به تشریفات مذهبی - همانند کفاره دادن گناهان - متوسل می‌کند (Hume, 1882: 360). واضح است که رجوع به تشریفات دینی، منافع فراوانی برای کلیساها به ارمغان می‌آورد و هیوم از این امر به طور کامل آگاه است. اگرچه هیوم اعتقاد دارد که در حضور درخشش عقل، این اشتباهات هرگز رخ نمی‌دهند (Hume, 1882: 360)، نمی‌تواند به صورت آشکارا دین رایج موجود را مخرب و تهدیدکننده عنوان کند.

هیوم، به عنوان تأثیر منفی دیگر دین رایج موجود، بیان می‌کند که این دین، احساسات اخلاقی طبیعی^۱ را تخریب و یک چهره مصنوعی از زندگی را ترویج می‌کند. هیوم اذعان می‌کند که کلیساها برای حفظ منافع خود، با دست گذاشتن بر احساسات اخلاقی طبیعی بشری، رسالت خود را خوب و طبیعت انسان را بد جلوه می‌دهند. او معتقد است که هیچ چیزی که با طبیعت انسانی^۲ اشتباه باشد، وجود ندارد. آنچه اشتباه بوده، رسالت است که منجر می‌شود افراد حریص شوند و نازل‌ترین غرایز خود را فعال کنند (Streminger, 1989).

به دلایل ذکر شده، هیوم در گفت‌وگوهای در باب دین طبیعی و پیشگفتار ویرایش دوم تاریخ انگلستان^۳ به صورت پنهانی دین را در دو دسته دین صحیح^۴ و دین ناصحیح^۵ دسته‌بندی می‌کند. او در گفت‌وگوهای در باب دین طبیعی، دین صحیح را بدون هیچ‌گونه عواقب زیانباری برای جامعه، انسجام بخش رفتار انسان‌ها و بسیار کمیاب و شکل رایج موجود دین را به عنوان دین ناصحیح و تهدیدی برای اخلاق معرفی می‌کند و در پیشگفتار ویرایش دوم تاریخ انگلستان می‌نویسد:

-
1. natural moral sentiments
 2. human nature
 3. History of England
 4. True Religion
 5. False Religion

«پیکره مناسب دین، جهت اصلاح زندگی انسان‌ها، تطهیر قلوب آنان، آموزش اطاعت از تمامی وظایف اخلاقی، اطاعت از قوانین و عمل به قانون مدنی است. در حالی که دین به دنبال این اهداف است، عملکردهای بی‌نهایت ارزشمند آن، مسکوت و پنهان باقی مانده است و در طول تاریخ، به‌ندرت مورد شناخت و درک قرار گرفته است ... به نظر می‌رسد که یک روح نامتناهی، یعنی خالق جهان، نیازمند یک عبادت خالصانه، ساده، عاری از تشریفات و حتی عاری از معابد، کشیشان و نماز و خواهش باشد» (Mossner, 2001: 306 - 307).

برخی از محققان فلسفه هیوم، به تأیید تمایز پنهان‌شده از جانب هیوم بین دین صحیح و ناصحیح تمایل دارند و برخی دیگر آن را تکذیب کرده‌اند.

در این زمینه، پُل راسل^۱ به تمایز هیوم در باب دین اعتقادی ندارد و در فصل هفدهم از کتاب خود تحت عنوان «معمای رساله هیوم»^۲ اخلاق را مستقل از دین معرفی می‌کند (Russell, 2008: 248 - 260) و در مقاله خود تحت عنوان «هیوم در باب دین»^۳، پا را فراتر نهاد و تنها به استقلال‌گرایی اخلاق نسبت به دین در تفکرات هیوم اشاره می‌کند، بلکه از منظر هیوم، دین را مخرب اخلاق نیز می‌داند (Russell, 2013). در مقابل، استرمینگر بر تمایز هیوم در دین پافشاری می‌کند و معتقد است که هرگاه هیوم درباره دین، بدون اشاره به معنای آن، صحبت می‌کند، او در ذهن خود دین ناصحیح را مد نظر دارد؛ زیرا هیوم نمی‌توانست آشکارا نظریات خود در باب دین را بیان کند. او آگاه بود اگر در حمله خود به دین، تمایزش را آشکار کند، یا به عبارتی بهتر، تعریف دقیق خود از دین را ارائه دهد، مورد سرزنش (هم از سوی دولت و هم از سوی عموم) واقع خواهد شد؛ چرا که می‌دانست انکار دین رایج، منافع جامعه را تهدید خواهد کرد. از سوی دیگر، تأکید بر اثرات غلط دین بر اخلاق، در زمانه هیوم بسیار خطرناک بود. این امر نه تنها هیوم را در معرض آزار و شکنجه قرار می‌داد، بلکه شهرت شخصی او را نیز تهدید می‌کرد. از این رو، هیوم به جای اینکه آشکارا اعلام کند که دین برای جامعه خطرناک است،

1. Paul Russell

2. The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion

3. Hume on religion

هوشمندانه اظهار داشت که فقط به شکل مخرب دین حمله می‌کند. استرمینگر اعلام می‌کند که اگر این ادعا از سوی همگان پذیرفته می‌شد، هیوم می‌توانست خود را از گزند پیامدهای گفته‌شده در امان نگه دارد و بدین طریق مجرای نهانی، به صورت هوشمندانه، برای بیان نظریات خود در باب دین ایجاد کند (Streminger, 1989). مایرز^۱ نیز معتقد است که هیوم تمایز خود از دین را به طرز هوشمندانه‌ای پنهان کرده است و در رساله خود تحت عنوان «دین و اخلاق در فلسفه دیوید هیوم»^۲ می‌گوید: «شواهد قانع‌کننده‌ای برای قبول این ادعا وجود ندارد که نشان دهد تمایز مطرح‌شده بین دین صحیح و ناصحیح، از سوی هیوم فقط به منظور تأمین هدف ذکرشده باشد» (Myers, 1996: 78).

الین^۳ نیز در راستای تأیید تمایز هیوم از دین، جنبه متفاوتی را بررسی کرده است. او در کتاب خود با عنوان «استرمینگر: دین تهدیدی برای اخلاق»^۴ معتقد است زمانی که هیوم به دین صحیح اشاره می‌کند، مقصودش آنچه ما به طور سنتی به عنوان دین می‌شناسیم، نیست (Ellin, 1989: 299). وی می‌گوید: ارتباط بین دین و اخلاق ذکرشده در کتاب گفت‌ووشنودهایی در باب دین طبیعی از زبان فیلو^۵ نبوده، بلکه از زبان کلیتس است. کلیتس از این ادعا که «دین اگرچه تخریب شده است، اما از بی‌دینی بهتر است» دفاع می‌کند؛ چرا که دین الزامی برای امنیت اخلاق است (Hume, 1947: 219). فیلو به وسیله عنوان کردن رذیلت‌های موجود در دین، به این دفاعیات حمله می‌کند. اگر ما نظر الین را درست فرض کنیم، واضح است که در این حمله، مقصود فیلو از دین، شکل رایج آن است، چرا که هیوم زیرک، با این حمله، می‌تواند مخالفت خود با دین رایج را اعلام کند و نادرستی‌های آن را برشمرد و چون تمایز خود را آشکار نکرده

1. Terry Myers
2. Religion and morality in the philosophy of David Hume
3. Joseph Ellin
4. Streminger: Religion a Threat to Morality
5. Philo

۶. شایان ذکر است که الین در کتاب خود فیلو را هیوم می‌داند. پس، با این دیدگاه، پذیرش ادعای الین خالی از دشواری نخواهد بود؛ چرا که هندل ادعا می‌کند نظریه‌های هیوم در رابطه با دین، او را به نظریه‌های مدافعان دینی همچون بارکلی، باتلر و کلیتس نزدیک می‌کند (Hendel, 1925: 345 - 347).

است، خواننده سطحی‌نگر را دچار اشتباه می‌کند و خواننده تصور خواهد کرد حمله‌ای او (فیلو) حمله‌ای به دین توصیف‌شده از طرف کلیتس است.

الین اشاره می‌کند که اگر فیلو به دفاعیات کلیتس با حمله به دین رایج پاسخ دهد، باید دین صحیح را دقیقاً همان چیزی که کلیتس توصیف کرده است، فرض کرده باشد؛ مگر آنکه فیلو، نظر کلیتس را بد متوجه شده باشد که این امر فرضیه غیرمحمتملی است (Ellin, 1989: 297).

الین در تفسیر نهایی خود از تمایز بین دین صحیح و ناصحیح هیوم اظهار می‌کند که دین صحیح، برای هیوم، معنایی جز فلسفه و اخلاق ندارد. وی فلسفه را عقلی قلمداد می‌کند که می‌تواند ما را در باب جستن منشأ جهان یاری دهد و اخلاق را نیز مجموعه‌ای از اصول سازماندهی‌شده بر اساس گرایش و انگیزه طبیعی عدالت^۱ و نیک‌خواهی^۲ انسان معرفی می‌کند. الین می‌نویسد: «به نظر می‌رسد آنچه ما به عنوان دین در سر داریم، در دیدگاه فیلو، دین ناصحیح رایج موجود است که کاملاً بد است، هر چند که فیلو این نتیجه را با گفتن مسائل خوبی همانند فلسفه و اخلاق، با نام دین صحیح پنهان می‌کند» (Ellin, 1989: 297).

با توجه به تعریف هیوم از دین در پیشگفتار ویرایش دوم تاریخ انگلستان (دین به‌عنوان موضوعی قابل شناخت در تمام دوران) و تفسیر الین، به نظر می‌رسد منظور هیوم از موضوع شناخت‌پذیر، فلسفه راستین است. هیوم در بخش اول از کتاب تحقیق درباره فهم انسانی تحت عنوان در باب گونه‌های مختلف فلسفه، فلسفه راستین را عبارت می‌داند از فلسفه راحت و متعارف؛ این فلسفه، فلسفه عقل سلیم است (هیوم، ۱۳۹۷: ۵ - ۸)، عقلی که در حوزه قضاوت‌های اخلاقی عادی نیز (Hume, 2009: 401)، با تکیه بر دیدگاه معتدل هیوم در باب اخلاق عقل‌گرایانه^۳ در کتاب تحقیق در باب اصول اخلاقی، بالأخره پیروز میدان می‌شود (لازمی و بیکانی، ۱۳۹۷؛ Hume, 1751: 119).

استرمینگر نیز ادعای الین را به شکل دیگری تأیید و اظهار می‌کند که هیوم تنها به دین ناصحیح یا شکل مخرب دین (دین رایج موجود) حمله کرده است. وی از شواهد متنی در

-
1. Justice
 2. Benevolence
 3. Common Sense Moral

باب اعتقاد هیوم به دین صحیح، متن زیر را به عنوان واضح ترین توصیف هیوم نامیده است: «بیکره مناسب دین، قلب انسانها را تنظیم می کند، رفتار انسانها را انسجام می بخشد و آنها را هدایت می کند، نظم و آرامش و اعتدال را فراهم می آورد، انگیزه های اخلاقی و عدالت را به اجرا درمی آورد، که در خطر نادیده گرفتن قرار گرفته و با انگیزه های دیگر مبهوت شده است» (Hume, 1947: 220).

استرمنگر در مقاله خود با اسم «دین خطری برای اخلاق: کوششی برای شفاف سازی دین در فلسفه هیوم» صریح بیان می کند که از منظر هیوم، خدای دین ناصحیح، هیچ قدرت و مسئولیت اخلاقی ندارد (Streminger, 1989).

با توجه به مطالب ارائه شده، می توان اظهار داشت که این سخن کلی که فلسفه دوره جدید به نحو کلی در صدد این بود که به جای دین، اخلاق را بنشاند، منطقاً نمی تواند ما را به این نتیجه گیری برساند که هیوم نیز کل دین را در اخلاق خلاصه می کند، زیرا شواهدی که در این مقاله از آثار هیوم آوردیم و بر مبنای آن شواهد استدلال کردیم، نشان می دهد که وی برای دین شانی غیر از اخلاقی بودن نیز قائل است.

نتیجه گیری

فلسفه هیوم به دلیل مصلحت اندیشی، با توجه ضمنی به مسائل دینی، اعتقادات دینی وی را در پس حمله های او به دین رایج موجود نهان کرده است و از این روی، وی را به صورت فردی مخالف دین (که دین را در هیچ اموری، اعم از اخلاق، جایز نمی شمارد) شناسانده است. سبک نگارش و پنهان کاری های هیوم، ریشه اخلاق را در احساسات و عواطف انسانی نهادینه کرده و اخلاق را مستقل از دین و خدا به نمایش گذاشته است.

این نوشتار، با تکیه بر دیدگاه معتدل هیوم در باب اخلاق عقل گرایانه و خدا باوری نهان وی، حاکی از آن است که اخلاق در هیوم در نهایت، چیزی مستقل از دین و خدا نیست؛ چرا که نشان دادیم در تعریف هیوم، دین متشکل از فلسفه و اخلاق است، و فلسفه راستین، فلسفه ای راحت، متعارف و مبتنی بر عقل سلیم است، عقلی که در حوزه

قضاوت‌های اخلاقی عادی نیز، با تکیه بر دیدگاه معتدل هیوم در باب اخلاقِ عقل‌گرایانه بالأخره پیروز میدان می‌شود. بر اساس شواهد نشان داده‌شده در این مقاله، مبنی بر اینکه دین در هیوم نه تنها مخرب اخلاق نیست، بلکه اخلاق جزیی از دین است که دین قوام‌بخش آن محسوب می‌شود و بهتر است که هیوم را در ردیف قائلان به دیدگاهِ تحویل‌گرایی اخلاق نسبت به دین، آن هم در مرتبه و طیف خاصی از آن قرار دهیم.



کتابنامه

۱. ادواردز، پل؛ بورچرت، دونالد ام (۱۳۹۲). *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمه ان‌شاء‌الله رحمتی، چ اول، تهران: انتشارات سوفیا.
۲. بکر، لارنس سی (۱۳۷۸). *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، ترجمه گروهی از مترجمان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳. سلیمانی آملی، حسین (۱۳۸۷). *اعتقادشناسی هیوم*، چ اول، تهران: انتشارات زوار.
۴. شهرآیینی، سید مصطفی؛ پیکانی، جلال؛ لازمی، فریده (۱۳۹۶). *رهیافتی به ابعاد ناآشنای نظام فلسفی هیوم در باب تأسیس جهان‌بینی بدون خدا*، مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، دوره پانزدهم، شماره یک (پیاپی بیست‌ونه).
۵. مک‌ایتایر، السدر (۱۳۷۹). *تاریخچه فلسفه اخلاق*، ترجمه ان‌شاء‌الله رحمتی. تهران: حکمت.
۶. لازمی، فریده؛ شهرآیینی، سید مصطفی (۱۳۹۵). *تحلیل و نقد اعتقاد حداقلی به وجود خدا در نظام فکری و فلسفی هیوم و کانت*، کنفرانس بین‌المللی فلسفه دین معاصر، تهران.
۷. لازمی، فریده؛ پیکانی، جلال (۱۳۹۶). *تحلیلی انگیزه‌شناختی از شکاکیت هیوم و تأثیر آن بر شهرت هیوم به الحاد: کوششی برای رفع اتهام شکاکیت از هیوم*، مجله نقد و نظر، دوره بیست‌وسه، شماره دو (پیاپی نود).
۸. هیوم، دیوید (۱۳۹۵). *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*، ترجمه جلال پیکانی، چ اول، تهران: انتشارات ققنوس.
۹. _____ (۱۳۹۷). *کاوشی در خصوص فهم بشری*، ترجمه کاوه لاجوردی، چ چهارم، تهران: انتشارات نشر مرکز.

10. Andre, Sh. (1993). *Was Hume an Atheist*. *Hume Studies*, 19 (1).

11. Baggini, J. (2009). *Hume on Religion: Was Hume An Atheist or An Agnostic?*.

Published by The Journal of Philosophy.

12. Ellin, J. (1989). *Streminger: Religion a Threat to Morality*. Hume Studies, 15 (2), 295 - 300.
13. Flew, A. (1961). *uu''' s Phoosophy oB Bffff*. London: Routledge.
14. Gaskin, J. C. A. (1988). *ff''' s Phoosophy oR Rgggga*. London: Macmillan.
15. Hendel, C. (1925). *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
16. Hume, D. (2009). *A Treatise of Human Nature*. Waiheke Island: The Floating Press.
17. Hume, D. (1751). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. London: A. Millar. Retrieved 28 June 2014.via Google Books.
18. Hume, D. (1751). *The Natural History of Religion*. in *The Philosophical Works*, ed. T. H. Green and T. H. Grose.
19. Hume, D. (1755). *The Natural History of Religion*. London press.
20. Hume, D. (1980). *Dialogues Concerning Natural Religion*. edited by Richard. H. Popkin, Indianapolis: Hackett.
21. James, W. (1896). *The Will to Believe*, New World.
22. Laird, J. (1932). *uu''' s Phoosophy oH Haa n Nauure*. London: Methuen.
23. McAteer, J. (2016). *How to be a Moral Taste Theorist*. *Essays in Philosophy*, 1 (1).
24. Mitchell, T. A. (1986). *David Hume's Anti-Theistic Views: A Critical Appraisal*. University Press of America.
25. Mossner, E. C. (1947). *The Continental Reception of Hume's Treatise*.
26. Mossner, E. C. (2001). *The Life of David Hume*. Oxford University Press. First published in 1954, and updated in 1980, it is reissued in 2001.
27. Myers, T. W. (1996). *Religion and morality in the philosophy of David Hume*.
28. Popkin, R. (1985). *Hume's Intentions*. In Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*.
29. Rayner, S. (2005). *uu''' s oor al Phoosoph.*. *Macalester Journal of Philosophy*, 1 (1).
30. Russell, B. (1947). *Am I An Atheist Or An Agnostic? A Plea for Tolerance In The Face Of New Dogmas*.
31. Russell, P. (2013). *Hume on religion*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
32. Russell, P. (2008). *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. New York, NY : Oxford University Press.
33. Streminger, G. (1989). *Religion a Threat to Morality: An Attempt to Throw Some New Light on Hume's Philosophy of Religion*. *Hume studies* 15 (2), 277-293.