

From Atheism and Agnosticism to God-Indifference: A Reassessment of David Hume's Religious Stance¹

Farideh Lazemi*

Muhammad Asghari**

Abstract

This paper revisits one of the most enduring debates concerning David Hume's religious stance and challenges the common interpretation of him as an atheist or an agnostic philosopher. In contrast to these traditional readings, the present paper identifies Hume's position as a form of God indifference. Although previous scholarship has often classified Hume among radical skeptics, atheists, and agnostics, a careful analysis of his major works—especially *A Treatise of Human Nature* and *Dialogues Concerning Natural Religion*—reveals that Hume neither denies the existence of God nor considers it demonstrable. He merely displaces the question of God from the center of philosophical reflection, regarding it as irrelevant to human moral life and cognition. In this sense, the notion of God-indifference is neither equivalent to atheism nor identical with apatheism; rather, it signifies an approach in which the question of God is neither to be affirmed nor denied, but set aside from the domain of philosophy. Accordingly, Hume's attention shifts from metaphysical speculation to the sphere of human experience and psychology, marking a decisive transformation in the philosophical understanding of religion.

Keywords: Atheism, Agnosticism, God-indifference, David Hume.

* Postdoctoral Researcher in Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran, F.lazemi@tabrizu.ac.ir

** Professor of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran (Corresponding Author),
m-asghari@tabrizu.ac.ir

Date received: 11/07/2025, Date of acceptance: 03/09/2025



Introduction

The seventeenth and eighteenth centuries were a period of fundamental transformation in the relationship between theology and philosophy. In England during this era, traditional Christian theology sought to present faith as a rational system, consistent with logical necessities. In contrast, a skeptical and naturalistic tradition was emerging, with figures such as Thomas Hobbes representing its most prominent voices. Hobbes, through teachings such as materialism, moral relativism, and the denial of natural religion, paved the way for new approaches to religion, while simultaneously provoking the anger of ecclesiastical authorities.

David Hume grew up in this intellectual environment and developed his philosophy both in continuation of, and in critical response to, the rationalist and natural theological traditions. Drawing inspiration from Locke, Berkeley, and Hobbes, Hume established his radical empiricism and, by analyzing concepts such as causation, substance, the self, and God, demonstrated that much of traditional theological doctrine lacked a solid epistemic foundation.

In reaction to this approach, early critics labeled Hume an atheist, skeptic, and destroyer of religion. However, interpreters such as Ernest Mossner, Kemp Smith, Passmore, Gaskin, and Paul Russell in later centuries have shown that Hume's skepticism had a constructive dimension, and that his aim was not the negation of religion but rather the clarification of the limits of human knowledge.

Nonetheless, a fundamental question remains: what was Hume's actual stance regarding God and religion? Should he be considered an atheist or an agnostic? This article argues that both characterizations are inadequate, and that the most accurate description of Hume's position is God indifference. In this view, the question of God is not a central issue, but rather a topic outside the core domain of human epistemology and ethics.

The term God-indifference in this article is neither equivalent to Apatheism nor to theological Indifferentism; rather, it is an interpretive term proposed to accurately represent Hume's perspective on religion. In this sense, Hume is neither a denier nor a defender of God; instead, by focusing on human psychology and ethics, he removes the question of God from the center of philosophy and reinterprets religion in light of human experience.

Materials & Methods

This research employs a conceptual-hermeneutical method grounded in historical-philosophical analysis. The study integrates three levels of investigation:

1. Textual Analysis: A close reading of Hume's primary works—*A Treatise of Human Nature*, *Dialogues Concerning Natural Religion*, and *The Natural History of Religion*—to identify his treatment of divine and religious themes.
2. Contextual Interpretation: Examination of the intellectual and theological milieu of early modern Britain, including responses to Hobbes, Clarke, Butler, and other figures of natural theology.
3. Conceptual Reconstruction: Introduction of the term God-indifference as an interpretive tool to describe Hume's stance toward the divine, distinguishing it from related notions such as indifferentism (a theological neutrality) and apatheism (a psychological or practical indifference).

The methodology of this research combines historical and philosophical analysis, aiming to reconstruct the structure of Hume's thought and to determine the place of his philosophy in the development of modern philosophy of religion.

Discussion & Results

The analysis reveals that Hume's position cannot be adequately captured by the dichotomy of belief and disbelief. In *Dialogues Concerning Natural Religion*, while Hume's characters debate the teleological and cosmological arguments, none provides a conclusive proof of divine existence. Even the possibility of a "supreme cause" is left as a mere hypothesis, lacking moral or existential significance. Hume thus neither affirms nor refutes God's existence; he simply regards the question as lacking epistemic value.

Similarly, in *A Treatise of Human Nature*, Hume dismantles metaphysical concepts—such as causality, substance, and the self—that traditionally underpinned natural theology. His critique of causation, for instance, undermines the logical structure of the cosmological argument. If causal inference rests merely on habit and not on rational necessity, then no argument from the world's order can lead to a necessary divine cause.

Moreover, Hume's moral philosophy reinforces this perspective. By grounding morality in sentiment rather than divine command, he redefines the basis of ethics as

natural, psychological, and social. Religion, in this view, is a byproduct of human imagination and emotional need, not an outcome of rational proof.

This interpretive shift culminates in what the present study calls God-indifference a philosophical posture that neither rejects nor affirms divinity but de-centers it. Unlike apatheism, which denotes emotional or practical unconcern about God, Hume's God indifference is epistemic and philosophical: the belief that the question of God's existence simply does not matter for human knowledge, ethics, or happiness.

Such an interpretation clarifies why labeling Hume as an atheist or agnostic is misleading. The atheist seeks to deny God; the agnostic withholds belief but continues to treat the issue as central; Hume, by contrast, shifts the axis of philosophy altogether—from divine ontology to human experience. Religion thus becomes, for Hume, an object of empirical and psychological inquiry rather than a domain of metaphysical speculation.

This reading also explains the constructive side of Hume's skepticism. His purpose was not to destroy belief but to redefine its limits, showing that meaning, morality, and social order can arise independently of theological foundations. Consequently, Hume's philosophy paves the way for a new, human-centered philosophy of religion—one that interprets faith as an expression of emotion, imagination, and the search for meaning rather than as a system of proofs about divine reality.

Conclusion

In light of this analysis, Hume's religious philosophy should be understood as a form of God-indifference—a reflective detachment from metaphysical claims about God that reorients philosophical inquiry toward human life and experience. He does not advocate atheism, which would still involve a kind of metaphysical commitment to the nonexistence of God, nor does he adopt agnosticism, which continues to treat the divine question as an unsolved problem. Instead, Hume marginalizes the entire issue, regarding it as secondary to the study of human nature, sentiment, and morality.

This stance has profound implications for modern philosophy of religion. It challenges the assumption that religious thought must center on belief in a deity and opens the door to a non-theistic but meaning-oriented understanding of faith. Hume's philosophy thus anticipates later existential and humanistic trends that

37 Abstract

interpret religion as a function of human emotional and moral life rather than as metaphysical speculation.

Ultimately, God-indifference encapsulates Hume's enduring legacy: a redefinition of the relationship between philosophy, religion, and human experience. In his framework, the divine ceases to be the axis of intellectual inquiry, and human nature—its perceptions, passions, and search for meaning—takes center stage. This transformation marks a pivotal moment in the history of Western thought, moving from the theology of being to the philosophy of living, from metaphysical proofs to existential understanding, and from the question of God to the reality of humanity.

Bibliography

- Andre, S. (1993). Was Hume an atheist? *Hume Studies*, 19(1).
- Baggini, J. (2009). Hume on religion: Was Hume an atheist or an agnostic? *The Journal of Philosophy*.
- Bailey, A. (2014). *Hume's critique of religion: Sick men's dreams*. Springer.
- Butler, J. (1736). *Analogy of religion natural and revealed, to the constitution and course of nature; To which are added two brief dissertations* (Vol. 1). London.
- Clarke, S. (1705). *A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion, and the truth and certainty of the Christian revelation: Being eight sermons at the lecture founded by Robert Boyle, Esq.* London.
- Colie, R. L. (1959). Spinoza and the early English deists. *Journal of the History of Ideas*, 20(1), 23–46. University of Pennsylvania Press.
- Colie, R. L. (1963). Spinoza in England. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107(3), 183–219. American Philosophical Society.
- Cudworth, R. (1845). *The true intellectual system of the universe: Wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted, and its impossibility demonstrated* (3 vols., J. Harrison, Trans.). London: Thomas Tegg.
- Edwards, J. (1695). *Some thoughts concerning the several causes and occasions of atheism, especially in the present age*. London.
- Gaskin, J. C. A. (2009). Hume's attenuated deism. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65(2).
- Halyburton, T. (1812). *Natural religion insufficient, and revealed necessary, to man's happiness in his present state*. H. C. Southwick.
- Hume, D. (1932). *The letters of David Hume* (J. Y. T. Greig, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (1938). *An abstract of a treatise of human nature*.
- Hume, D. (1954). *New letters of David Hume* (R. Klibansky & E. C. Mossner, Eds.). Oxford: Clarendon Press.

- Hume, D. (2016). *A Treatise of Human Nature*, Book I (J. Peikani, Trans.). Tehran: Ghoqnous Publications. [in Persian]
- Hume, D. (2017a). *The Natural History of Religion* (H. Enayat, Trans.). Tehran: Kharazmi Publications. [in Persian]
- Hume, D. (2017b). *Dialogues Concerning Natural Religion (Another Reading)* (R. Rasoulipour & S. Mahtabpour, Trans.). Tehran: Hekmat Publications. [in Persian]
- Hume, D. (2018). *An Enquiry Concerning Human Understanding* (K. Lajevardi, Trans.). Tehran: Nashr-e Markaz. [in Persian]
- James, W. (1896). *The will to believe*. New World.
- Kemp Smith, N. (1967). *The naturalism of Hume*. In A. J. D. Porteous, R. D. MacLennan, & G. E. Davie (Eds.), *The credibility of divine existence*. London: Macmillan.
- Kierkegaard, S. (2022). *Fear and Trembling* (S. Nouri, Trans.). Tehran: Solar Publications. [in Persian]
- Lazemi, F., Omid, M., & Sadr Majles, M. (2022). The Probability of the Existence of World after Death and the Doctrine of Rewards and Punishments of Acts in the Hereafter in the Philosophy of David Hume. *Journal of Philosophical Investigations, University of Tabriz*, Special Issue on Education, 16(40), 360–377. [in Persian]
- Lennon, T. M. (2004). Bayle on Hobbes's alleged atheism. *Felix Meiner Verlag GmbH*, 67–77.
- McCosh, J. (1875). *The Scottish philosophy*. Cambridge University Press.
- Mossner, E. C. (1948). Hume's early memoranda, 1729–1740: The complete text. *Journal of the History of Ideas*, 492–518.
- Mossner, E. C. (1967). The enlightenment of David Hume. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 22(4), 388–399. FrancoAngeli.
- Mossner, E. C. (1978). The religion of David Hume. *Journal of the History of Ideas*, 39(4), 653–663. University of Pennsylvania Press.
- Russell, B. (1947). *Am I an atheist or an agnostic? A plea for tolerance in the face of new dogmas*.
- Russell, P. (2008). *The riddle of Hume's Treatise: Skepticism, naturalism, and irreligion*. Oxford University Press.
- Stephen, L. (1876). *History of English thought in the eighteenth century*. Cambridge University Press.
- Swift, J. (1708). *An argument against abolishing Christianity*. London.
- Tindal, M. (1730). *Christianity as old as creation: Or, The gospel, a republication of the religion of nature*. London; reprint, New York: Garland.

از الحاد و لادری‌گرایی تا بی‌موضع‌ی نسبت به خدا:

بازخوانی موضع دینی دیوید هیوم^۲

فریده لازمی*

محمد اصغری**

چکیده

برداشت غالب درباره دیوید هیوم، فیلسوف برجسته قرن هجدهم، آن است که او در زمره منتقدان سرسخت دین و خداپرستی و در پی نفی بنیادهای الهیات عقل‌گرا بوده است. این مقاله با بازنگری در چنین تلقی‌هایی نشان می‌دهد که هیوم، با وجود نقدهای ژرف خود بر براهین اثبات وجود خدا و ناتوانی عقل در شناخت امر متعالی، نه ملحد است و نه لادری‌گرا به معنای رایج آن. تحلیل آثار اصلی او، به‌ویژه رساله‌ای درباره طبیعت آدمی و گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی، نشان می‌دهد که هیوم به امکان وجود خداوند اذعان دارد، اما مسئله وجود و ماهیت خدا را از دایره مسائل اساسی زندگی انسانی و اخلاقی بیرون می‌داند. بدین‌سان، موضع او را می‌توان نوعی بی‌موضع‌ی نسبت به خدا دانست؛ اصطلاحی که در این مقاله معادل God-indifference به کار می‌رود و بیانگر رویکردی است که نه در پی اثبات یا نفی خدا، بلکه در پی بازشناسی کارکردهای انسانی و روان‌شناختی دین است.^۳ در این معنا، هیوم بیش از آنکه فیلسوفی ضد‌دینی باشد، اندیشمندی است که با تمرکز بر طبیعت، عواطف و اخلاق انسان، مسئله خدا را از جایگاه محوری به حاشیه می‌راند و فلسفه دین را از الهیات به روان‌شناسی و اخلاق سوق می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: خداپرستی، خدا‌باوری، خدا‌ناباوری، لادری‌گرایی، بی‌موضع‌ی نسبت به خدا.

* پژوهش‌گر پسادکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران، F.lazemi@tabrizu.ac.ir

** استاد فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)، m-asghari@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۲



۱. مقدمه

قرن هفدهم و هجدهم میلادی را می‌توان صحنه رویارویی جدی میان الهیات سنتی مسیحی و جریان‌های نوخاسته فلسفی دانست. در انگلستان این دوره، از یک‌سو اتحاد طبیعی میان عقل و الهیات مسیحی سبب شد تا این عصر به دوره طلایی الهیات انگلیسی شهرت یابد؛ دوره‌ای که دغدغه اصلی بسیاری از الهی‌دانان، عرضه الهیات به‌عنوان پیکره‌ای از حقیقت ضروری بود. اما از سوی دیگر، در برابر این عقل‌گرایی مسیحی، سنتی شکاکانه شکل گرفت که نماینده برجسته آن تامس هابز (Thomas Hobbes) بود (Lennon, 2004: 71). هابز، به‌عنوان هیولای مالمسبری و ملحد اعظم، با آموزه‌هایی چون ماده‌گرایی، ضرورت‌گرایی، نسبیّت‌گرایی اخلاقی و شکاکیت نسبت به دین طبیعی، خشم و نگرانی نهادهای دینی را برانگیخت (Swift, 1708: 22). در نتیجه، هر اندیشمندی که آموزه‌هایی مشابه هابز عرضه می‌کرد، به‌سادگی متهم به الحاد (Atheism) می‌شد.

در چنین فضایی دیوید هیوم بالید و فلسفه خود را بنا نهاد. او، تحت تأثیر لاک (Locke)، هابز و بارکلی (Berkeley)، تجربه‌گرایی رادیکال و شکاکیت نظام‌مند خویش را پروراند. هیوم با تحلیل مفاهیمی چون علیّت، جوهر، نفس و خدا نشان داد که بسیاری از باورهای متافیزیکی و الهیاتی فاقد پشتوانه معرفت‌شناختی معتبرند. همین رویکرد سبب شد منتقدان اولیه، او را شکاکی ویرانگر و خصم دین بدانند و به تبعیت از هابز و اسپینوزا (Spinoza) متهم کنند. اما مدافعانی مانند موسنر (Mossner)، باتلر (Butler)، تیمن (Tweyman) و لیوینگستون (Livingstone)، بر جنبه سازنده شکاکیت هیوم در راستای تأسیس علم طبیعت آدمی تأکید کردند و تفسیر هیوم به‌عنوان ملحد (Atheist) را نادرست دانستند. در قرن‌های بعد نیز پژوهشگرانی چون جان پسمر (John Passmore)، کمپ اسمیت (Norman Kemp Smith)، گاسکین (J. C. A. Gaskin)، دولباخ (Baron d'Holbach)، برتراند راسل (Bertrand Russell)، پل راسل (Paul Russell) و جیمز ناکسون (James Noxon)، با نقد تفسیرهای جزم‌گرایانه، استدلال کردند که فلسفه هیوم در نخستین آثارش اساساً به دین معطوف نبوده و اتهام الحاد بیش از آنکه ناظر به محتوای فلسفی او باشد، بازتاب فضای جدلی زمانه بوده است.

با وجود این، همچنان پرسش بنیادین پابرجاست: موضع واقعی هیوم در نسبت با دین چیست؟ آیا او را در زمره ملحدان دانست، یا لادری‌گرایان (Agnostics)؟ مقاله حاضر بر آن است که این دو برچسب، هر دو نارسا و گمراه‌کننده‌اند. با تحلیل زمینه‌های تاریخی و

از الحاد و لادری‌گرایی تا بی‌موضع‌ی نسبت به ... (فریده لازمی و محمد اصغری) ۴۱

فکری عصر هیوم و بررسی مضامین شکاکانه و طبیعت‌گرایانه آثار او، نشان خواهیم داد که بهترین توصیف برای موضع دینی هیوم بی‌موضع‌ی نسبت به خدا (God-indifference) است؛ رویکردی که در آن، مسئله خدا نه پرسشی محوری بلکه موضوعی بیرون از قلمرو شناخت انسانی تلقی می‌شود.

اصطلاح بی‌موضع‌ی نسبت به خدا در این مقاله نه معادل الهیاتی Indifferentism و نه هم‌معنی Apatheism است، بلکه تعبیر تفسیری‌ای است که برای فهم دقیق‌تر اندیشه هیوم درباره دین پیشنهاد می‌شود. در این معنا، هیوم نه منکر خداست و نه مدافع او؛ بلکه با تمرکز بر روان‌شناسی، اخلاق و طبیعت انسان، مسئله خدا را از مرکز فلسفه خویش به حاشیه می‌راند و آن را در پرتو تجربه و احساس انسانی بازتعریف می‌کند.

بر این اساس، در این مقاله ابتدا با نگاهی به فضای فکری زمان نگارش رساله‌ای درباره طبیعت آدمی (*A Treatise of Human Nature*)، زمینه‌های شکل‌گیری تفسیرهای الحادی یا ضد‌مسیحی از آن را آشکار می‌سازیم. سپس با تکیه بر دو محور اصلی اندیشه هیوم، یعنی شکاکیت و طبیعت‌گرایی، میزان درستی این برچسب‌ها را می‌سنجیم و در نهایت نشان می‌دهیم که هیوم را نه می‌توان به درستی ملحد دانست و نه لادری‌گرا؛ بلکه باید او را نماینده نوعی بی‌موضع‌ی فلسفی نسبت به خدا دانست که در آن، معنا و کارکرد دین نه در اثبات الهیات، بلکه در تجربه و اخلاق انسانی جست‌وجو می‌شود.

۲. زمینه‌های مؤثر در شکل‌گیری تفسیر الحادی از رساله‌ای درباره طبیعت آدمی

در دهه‌های نخست قرن هجدهم زمانی که هیوم سرگرم نگارش رساله بود—سکوت در برابر مباحث مربوط به الحاد ناممکن می‌نمود. از یک‌سو، هابز و پیروان آزاداندیش او همچون تولاند (John Toland)، کالینز (Anthony Collins) و تیندال (Matthew Tindal)، با دفاع از قرائتی ماده‌گرایانه و طبیعت‌گرایانه از انسان، الهیات مسیحی سستی را به چالش می‌کشیدند؛ و از سوی دیگر، متفکرانی چون کادورث (Ralph Cudworth) و کلارک (Samuel Clarke)، همراه با الهی‌دانان نیوتنی، در مقام پاسخی سازمان‌یافته، پروژه‌ای ضدالحادی را سامان داده بودند.

هابز گرچه پیروان بسیاری در انگلستان داشت، اما مهم‌ترین متفکری که به‌طور مستقیم با او پیوند یافت، اسپینوزا بود. رساله الهی‌سیاسی (*Theological-Political Treatise*) اسپینوزا با نقد کتاب مقدس، شکاکیت نسبت به معجزات و مخالفت جدی با اقتدار روحانیت،

مضمون‌های هابزی را بسط داد. در اخلاق (*Moral*) نیز ماده‌گرایی و ضرورت‌گرایی اسپینوزا در همان چارچوب هابزی قرار گرفت و از دید منتقدان انگلیسی مستقیماً به الحاد می‌انجامید (Colie, 1963: 203-4). بدین‌سان، در فضای فکری قرن هفدهم و هجدهم، هابزیسم و اسپینوزیسم به‌عنوان دو چهره یک بیماری فکری یعنی الحاد معرفی می‌شدند (Colie, 1959: 31).

مهم‌ترین واکنش‌ها به این جریان از سوی فیلسوفان افلاطونی کمبریج، به‌ویژه هنری مور (Henry More) و رالف کادورث، شکل گرفت (Stephen, 1876: 85). اثر پرنفوذ کادورث، *نظام عقلی راستین جهان (The True Intellectual System of The Universe)*، آشکارا با هدف رد و ابطال فلسفه الحادی هابز نگاشته شد. این خط دفاعی سپس در آثار متکلمانی چون بنتلی (Bentley) و کلارک تداوم یافت و به‌مثابه جنگ فکری با الحاد هابزی تلقی شد (Stephen, 1876: 85).

از سوی دیگر، فلسفه نیوتنی و تفسیرهای الهیاتی کلارک، به‌ویژه در اسکاتلند، نقشی محوری در مناقشه دین و الحاد ایفا می‌کرد. متفکران نیوتنی در اسکاتلند، هم‌پای همتایان انگلیسی خود، کوشیدند با اتکاء به فیزیک نیوتن، بدیلی علمی و دینی در برابر تفسیرهای الحادی عرضه کنند (McCosh, 1875: 217). از این‌رو، برای هیوم و هم‌نسلانش، تفکیک میان علم، متافیزیک و الهیات عملاً ممکن نبود.

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در فاصله ۱۷۲۳ تا ۱۷۴۰ سال‌های شکل‌گیری اندیشه‌های اولیه هیوم-مباحث متافیزیکی و الهیاتی در ادینبورگ بسیار پررونق بود و بیشتر از منازعات سیاسی یا الهیاتی رسمی توجه جلب می‌کرد (McCosh, 1875: 107). در این فضا، آثار کلارک و دیگر نیوتنی‌ها به‌طور گسترده در میان فضلالی ادینبورگ مطالعه می‌شد و بدیهی است که دانشجویی چون هیوم با آن‌ها آشنا بوده باشد (McCosh, 1875: 230).

افزون بر این، نگرانی نسبت به رشد الحاد در اسکاتلند در اواخر قرن هفدهم به تصویب قوانین سخت‌گیرانه‌ای علیه انکار وجود خدا و رد کتاب مقدس انجامید (Halyburton, 1812: 52) با وجود این، نوشته‌های هابز و اسپینوزا همچنان در میان جوانان و دانشجویان محبوبیت داشتند (McCosh, 1875: 296). هرچند گرایش به این آراء با احتیاط همراه بود، زیرا در فضای عمومی به‌سرعت برچسب الحاد دریافت می‌کرد (Stephen, 1876: 385).

بنابراین، می‌توان گفت هیوم در دوران دانشجویی خود در معرض جدال‌های فکری شدیدی قرار داشت که از یک‌سو میراث هابز و اسپینوزا را به‌مثابه خطری الحادی معرفی

از الحاد و لادری‌گرایی تا بی‌موضعی نسبت به ... (فریده لازمی و محمد اصغری) ۴۳

می‌کرد و از سوی دیگر با استفاده از فلسفه نیوتنی به دفاع از ایمان مسیحی می‌پرداخت. طنز ماجرا آن‌که بسیاری از مفسران بعدی هیوم، این زمینه خاص اسکاتلندی را یا نادیده گرفتند یا به آن بی‌توجه ماندند. از این‌رو، هر تفسیر دقیق از رساله نه‌تنها باید در پرتو نزاع میان آزاداندیشان (هابز، تولاند، کالینز و تیندال) و الهی‌دانان نیوتنی (کادورث، کلارک و دیگران) خوانده شود، بلکه باید به شرایط ویژه اسکاتلند، یعنی همان بستری که هیوم در آن می‌نوشت و می‌اندیشید، نیز توجه داشته باشد. بی‌توجهی به این زمینه تاریخی، خطر فروکاستن فلسفه دین هیوم به برجسب ساده الحاد یا بی‌دینی را در پی خواهد داشت.

۳. شواهد دال‌بر الحاد در رساله هیوم که مستمسک منتقدان بوده است

امروزه گفت‌وگوهایی درباره دین طبیعی (*Dialogues Concerning Natural Religion*) عموماً جامع‌ترین و روشن‌ترین بیان دیدگاه‌های هیوم در باب دین تلقی می‌شود؛ از همین رو بسیاری بر آن‌اند که این اثر معتبرترین منبع برای داوری در این باره است که آیا هیوم را می‌توان ملحد دانست یا نه. با این حال، همان‌گونه که اشاره شد، اتهام الحاد به هیوم در درجه نخست بر اساس نخستین اثر او، یعنی رساله، مطرح گردیده است. از این‌رو به نظر می‌رسد نخستین گام در بررسی صحت یا سقم تفسیر الحادی از لوازم فلسفی هیوم، واکاوی اهداف وی در رساله باشد. در این مسیر باید ابتدا روشن کنیم که آیا هیوم در این اثر اهداف دینی را مد‌نظر داشته است یا خیر؛ اگر پاسخ مثبت است، آیا این اهداف در تضاد با دین و ناظر به الحاد بوده‌اند؟ و اگر پاسخ منفی باشد، در نتیجه برجسب الحاد به هیوم بر پایه رساله بیش از آنکه بر واقعیت استوار باشد، بازتاب فضای فلسفی الحادی زمانه و نیز ناشی از سوءبرداشت از طرح هابزی رساله است و بنابراین نمی‌تواند چندان معتبر تلقی گردد.

رساله بی‌تردید مهم‌ترین و بلندپروازانه‌ترین اثر هیوم است؛ اثری که نه‌تنها در تاریخ فلسفه بیشترین تأثیر را بر جای گذاشته، بلکه از نظر گستره و پیچیدگی نیز جایگاه یگانه‌ای دارد. این کتاب به‌ویژه به‌عنوان برجسته‌ترین بیان موضع شکاکانه و غیردینی هیوم در باب دین شناخته می‌شود. اهمیت رساله در این است که برای نخستین و تنها بار، فلسفه هیوم در قالب نظامی یکپارچه و منسجم عرضه می‌گردد؛ نظامی که اجزای آن به‌دقت در هم تنیده شده و تصویری روشن از ساختار کلی و منطق درونی اندیشه او به دست می‌دهد. در مقابل، سایر آثار هیوم چنین جامعیتی ندارند: در گفت‌وگوهایی درباره دین طبیعی صرفاً

استدلال‌هایی له و علیه وجود خدا مطرح می‌شود، و در کاوش‌ها (*An Enquiry Concerning Human Understanding*) مباحث معرفت‌شناختی و مابعدالطبیعی از فلسفه اخلاق جدا شده‌اند و هرکدام به‌طور مستقل و بدون ارجاع به شبکه پیچیده‌ای از مباحث موازی چنان‌که در رساله دیده می‌شود. عرضه می‌گردند (Bailey, 2014: 48-50).

در سده بیستم، میان بسیاری از هیوم‌پژوهان جریان اصلی، این برداشت رسمی شکل گرفته بود که رساله ارتباط بنیادی یا مستقیمی با مسائل دینی ندارد (Mossner, 1978: 658). بااین‌حال، می‌توان مدعی شد که این اثر دربردارنده استدلال‌ها و مباحث فراوانی است که ماهیتی الحادی یا دست‌کم ضد‌مسیحی دارند و به‌طور گسترده مورد شناسایی قرار گرفته‌اند. بخش‌های متعددی از رساله چنین گرایشی را آشکار می‌سازند؛ برای نمونه، تحلیل هیوم درباره مقولات مکان و زمان (هیوم، ۱۳۹۵: ۵۰-۷۲)، علیت (هیوم، ۱۳۹۵: ۶۲-۱۳۸) و استقرا (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۳۰-۳۲۹)، یا واقعیت جهان خارجی (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۰۶-۲۹۰)، همگی در پیوندی مستقیم با مواضع غیردینی او قرار دارند. هیوم همین مباحث را در نوشته‌های بعدی خود با تفصیل بیشتری دنبال و بسط می‌دهد.

به‌گزارش کمپ اسمیت، دو مضمون اصلی مقاصد و استلزامات هیوم در رساله را شکل می‌دهند: شکاکیت و طبیعت‌گرایی. هرچند هر دو به‌گونه‌ای به دیدگاه‌های او درباره دین مربوط‌اند، اما تنها در آثار متأخر است که هیوم این اصول را به‌طور مفصل و نظام‌مند به‌کار می‌گیرد (Kemp Smith, 1967: 40). موسنر نیز یادآور می‌شود که هیوم پیش از انتشار رساله احتمالاً در نظر داشت مباحثی را طرح کند که به‌طور مستقیم به دین مربوط می‌شدند؛ برای نمونه، مباحث او درباره معجزات (Mossner, 1978: 653). بااین‌حال، هیوم در نهایت تصمیم گرفت انتشار اثر را متوقف کرده و بخش‌هایی را که می‌توانست حمل بر توهین به تفکر الهیات سنتی شود، حذف کند. او به‌خوبی آگاه بود که در زمانه‌اش فلسفه شکاکانه به‌طور گسترده با الحاد پیوند می‌خورد. به‌زعم هیوم، دلیل این امر آن بود که متفکران مسیحی معاصر، همچون جان لاک، می‌کوشیدند دین را شاخه‌ای از فلسفه معرفی کنند؛ ازاین‌رو، شکاکیت به‌منزله خطری جدی برای این پروژه تلقی می‌شد (هیوم، ۱۳۹۶: ب: ۱۶۲). بااین‌حال، در متن رساله تنها نشانه‌هایی محدود از ارتباط مستقیم هیوم با مسائل دینی یافت می‌شود (Mossner, 1978: 653-54).

به‌گفته موسنر، هرچه اهداف و مقاصد هیوم در رساله بوده باشد، نمی‌توان دین را در شمار مقاصد اصلی فلسفی او قرار داد (Mossner, 1967: 388-90). این برداشت از رساله تقریباً

از الحاد و لادری‌گرایی تا بی‌موضعی نسبت به ... (فریده لازمی و محمد اصغری) ۴۵

بی‌چالش پیش رفته و همچنان از مقبولیت گسترده‌ای برخوردار است. گرچه میان مفسران برجسته‌ای چون پسمر، گاسکین و پُل راسل توافق کلی وجود دارد که رساله فاقد توجه جدی و مستقیم به مسائل دینی است، اما همچنان شکاف عمیقی میان هیوم‌پژوهان درباره چگونگی پیگیری اهداف اصلی هیوم در این اثر وجود دارد.

این شکاف درست در دو سوی دوگانگی شک‌گرایی و طبیعت‌گرایی قرار دارد و برای هرگونه تفسیر قابل قبول از رساله چالش بنیادینی ایجاد می‌کند. مشکل اصلی آن است که هیوم، در حالی که به هر دو رویکرد متعهد است، آن‌ها را به سمت نتایجی متضاد سوق می‌دهد. از یک سو، او استدلال‌هایی شکاکانه عرضه می‌کند که به بی‌اعتبار ساختن نظام‌مند باورهای حسی متعارف ما درباره جهان می‌انجامد و حتی ادعاهای روزمره ما درباره معرفت را تضعیف می‌کند. از سوی دیگر، هیوم می‌کوشد با به‌کارگیری روش تجربی در مطالعه طبیعت آدمی، نقشی مشابه نیوتن در علوم اخلاقی ایفا کند (Kemp Smith, 1967: 304). این دو جهت‌گیری صرفاً موازی یا جدا از هم نیستند؛ بلکه نخستین، دومین را تضعیف می‌کند. به بیان راسل، هیوم شکاک در واقع شاخه‌ای را می‌برد که هیوم نیوتن علوم اخلاقی بر آن نشسته است (Russell, 2008: 36).

راسل در کتاب معمای رساله هیوم (*The Riddle of Hume's Treatise*) تصریح می‌کند که این اثر پس از پروژه مشابه هابز در اصول قانون (*The Elements of Law*) و دو بخش نخست لویاتان (*Leviathan*) طرح‌ریزی شده است. مبنای مابعدالطبیعی هر دو پروژه بر یک برداشت مشترک طبیعت‌گرایانه و ضرورت‌گرایانه از ماهیت انسان استوار است. هدف مشترک آن‌ها نیز ارائه روایتی سکولار و علمی از بنیان زندگی اخلاقی و اجتماعی به‌جای روایت‌های دینی است. این رویکرد علمی به اخلاق، بر تحلیل قوای فهم و انفعالات انسانی متکی است. طرح هابزی رساله هیوم از این حیث بیانگر تعهد او به استقلال اخلاق از دین است؛ با این حال، این امر به معنای پذیرش کامل محتوای اخلاقی هابز نیست. برعکس، هیوم تأکید می‌کند که شکاکیت یا الحاد به هیچ‌وجه به نظامی از بی‌بندوباری اخلاقی، نظیر آنچه به هابز نسبت داده می‌شود، منتهی نمی‌گردد. او برای اثبات این نکته به اندیشه چندین اخلاق‌گرای برجسته، همچون شافتسبری (Shaftesbury)، متوسل می‌شود و نشان می‌دهد که زندگی اخلاقی و جامعه بشری بر اصول و نیروهای ذاتی طبیعت انسان همچون تکبر، همدلی، حس اخلاقی و توانایی در ایجاد و پیروی از قراردادها استوار است.

(Russell, 2008: 248-260). از این منظر، آنچه ساختار بنیادین آموزه‌های رساله را شکل می‌دهد، مواضع غیردینی هیوم است، نه ادعاهای الحادی.

گاسکین بر این باور است که هیوم برای فراهم کردن زمینه‌ای مناسب جهت بنیان‌گذاری اخلاقی سکولار، ناگزیر بود حمله‌ای شکاکانه و نظام‌مند به آموزه‌ها و اصول الهیاتی سامان دهد (Gaskin, 2009: 50-58). از این منظر، مجموعه استدلال‌های پراکنده و به‌ظاهر نامرتبط هیوم در رساله، در واقع در خدمت یک دغدغه اساسی مشترک قرار دارند: بی‌اعتبار کردن و ردّ مابعدالطبیعه و اخلاق مسیحی. به‌ویژه، استدلال‌های شکاکانه او در رساله در ارتباط تنگاتنگ با موضوعاتی قرار می‌گیرند که نزد متفکرانی چون کادورث، کلارک و فیلسوفان نیوتنی به‌عنوان نشانه‌های الحاد معرفی شده بودند، از جمله وجود و صفات خدا، نامیرایی نفس، و واقعیت اراده آزاد. از همین رو، طبیعی است که با توجه به درون‌مایه‌های شکاکانه و طبیعت‌گرایانه رساله، بُعد انتقادی و به‌اصطلاح مخرب فلسفه هیوم در این اثر، از سوی منتقدان هم‌عصرش به‌مثابه روی دیگر سکه ضد‌مسیحی تلقی شود.

در نهایت، اگر رساله هیوم را در پرتو زمانه او و در ارتباط با معاصرانش بررسی کنیم، روشن می‌شود که هر دو مؤلفه شکاکانه و طبیعت‌گرایانه در نگاه نخست ریشه در انگیزه‌ای الحادی دارند. از یک سو، هیوم بر ضعف و محدودیت قوای فهم انسان تأکید می‌کند و می‌کوشد فلسفه را از نظام‌های الهیاتی و آموزه‌های وابسته به آن‌ها دور سازد. از سوی دیگر، طبیعت‌گرایی او در قالب تلاشی برای ارائه‌ی روایتی سکولار و علمی از زندگی اخلاقی و اجتماعی بر مبنای تحلیل عناصر اصلی طبیعت انسانی جلوه می‌کند. این دو جنبه فکری، در عین تمایز، مکمل یکدیگرند و ریشه‌های مشترکی دارند؛ به همین دلیل، به‌ظاهر می‌توان آن‌ها را حامل اهداف و مقاصد الحادی یا ضد‌مسیحی دانست. با این حال، با در نظر گرفتن همه شواهد، شایسته است فلسفه هیوم در رساله نه صرفاً در سنت الحادی‌ای که با هابز و اسپینوزا پیوند دارد، بلکه در چارچوبی متمایز و غیرالحادی فهمیده شود؛ چارچوبی که هدف اصلی آن بازاندیشی بنیادهای معرفت، اخلاق و روان‌شناسی انسان است.

۴. ارتباط بین تفسیر الحادی با استلزامات فلسفی هیوم در نوشته‌های متأخر وی

هیوم برای پرهیز از آن‌که اهدافش در رساله صرفاً در چارچوبی الحادی فهمیده شود، مباحث مربوط به دین را در آثار متأخر خود پی گرفت. او این مسیر را با تأملات اولیه در بخش‌های دهم و یازدهم کاوشی درخصوص فهم بشری شامل نقد معجزات و بررسی

از الحاد و لادری گرای تا بی موضعی نسبت به ... (فریده لازمی و محمد اصغری) ۴۷

برهان نظم- آغاز کرد و سپس در تاریخ طبیعی دین (*Natural History of Religion*) به اوج رساند. در نهایت، گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی، که پس از مرگ او در سال ۱۷۷۹ منتشر شد، جامع‌ترین و مهم‌ترین بیان اندیشه‌های او در این حوزه به شمار می‌آید.

هیوم در گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی سه استدلال اصلی را در ارتباط با وجود خدا مطرح می‌کند. دو استدلال نخست در پی اثبات وجود خدا هستند: یکی استدلال پیشینی یا غیرتجربی (برهان علیت) و دیگری استدلال پسینی یا تجربی (برهان نظم یا غایت‌مندی). در مقابل، استدلال سوم مسئله شر- به ظاهر نشان می‌دهد که وجود خدا ناسازگار یا ناممکن است. درباره موضع هیوم نسبت به برهان علیت و برهان شر، میان مفسران اتفاق نظر نسبتاً گسترده‌ای وجود دارد. با این حال، در مورد برهان نظم، اختلاف نظر قابل توجهی درباره ماهیت و نتیجه نهایی تحلیل هیوم در گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی مشاهده می‌شود.

هیوم در بخش نهم گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی موضعی روشن و قاطع در قبال برهان علیت اتخاذ می‌کند. او تصریح می‌کند که هیچ موجودی را نمی‌توان اثبات کرد مگر آن‌که انکار وجودش مستلزم تناقض باشد؛ اما چون هر آنچه را به عنوان موجود می‌شناسیم می‌توانیم به راحتی به صورت معدوم نیز تصور کنیم، انکار هیچ موجودی متضمن تناقض نخواهد بود. بدین ترتیب، وجود هیچ موجودی- حتی خداوند- از راه عقل قابل اثبات نیست. افزون بر این، هیوم بر این باور است که مفهوم واجب‌الوجود فاقد معنای محصل و قابل دفاع است (هیوم، ۱۳۹۶: ب: ۲۳۵-۲۳۶). بر این اساس، اصل توحید و اعتقاد به خداوند، پشتوانه‌ای عقلانی از برهان علیت یا سایر استدلال‌های مشابه نمی‌یابد.

هیوم بر این باور است که پرسش‌های مربوط به منشأ و ریشه‌های جهان فراتر از توانایی فهم انسانی قرار دارند؛ از این رو، پرداختن فلسفی به آن‌ها بی‌ثمر است و انرژی فکری باید صرف موضوعات دیگر شود. بر این اساس، او نه به الهیات طبیعی و نه به الحاد متعهد نمی‌ماند، زیرا معتقد است مسئله وجود خدا به هیچ‌یک از این راه‌ها قابل حل نیست. با این حال، برخی مفسران استدلال کرده‌اند که در پایان گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی هیوم، به واسطه شخصیت فیلو، صورتی ضعیف از برهان نظم را می‌پذیرد. شواهد این امر در آخرین مباحثات فیلو و کلیتس دیده می‌شود. فیلو در آغاز بخش دوازدهم یادآور می‌شود که حتی ساده‌ترین و ناآگاه‌ترین انسان‌ها نیز نوعی غایت‌مندی و نظم را در طبیعت مشاهده می‌کنند و به سختی می‌توان آن را کاملاً انکار کرد. کلیتس نیز بر این نکته تأکید می‌کند که

آثار طبیعت در شباهت با مصنوعات انسانی آشکار است. باین حال، فیلو بلافاصله نتیجه‌ای دیگر می‌گیرد: او تأکید می‌کند که اگرچه می‌توان میان ذهن انسان و علت غایی جهان نوعی قیاس برقرار کرد، تفاوت بنیادین و غیرقابل قیاسی میان ذهن بشری و ذهن الهی وجود دارد، زیرا ذات خداوند اساساً فراتر از ادراک انسانی است. فیلو سپس استدلال می‌کند که نهایتاً همه استدلال‌های الهیات طبیعی به این گزاره بازمی‌گردد که میان ذهن انسان و ذهن خداوند فاصله‌ای عظیم و غیرقابل درک وجود دارد. حتی اگر ملحد بپذیرد که شباهت‌های جزئی میان عملکردهای طبیعت (مانند فساد یک گیاه، تولد یک حیوان، یا فرآیند اندیشه انسان) با علت نخستین جهان وجود دارد، این شباهت‌ها چنان سطحی و ناچیزند که هیچ‌گونه شناختی از صفات و ماهیت خداوند به دست نمی‌دهند (هیوم، ۱۳۹۶: ب: ۱۶۸-۱۶۹، ۱۷۰، ۲۵۷). به این ترتیب، نتیجه هیوم این است که برهان نظم - حتی در ضعیف‌ترین صورت خود - نمی‌تواند ما را به معرفتی معتبر در باب وجود یا صفات خداوند رهنمون سازد، چرا که هرگونه قیاس میان طبیعت و ذهن الهی نهایتاً مبهم و بی‌اعتبار باقی می‌ماند.

هیوم در تاریخ طبیعی دین میان دو رویکرد خداباورانه تمایز می‌گذارد: خداباوری حداقلی (Thin Deism) و خداباوری حداکثری (Thick Deism). خداباوری حداکثری مستلزم پذیرش مجموعه‌ای گسترده از اوصاف الهی چون نامتناهی بودن، علم مطلق، قدرت مطلق و کمال اخلاقی است. در مقابل، خداباوری حداقلی تنها به وجود نوعی علت یا خالق هوشیار بسنده می‌کند. از منظر خداباوری حداکثری، شکل حداقلی عملاً تفاوت چندانی با شکاکیت الهیاتی ندارد، زیرا در آن بسیاری از صفات اساسی خدا انکار یا نادیده گرفته می‌شود؛ بدین ترتیب، مرز میان خداپرست حداقلی و ملحد چندان روشن نیست (هیوم، ۱۳۹۶: الف: ۴۳، ۴۷-۴۹)؛ (هیوم، ۱۳۹۶: ب: ۲۱۱-۲۱۲، ۲۷۲)؛ (هیوم، ۱۳۹۷: ۱۴۶-۱۴۷).

به باور هیوم، دین مسیحیت بر خداباوری حداکثری استوار است، زیرا بدون تصویری عمیق از صفات الهی، آموزه‌های دینی از معنا تهی می‌شوند. از این منظر، خداباوری حداقلی نه تنها برای تبیین دین حقیقی ناکافی است، بلکه از منظر عملی نیز بی‌ثمر است؛ چرا که نمی‌تواند راهنمایی جدی برای زندگی انسان فراهم آورد (هیوم، ۱۳۹۷: ۱۴۶-۱۴۷). به بیان دیگر، چنین باوری بیش از آن‌که مبنای ایمان باشد، پژواکی از شکاکیت است.

هیوم در نقد خداباوری حداکثری فراتر می‌رود. او نشان می‌دهد که هیچ‌یک از استدلال‌های آن به‌ویژه هنگامی که صفات خدا به صورت انسان‌انگارانه فهمیده می‌شوند - قادر به اثبات یا حتی محتمل‌ساختن وجود موجودی با اوصاف یادشده نیست. افزون بر

از الحاد و لادری گرای تا بی موضعی نسبت به ... (فریده لازمی و محمد اصغری) ۴۹

این، با نظر به مسئله شر، هیوم استدلال می‌کند که پذیرش هم‌زمان قدرت مطلق و کمال اخلاقی برای خالق جهان با شواهد تجربی سازگار نیست؛ از این رو، یا باید این ادعاها را نادرست دانست یا دست‌کم آن‌ها را به شدت نامحتمل تلقی کرد. همان‌طور که در تاریخ طبیعی دین آمده است: «این‌ها همه سراسر، معمای و چیستانی و رازی نگشودنی است» (هیوم، ۱۳۹۶ الف: ۱۸۵).

در مورد خداباوری حداقلی نیز، اگرچه هیوم آن را به صراحت رد نمی‌کند، اما آن را چنان مبهم و بی‌ثمر می‌داند که هیچ پیامد نظری یا عملی مهمی به دنبال ندارد. حتی اگر بتوان شباهتی جزئی میان عقل انسانی و علتی ناشناخته برای نظم در جهان فرض کرد، این فرضیه هیچ امتیاز خاصی نسبت به دیگر فرضیه‌های دل‌خواهی ندارد. به تعبیر هیوم، چنین دیدگاهی در نهایت ما را در جهلی عمیق باقی می‌گذارد و از هرگونه آموزه راهنمای زندگی تهی است (هیوم، ۱۳۹۷: ۱۴۶-۱۴۷).

جمع‌بندی آن‌که، هیوم نه خداباوری حداکثری را می‌پذیرد و نه خداباوری حداقلی را. از دید او، اولی باورنکردنی یا دست‌کم به شدت نامحتمل است، و دومی پوچ و بی‌فایده. بنابراین، تمایز میان این دو نباید چنین فهمیده شود که هیوم به نوعی از خداباوری گرایش دارد؛ بلکه هدف او نشان‌دادن بی‌پایگی هر دو نوع و تأکید بر نتایج شکاکانه است. در بخش آتی به صورت مفصل به این بحث خواهیم پرداخت.

۵. مرزهای خداپرستی (Theism)، خداباوری، خدااناباوری و لادری گرای در نظام دینی هیوم

بر اساس دلایل طرح‌شده در بخش‌های پیشین، نسبت دادن عنوان ملحد به هیوم، نادرست و برخاسته از سوءفهم اهداف و مقاصد او از سوی هم‌عصرانش است. شماری از اظهارات خود هیوم نشان می‌دهد که او به خوبی از حساسیت معاصرانش نسبت به مباحث شکاکیت و الحاد آگاه بوده است. برای نمونه، در کاوش تصریح می‌کند که در کنار ملحد، شکاک نیز دشمنی دیگر برای دین به شمار می‌رود که خشم کشیشان و فیلسوفان قلم‌زن را برمی‌انگیزد (هیوم، ۱۳۹۷: ۱۵۳). همچنین در گفت‌وگوهایی درباره دین طبیعی اذعان می‌کند که اغلب مدعیان عقل و فلسفه، واژه‌های ملحد و شکاک را تقریباً مترادف می‌انگارند (هیوم، ۱۳۹۶ ب: ۱۶۳).

هیوم با دقتی ظریف توضیح می‌دهد چرا شکاکیت غالباً با الحاد یکی گرفته می‌شود. در همین راستا، او در یادداشت‌های اولیه‌اش (*Hume's Early Memoranda*) به تمایز کادورث میان خداپرستان و ملحدان اشاره می‌کند: «خداپرستان حقیقی کسانی‌اند که اصل نخستین تمام جهان را ذاتی نادیدنی و هوشیار می‌دانند، درحالی‌که ملحدان منشأ همه چیز را ماده‌ای بی‌جان، فاقد آگاهی و شعور، و در نهایت چیزی هم‌طراز با زندگی حیوانی می‌شمارند (Hume, 1954: 501).

مطابق با گفته کادورث، نقطه تمایز میان خداپرستان و ملحدان در پذیرش علت نخستین نهفته است: آیا این علت روحی غیرمادی و هوشیار است یا ماده‌ای بی‌جان و ناآگاه؟ (Cudworth, 1845: 57-58). این تمایز ما را به دو پرسش اساسی رهنمون می‌شود. نخست آن‌که چرا هابز و اسپینوزا که منتقدان اولیه هیوم او را پیرو ایشان می‌دانستند به الحاد شهرت یافته‌اند؟ از منظر خداپرستان، منشأ جهان باید روحی متفکر، هوشیار و نادیدنی باشد؛ حال آن‌که هابز و اسپینوزا علت نخستین را ماده‌ای خودموجود، خودنظم‌دهنده و خودمحرک معرفی کرده‌اند. پرسش دوم آن است که چرا شکاک و ملحد غالباً مترادف انگاشته می‌شوند؟ اگرچه یک فرد شکاک الزاماً به اسپینوزاگرایی یا هر فرضیه مشابهی متعهد نیست، اما به‌عنوان کافر شناخته می‌شود؛ زیرا به فرضیه خداپرستان باور ندارد و همه این مباحث را ورای حدود فهم انسانی می‌داند.

کلارک به‌عنوان یکی از شخصیت‌های محوری در مباحث دین و الحاد، و از منتقدان برجسته اولیه رساله، در اصل با تمایز کادورث میان خداپرست و ملحد هم‌داستان است. او مسئله بنیادین را در این می‌بیند که آیا علت نخستین همه پدیدارها باید موجودی هوشیار باشد یا خیر. از نظر کلارک، ملحدان یا اساساً به وجود خدا باور ندارند، یا اگر هم وجود او را می‌پذیرند، صفات اساسی ذات الهی را انکار کرده و خدا را موجودی غیرهوشیار می‌دانند که صرفاً بر پایه ضرورت عمل می‌کند. در برابر، موضع خداپرستی مبتنی بر این است که جهان معلول روحی ابدی، دانای مطلق و تواناست؛ چیزی که ملحد آن را انکار می‌کند. در تفسیر کلارک، ملحد بر این باور است که ماده نه‌تنها خودموجود است، بلکه قدرت ایجاد حرکت، اندیشه، فعالیت، زیبایی و نظم را نیز در جهان دارد. در مقابل، خداپرست معتقد است تنها موجودی نامتناهی در قدرت، هوشیار و غیرمادی می‌تواند علت جهان و همه اجزای آن باشد (Clarke, 1705: 98-99). کلارک در گفتاری درباره الزامات تغییرناپذیر دین طبیعی (*A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*) نیز

از الحاد و لادری‌گرایی تا بی‌موضعی نسبت به ... (فریده لازمی و محمد اصغری) ۵۱

تأکید می‌کند که خدا موجودی کاملاً متمایز از عالم مادی، واجب‌الوجود، آگاه، آزاد، قادر مطلق، دانا و خیر مطلق است (Clarke, 1705: 205).

با این همه، هیوم در تاریخ طبیعی دین خداپرستی را به‌گونه‌ای متفاوت تعریف می‌کند. او توضیح می‌دهد که خداپرستی صرفاً به معنای باور به وجود نیرویی نادیدنی و هوشیار در جهان نیست (هیوم، ۱۳۹۶ الف: ۴۳). به‌نظر او کسانی که به ساحره‌ها، اجنه و دیوها اعتقاد دارند، بیش‌تر به خرافه‌پرستی نزدیک‌اند تا خداپرستی واقعی. در دیدگاه هیوم، خداپرست حقیقی دست‌کم به وجود خردی برتر باور دارد که سرچشمه، خالق و فرمانروای این جهان است (هیوم، ۱۳۹۶ الف: ۴۷). بر این اساس، می‌توان گفت هیوم با نقد تعریف رایج از خداپرستی نه به قلمرو الحاد، بلکه به حوزه خداباوری گام می‌گذارد.

کلارک در حوزه خداباوری سه نوع نگرش را برمی‌شمرد که به گفته او هر یک در نهایت به الحاد محض منتهی می‌شوند:

نخستین گروه، هرگونه مشیت الهی در اداره جهان، غایت‌مندی و نظم موجود در آن (یعنی علل غایی) را انکار می‌کنند. از نظر کلارک، خداوند پیوسته در جهان حاضر و فعال است و همه آثار ماده، جاذبه و نیروی کشش تجلی عاملیت بی‌واسطه و قدرت اوست. به باور او، تصور خدا به‌عنوان حافظ و حاکم تمامی پدیده‌ها، بنیان اساسی مناقشه مشهور او با لایب‌نیتس به‌شمار می‌رود. کلارک تأکید می‌کند که جهان ماشین عظیمی نیست که همچون ساعت، پس از ساخته‌شدن، بدون دخالت سازنده‌اش به کار ادامه دهد. چنین برداشتی در واقع نوعی ماده‌گرایی است که حضور خدا در جهان را نفی کرده و در نهایت به الحاد می‌انجامد (Clarke, 1705: 25).

دومین گروه، هرچند به وجود خدا و مشیت او باور دارند، اما هرگونه تفاوت واقعی میان خیر و شر طبیعی را انکار کرده یا آن را وابسته به قوانین اختیاری و قراردادی بشر می‌دانند. کلارک استدلال می‌کند که این نگرش به انکار صفات اخلاقی بنیادین خداوند، از جمله خیرخواهی، می‌انجامد و بنابراین نهایتاً راه را برای الحاد هموار می‌سازد (Clarke, 1705: 25).

سومین گروه، درک درستی از صفات طبیعی و اخلاقی خدا و مشیت او دارند، اما آموزه ثواب و عقاب اخروی را رد می‌کنند. آنان بر این باورند که انسان‌ها نمی‌توانند درباره شیوه توزیع پاداش و کیفر از سوی خدا داوری کنند، زیرا این امر تنها به زندگی کنونی مربوط

است. کلارک بر این اساس نتیجه می‌گیرد که این دیدگاه در عمل صفات اخلاقی خدا را بی‌اثر کرده و از این طریق به الحاد می‌انجامد (Clarke, 1705: 26).

حال این پرسش پیش می‌آید که هیوم کدام شکل از خداباوری را می‌پذیرد و چرا از سوی برخی به‌عنوان ملحد شناخته شده است؟ هیوم در سراسر آثار فلسفی خود، برهان نظم را پذیرفتنی‌ترین و متقاعدکننده‌ترین استدلال برای اثبات وجود خدا معرفی می‌کند. او گرچه همواره بر محدودیت‌ها و کاستی‌های این برهان تأکید دارد، اما در مواضع مختلف به‌طور ضمنی آن را می‌پذیرد می‌نماید (هیوم، ۱۳۹۶: ۱۶۹-۱۷۰)؛ (هیوم، ۱۳۹۷: ۱۵۰). هیوم نخستین‌بار در فصل یازدهم کاوش به بررسی انتقادی برهان نظم پرداخت و ضعف بنیادین آن را در اتکای بیش از حد بر استدلال‌های عقلی نشان داد. این برهان بر مشاهده نظم، هماهنگی و زیبایی در جهان استوار است. همان‌گونه که از هماهنگی اجزای ساعت یا خانه به وجود سازنده‌ای خردمند و غایت‌مند پی می‌بریم، از هماهنگی و نظم در گیاهان، حیوانات و منظومه شمسی نیز به وجود علتی مشابه با ذهن انسان استنتاج می‌کنیم. با این حال، هیوم این تمثیل را ضعیف و نادرست می‌داند و تصریح می‌کند که تشبیه جهان به مصنوعات انسانی همان‌قدر سست است که تشبیه خورشید به شمعی مومی (هیوم، ۱۳۹۷: ۱۴۰-۱۵۰). به باور او، برهان نظم ما را تنها با فرضیه‌ای مواجه می‌کند که هم از نظر معرفتی غیر یقینی است و هم از نظر عملی بی‌ثمر. غیر یقینی است، زیرا از قلمرو تجربه انسانی فراتر می‌رود؛ و بی‌فایده است، زیرا دانسته‌های ما از علت نخستین هیچ افزوده‌ای بر شناخت ما از جریان طبیعی حوادث ندارد و اصول تازه‌ای را برای فهم طبیعت عرضه نمی‌کند. بدین ترتیب، هیوم در گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی و کاوش نتیجه می‌گیرد که این برهان در اثبات وجود خدا ناکام است و تنها ما را با فرضیه‌ای مبهم درباره علتی باقی می‌گذارد که باید بی‌نهایت متفاوت از ذهن بشری باشد. از این‌رو، فرضیه دینی از دیدگاه او از حیث نظری تهی و از حیث عملی بی‌اعتبار است (هیوم، ۱۳۹۶: ۲۷۵)؛ (هیوم، ۱۳۹۷: ۱۴۶-۱۴۷).

با وجود این، هیوم در پایان گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی تا اندازه‌ای به برهان نظم امتیاز می‌دهد و نسخه‌ای ضعیف از آن را می‌پذیرد. شواهد این امر را می‌توان در آخرین مبادلات فیلو و کلیتس مشاهده کرد؛ جایی که فیلو اذعان می‌کند حتی ساده‌ترین و غافل‌ترین انسان‌ها نیز نوعی نظم و غایت‌مندی را در جهان تشخیص می‌دهند و نمی‌توانند کاملاً اسیر نظام‌های پوچ و انکارکننده هرگونه غایت شوند (هیوم، ۱۳۹۶: ۲۷۲). از این

از الحاد و لادری‌گرایی تا بی‌موضعی نسبت به ... (فریده لازمی و محمد اصغری) ۵۳

رو، می‌توان گفت موضع هیوم در قبال برهان نظم با شکاکیت عام او سازگار است: او نه به خداباوری نوع نخست و الحاد برخاسته از آن پایبند است، و نه مشیت الهی را به‌طور کامل نفی می‌کند، بلکه هدف اصلی او نشان دادن ناکارآمدی این برهان در اثبات وضعیتی فراتر از تجربه انسانی است.

برای درک موضع دقیق هیوم در باب خداباوری نوع دوم، باید به دیدگاه او درباره مسئله شر توجه کنیم. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، گفت‌وگوهایی درباره دین طبیعی تقریباً به‌طور انحصاری به بررسی استدلال‌های اثبات وجود خداوند اختصاص دارد. سه استدلال عمده در این اثر برجسته می‌شود: نخست، استدلال پیشینی؛ دوم، استدلال پسینی؛ و سوم، استدلال ناظر به وجود شر. برای فهم دقیق موضع هیوم در خصوص مسئله شر، باید میان دو صورت قوی و ضعیف از این برهان تمایز نهاد.

نسخه قوی با پرسش‌های قدیمی اپیکور آغاز می‌شود که همچنان بی‌پاسخ باقی مانده‌اند (هیوم، ۱۳۹۶: ۲۵۲-۲۵۳). وجود شر در جهان نشان می‌دهد که یا خداوند توان جلوگیری از شر را ندارد، که در این صورت قادر مطلق نیست؛ یا توانایی دارد اما نمی‌خواهد، که در این صورت خیرخواه مطلق نیست. هر دو فرض، مستلزم تزلزل در صفات کمالی خداوند و ناسازگاری با الهیات سستی‌اند (Bailey, 2014: 143). در برابر این استدلال، هیوم احتمال می‌دهد که همه شرور برای تحقق خیری برتر ضروری باشند. و از این‌رو، وجود شر می‌تواند با قدرت نامتناهی و خیرخواهی خداوند سازگار باشد (هیوم، ۱۳۹۶: ۲۵۲).

با این حال، هیوم تأکید می‌کند که انسان‌ها در موقعیتی نیستند که بتوانند حتی به‌طور اندک صفات خیرخواهی مطلق و قدرت نامتناهی خدا را استنباط کنند؛ چراکه هیچ دلیل موجهی برای چنین استنباطی وجود ندارد. جهان‌آکنده از شرور فراوان است و تا آنجا که عقل انسانی توان داوری دارد، این شرور می‌توانستند به‌سادگی کاهش یابند یا برطرف شوند. پُل راسل بر این اساس نتیجه می‌گیرد که هدف نسخه ضعیف از استدلال شر، تنها نشان دادن همین ناتوانی در استنتاج صفات الهی از تجربه جهان است (Russell, 2008: 185-186).

از سوی دیگر، هیوم در نامه‌ای به ویلیام مور (William Mure) در سال ۱۷۴۳، یعنی میان انتشار رساله و کاوش، تصریح می‌کند که خداوند متعال برخوردار از عالی‌ترین مراتب کمال، تعالی و خیرخواهی است (Hume, 1932: 31).

بر این مبنا می‌توان گفت که هیوم نه به خدا باوری نوع دوم و نه به الحاد ناشی از آن پایبند است؛ زیرا پذیرش نسخه ضعیف برهان شر مستلزم انکار صفات اساسی خداوند نیست، بلکه صرفاً بر محدودیت معرفتی ما در نسبت دادن این صفات تأکید دارد.

برای درک موضع هیوم درباره آموزه ثواب و عقاب، باید از کتاب قیاس دین (*Analogy of Religion Natural and Revealed*) جوزف باتلر (Joseph Butler) آغاز کنیم؛ اثری که سه سال پیش از انتشار دو کتاب نخست رساله در سال ۱۷۳۶ منتشر شد. بیشتر محققان بر اهمیت این کتاب در شکل‌گیری اندیشه هیوم، به‌ویژه در بخش‌های دینی رساله، اتفاق نظر دارند. باتلر با این اثر و نیز مقالات دیگرش، تأثیری عمیق بر تأملات هیوم در باب دین برجای گذاشت. خود هیوم نیز در مقدمه رساله از او به‌عنوان فیلسوفی یاد می‌کند که علوم انسانی را بر بنیانی نوین استوار ساخت. موسس نیز تأکید دارد که قیاس دین اثری کلامی والا است که هیوم آن را شایسته احترام می‌دانست (Mossner, 1948: 498).

باتلر در قیاس دین اصل یک‌نواختی طبیعت را اساس استدلال درباره امکان حیات اخروی و طرح ثواب و عقاب در آینده قرار می‌دهد. او در برابر فیلسوفانی چون تیندال^۴ استدلال می‌کند که همان‌گونه که در این جهان سعادت یا شقاوت ما غالباً نتیجه رفتارمان است، باید انتظار داشته باشیم در جهانی دیگر نیز بر اساس اعمالمان پاداش یا کیفر دریافت کنیم (Butler, 1736: 29). شرح هیوم در رساله نشان می‌دهد که او نه به قصد مخالفت مستقیم با باتلر، بلکه برای بررسی مبانی استدلال احتمالی او وارد بحث می‌شود.

هیوم این بحث را در دو مرحله پیش می‌برد. در مرحله نخست، او با استدلال‌های شکاکانه، اصل یک‌نواختی طبیعت را به چالش می‌کشد. به باور او، هیچ دلیل عقلی محکمی وجود ندارد که آینده را مشابه گذشته بدانیم. هر استدلالی درباره وقایع آتی به این فرض وابسته است، اما همین فرض خود بی‌دلیل باقی می‌ماند. در نتیجه، عقل نمی‌تواند بنیانی برای باور به وقایع آینده فراهم کند. در مرحله دوم، هیوم توضیح می‌دهد که باورهای ما نسبت به آینده نه محصول استدلال عقلانی، بلکه نتیجه عرف و عادت ذهن است؛ فرآیندی طبیعی که از طریق تخیل و تجربه شکل می‌گیرد (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۷۷)؛ (Hume, 1938: 652).

باتلر در مقابل، احتمال را راهنمای زندگی بشر می‌داند و معتقد است که همان‌طور که ما بر اساس تجربه گذشته انتظار طلوع خورشید در فردا یا تأثیر غذا بر حیات را داریم، باید بر اساس همین منطق، به ثواب و عقاب اخروی نیز باور داشته باشیم (Butler, 1736: 35-37). از

از الحاد و لادری‌گرایی تا بی‌موضوعی نسبت به ... (فریده لازمی و محمد اصغری) ۵۵

نگاه او، این باورها ریشه در الگوی تکرار و پیوند وقایع دارند؛ همان‌گونه که تجربه تکرار پدیده‌ها در این جهان، انتظار مشابهی را در زندگی آتی ایجاد می‌کند.

هیوم اما در کتاب خلاصه‌ای از رساله طبیعت آدمی (*An Abstract of a Treatise of Human Nature*) خاطرنشان می‌سازد که این پُل استدلال احتمالی توان تحمل وزنی را که باتلر بر آن نهاده ندارد. به نظر او، عادت ذهنی گرچه ما را به پیش‌بینی وقایع آینده در همین جهان وامی‌دارد، نمی‌تواند پایه‌ای مطمئن برای باور به زندگی اُخروی باشد. به بیان هیوم، تجربه این زندگی نمی‌تواند به‌عنوان راهنمای زندگی آتی تلقی شود، زیرا هیچ تضمینی برای شباهت میان این دو وجود ندارد (Hume, 1938: 4).

نقد هیوم بر اصل یکنواختی، نشان‌دهنده آسیب‌پذیری بنیاد استدلال باتلر است. با این حال، او صرفاً به رویکرد شکاکانه بسنده نمی‌کند، بلکه توضیح می‌دهد که ذهن انسان به‌طور طبیعی و اجتناب‌ناپذیر بر اساس تجربه گذشته، باورهایی درباره آینده می‌سازد. به همین دلیل است که انتظار طلوع خورشید فردا یا استمرار روابط علی برای ما بدیهی است، بی‌آنکه نیازمند استدلال عقلانی باشیم (هیوم، ۱۳۹۷: ۴۲).

هیوم در رساله همچنین اشاره می‌کند که باور به زندگی آتی بیش از آنکه از عقل یا تجربه ناشی شود، ریشه در تمایل انسان برای یافتن شباهت میان این زندگی و جهان دیگر دارد. این تمایل به انسان کمک می‌کند با ناشناخته‌ها مواجه شود اما از نظر او، چنین شباهتی الزاماً وجود ندارد (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۱۳، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۹۵، ۲۰۶-۲۰۷)، و همین امر اعتبار استدلال‌های باتلر را متزلزل می‌سازد.^۵

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که هیوم به خداباوری نوع سوم و الحاد ناشی از آن نیز پایبند نیست؛ چراکه گرچه استدلال‌های شکاکانه او بنیاد آموزه ثواب و عقاب را سست می‌کند، اما او امکان بازتاب اعمال انسان در زندگی آتی را به‌طور کلی نفی نمی‌کند.

با کنارگذاشتن نسبت‌های خداباورانه و ملحدانه از هیوم، می‌توان او را، همان‌گونه که دولباخ و شماری از مفسران دیگر گفته‌اند، در زمره لادری‌گرایان دانست؛ زیرا وی در باب دین و الحاد به پذیرش تعلیق حکم رضایت می‌دهد (Andre, 1993: 119).

راسل نیز بر همین اساس، گرچه خود را غالباً ملحد معرفی می‌کند، ترجیح می‌دهد هیوم را لادری‌گرا بنامد. او در مقاله معروفش در پاسخ به پرسش «آیا من لادری هستم یا ملحد؟» می‌نویسد: اگر با مخاطبانم از منظر فلسفی گفت‌وگو کنم، باید بگویم لادری هستم، زیرا برهانی قطعی برای اثبات عدم وجود خدا در دست ندارم. اما اگر خود را فردی عادی

در نظر بگیرم، باید بگویم ملحدم، چراکه نمی‌توانم وجود خدا را اثبات کنم (Jamse, 1896: LecII: 5-7; Russell, 1947).

در پرتو این مباحث، دو تعریف اصلی از لادری‌گری را می‌توان بازشناخت:

۱. لادری‌گری به معنای حل و فصل نکردن تأم مسئله وجود خدا؛ یعنی فیصله ندادن به بحث در قالب پذیرش یا رد صریح (Baggini, 2009: 3-4). بر اساس این تعریف، هیوم را نمی‌توان لادری‌گرا دانست؛ زیرا چنان‌که نشان داده شد، او وجود خدا را به‌طور پیوسته امکانی پذیرفتنی تلقی می‌کند.

۲. لادری‌گری به معنای تعلیق حکم مبتنی بر شکاکیت؛ بدین معنا که وجود یا عدم وجود خدا نامعین است و هر دو احتمال از وزنی برابر برخوردارند (Baggini, 2009: 3). با این تعریف نیز هیوم لادری‌گرا نخواهد بود؛ نخست بدان دلیل که احتمال وجود خدا نزد او همواره بر احتمال عدم وجود برتری دارد و تنها ادراک این وجود فراتر از توان عقل ما است. دوم آن‌که تعلیق حکم نزد هیوم همان‌طور که پیش‌تر نشان داده شد، نهایتاً از سر احتیاط و در سطحی حداکثری است، نه به معنای برابری مطلق دو احتمال.

از این‌رو، اطلاق عنوان لادری‌گرا نیز بر هیوم نارواست و نمی‌تواند جایگزین خوانش‌های خدا‌باورانه یا الحادی او گردد.

۶. بی‌موضعی نسبت به خدا در فلسفه هیوم

همان‌طور که دیدیم، منتقدان نخستین هیوم او را نه خداپرست بلکه ملحد می‌دانستند. حال آن‌که به گفته دولباخ، شرط لازم برای الحاد، انکار صریح وجود خداست (Andre, 1993: 149). از این منظر، هیوم می‌تواند را، چنان‌که برخی مفسران تصریح کرده‌اند، بیشتر در جایگاه لادری‌گرایان دانست؛ زیرا او در باب دین و الحاد به تعلیق حکم بسنده می‌کند (Andre, 1993: 119). با این حال، تحلیل‌هایی چون راسل و جیمز نشان می‌دهد که استلزامات اندیشه دینی دیوید هیوم فراتر از لادری‌گری صرف است و نمی‌توان او را صرفاً در این چارچوب محدود کرد (Jamse, 1896: LecII)؛ (Russell, 1947: 5-7).

گاسکین برای رفع این تعارض، میان ملحد مطلق که به هیچ خدایی باور ندارد و ملحد نسبی که تنها درکی محدود و متفاوت از خدا دارد تمایز می‌گذارد. او استدلال

از الحاد و لادری‌گرایی تا بی‌موضع‌ی نسبت به ... (فریده لازمی و محمد اصغری) ۵۷

می‌کند که هیوم را باید نوعی خدا‌باور معتدل دانست؛ زیرا او به‌نوعی تصدیق ضمنی یا صریح نسبت به وجود خدا قائل است، هرچند این تصدیق تعهدی به خدای الهیات مسیحی در پی ندارد (Gaskin, 2009: 108). ادواردز در ادامه یادآور می‌شود که شاید بهتر باشد این مناقشه را جدالی صرفاً لفظی تلقی کنیم (Edwards, 1695: 12). هیوم بی‌گمان الهیات سستی را نقد می‌کند، اما این نقد نه به معنای انکار کامل خدا، بلکه حاصل پابندی او به شکاکیت و محدود دانستن توان عقل است. از همین رو بیلی و دیگر مفسران خاطرنشان کرده‌اند که هیوم خداپرستی سستی را نمی‌پذیرد، اما آن را نیز انکار نمی‌کند (Bailey, 2014: 229).

هیوم بر اساس اصول شکاکانه خود، همه فرضیات الهیاتی را فراتر از توان عقل بشر قرار می‌دهد و صدور حکم قطعی درباره آن‌ها را معلق می‌سازد (هیوم، ۱۳۹۶ الف: ۱۸۵)؛ (هیوم، ۱۳۹۶ ب: ۱۶۷-۱۶۸)؛ (هیوم، ۱۳۹۷: ۱۳۷، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۰، ۱۶۵-۱۶۶)؛ (هیوم، ۱۳۹۵: ۷، ۱۷۵، ۲۲۱). اما نکته کلیدی اینجا است که این تعلیق حکم، در فلسفه هیوم نه به‌منزله لادری‌گری به معنای سستی، بلکه نشانه‌ای از نوعی بی‌موضع‌ی نسبت به خدا است.

منظور از بی‌موضع‌ی نسبت به خدا در این مقاله، صرف ترجمه یا اقتباس از اصطلاحات الهیاتی Indifferentism یا Apatheism نیست، بلکه تلاشی تفسیری برای بازنمایی جایگاه مسئله خدا در فلسفه هیوم است. در معنای الهیاتی، Indifferentism به بی‌اعتنایی روان‌شناختی یا عملی نسبت به خدا اشاره دارد و در متون فلسفی و جامعه‌شناختی جدید، Apatheism به وضعی اطلاق می‌شود که در آن انسان نسبت به وجود یا عدم وجود خدا کاملاً بی‌تفاوت است. هیچ‌یک از این دو اصطلاح، معنای مورد نظر در این مقاله را به‌درستی منتقل نمی‌کنند؛ زیرا هیوم نه بی‌تفاوت مطلق است و نه صرفاً معلق در داوری. او در عین پذیرش امکان وجود موجودی برتر و ناشناخته، مسئله خدا را از جایگاه محوری در تفکر فلسفی و اخلاقی کنار می‌نهد و آن را از دایره مسائل بنیادین معرفت و زندگی انسانی خارج می‌کند.

از این منظر، بی‌موضع‌ی نسبت به خدا نشان‌دهنده نوعی جابه‌جایی کانونی در تفکر هیوم است: خدا از مرکز اندیشه به حاشیه رانده می‌شود، بی‌آنکه انکار یا اثبات گردد. در این رویکرد، وجود خدا نه نفی می‌شود، نه اثبات، و نه حتی چون لادری‌گری، پرسشی حل‌ناشدنی ولی اصلی باقی می‌ماند؛ بلکه به مسئله‌ای درجه‌دوم بدل می‌شود که در نظام معرفت و اخلاق بشر نقش تعیین‌کننده ندارد.

بنابراین، موضع دینی هیوم را می‌توان میان الحاد، لادری‌گری و خدا‌باوری سستی جای داد، اما در عین حال مستقل از هر سه دانست. تمرکز او بر علم طبیعت انسان، روان‌شناسی باورها و تحلیل عواطف، سبب می‌شود که دین و خدا در دستگاه فکری او نه نفی، بلکه بازتعریف شوند؛ یعنی از جایگاه متافیزیکی و الهیاتی به عرصه تجربه و احساس انسانی منتقل گردند.^۶

از این منظر، تعبیر بی‌موضعی نسبت به خدا دقیق‌ترین صورت‌بندی برای تبیین دیدگاه هیوم درباره دین است و پیامدهای مهمی برای فلسفه دین دارد:

۱. نقد دین در هیوم پروژه‌ای ضدخدایی نیست، بلکه تلاشی است برای بازتعریف حدود فلسفه و محدود کردن آن به قلمرو تجربه انسانی.

۲. این رویکرد الهام‌بخش اندیشه‌های مدرن درباره دین است که به جای اثبات یا نفی خدا، بر کارکردهای انسانی دین، معناجویی و تجربه زیسته تمرکز دارند.

به این ترتیب، بی‌موضعی نسبت به خدا در فلسفه هیوم حلقه‌ای میانی میان شکاکیت مدرن و الهیات معناگرای پست‌مدرن به‌شمار می‌رود و به‌خوبی نشان می‌دهد که چرا فلسفه دین هیوم، بیش از هر چیز، فلسفه‌ای در باب انسان است، نه در باب خدا.

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بررسی دقیق آثار دیوید هیوم و نیز تحلیل‌های مفسران او نشان می‌دهد که برچسب‌هایی چون ملحد، لادری‌گرا یا خدا‌باور شکاک نه تنها برای تبیین موضع دینی او ناکافی‌اند، بلکه گاه موجب بدفهمی در درک مقصود فلسفی وی می‌شوند. هیوم هرگز به‌صراحت وجود خدا را انکار نمی‌کند، اما در عین حال از پذیرش خدای الهیات سنتی نیز امتناع می‌ورزد. او نه در پی حذف خدا از عرصه اندیشه است و نه در صدد اثبات عقلانی او؛ بلکه اساساً مسئله خدا را از محور تأملات فلسفی کنار می‌نهد و آن را فاقد نقش بنیادین در حیات معرفتی و اخلاقی انسان می‌داند.

از خلال تحلیل براهینی چون برهان نظم و مسئله شر، روشن شد که هیوم در هر دو سطح نظری و عملی، ناکارآمدی الهیات عقلانی را آشکار می‌سازد. استدلال‌های فلسفی در نظر او توانایی رساندن انسان به شناخت معتبر از خدا را ندارند و حتی اگر احتمال وجود علتی برتر پذیرفته شود، این احتمال نقشی در تبیین اخلاق و زندگی انسانی ندارد. از این

از الحاد و لادری‌گرایی تا بی‌موضع‌ی نسبت به ... (فریده لازمی و محمد اصغری) ۵۹

منظر، اطلاق عنوان ملحد بر هیوم نادرست است، زیرا او منکر مطلق خدا نیست؛ و تعبیر لادری نیز نارساست، زیرا هیوم برخلاف لادری‌گرایان، مسئله خدا را در مرکز فلسفه باقی نمی‌گذارد، بلکه آن را به موضوعی حاشیه‌ای و درجه‌دوم تقلیل می‌دهد.

بر این اساس، اصطلاح بی‌موضع‌ی نسبت به خدا دقیق‌ترین تعبیر برای موضع دینی هیوم است. این اصطلاح - که در این مقاله برای نخستین‌بار در نسبت با اندیشه هیوم به‌صورت مفهومی تعریف شده است - به معنای نوعی بی‌تعهدی فلسفی نسبت به اثبات یا انکار خداست؛ موضعی که نه در منابع انگلیسی‌زبان هیوم سابقه‌ای صریح دارد و نه معادل تام با مفهوم الهیاتی Apatheism است. مقصود از آن در اینجا، نه بی‌تفاوتی روان‌شناختی یا عبور عملی از خدا، بلکه نوعی انتقال کانون تأمل از خدا به انسان است؛ یعنی رویکردی که در آن خدا در مقام موضوع شناخت و اخلاق، جای خود را به پژوهش درباره طبیعت انسان، احساسات، عواطف و تجربه زیسته می‌دهد.

در نتیجه، فلسفه دین هیوم را باید نه پروژه‌ای الحادی یا لادری‌گرایانه، بلکه تلاشی برای بازتعریف قلمرو دین بر مبنای تجربه انسانی دانست. هیوم با نقد بنیادهای دین عقلانی و محدودکردن حوزه عقل نظری، افقی تازه برای تفسیر دین می‌گشاید: دینی که به جای تکیه بر اثبات خدا، بر معناجویی، تجربه زیسته، و احساس اخلاقی استوار است.

بدین ترتیب، مفهوم بی‌موضع‌ی نسبت به خدا در این مقاله، نه صرفاً یک ترجمه از اصطلاحی غربی، بلکه برساخته‌ای تفسیری است برای توصیف دقیق‌تر فلسفه دین هیوم؛ فلسفه‌ای که در آن خدا به مسئله‌ای ثانوی بدل می‌شود و انسان، تجربه و معنا، در مرکز می‌نشینند. از این منظر، میراث هیوم برای فلسفه دین معاصر، تأکید بر ایمان غیراثباتی، بازاندیشی در نسبت عقل و احساس، و گذار از الهیات وجودی به دین معناگرایی انسانی است.

تقدیر و تشکر

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

پی‌نوشت‌ها

1. This research is supported by the research grant of the University of Tabriz under Contract No. 115/D, April 13, 2025. It was approved by the University Board of Directors and registered as Project No. 985 by the Research and Technology Council on March 15, 2025.

۲. این مقاله از طرح پسادکتری دانشگاه تبریز با شماره قرارداد ۱۱۵/د مورخ ۱۴۰۴/۰۱/۲۵ استخراج گردیده است. این طرح به تاریخ ۱۴۰۳/۱۲/۲۵ به تصویب هیأت رئیسه دانشگاه رسیده و با شماره ۹۸۵ به ثبت رسیده است.

۳. اصطلاح بی‌موضع‌ی نسبت به خدا در این مقاله برای توصیف موضع خاص دیوید هیوم نسبت به مسئله خدا و دین به کار رفته است. این تعبیر با دو اصطلاح نزدیک ولی متمایز، یعنی Indifferentism و Apatheism، تفاوت مفهومی دارد. در کاربرد الهیاتی و جامعه‌شناختی، Indifferentism غالباً به بی‌اعتقادی یا بی‌تفاوتی عملی نسبت به دین اشاره دارد و گاه دلالت‌های ارزشی یا سلبی در خود دارد. از سوی دیگر، Apatheism معمولاً به حالتی گفته می‌شود که شخص نه به اثبات خدا می‌اندیشد و نه به انکار او، زیرا این مسئله را از اساس بی‌اهمیت و غیرکارکردی در زندگی خود می‌داند. اما مقصود این مقاله از God-indifference نه بی‌اهمیتی یا بی‌اعتقادی روان‌شناختی، بلکه نوعی بی‌موضع‌ی فلسفی است که در چارچوب تجربه‌گرایی و طبیعت‌گرایی هیوم معنا پیدا می‌کند. در این معنا، هیوم نه منکر خداست و نه مدافع او، بلکه مسئله وجود خدا را از دایره مسائل بنیادی معرفت و اخلاق خارج می‌سازد و به جای آن، به تحلیل تجربه‌های انسانی، عواطف و کارکردهای اخلاقی و روان‌شناختی دین می‌پردازد. از این رو، اصطلاح بی‌موضع‌ی نسبت به خدا در این مقاله به منزله مفهومی تفسیری به کار رفته است، نه ترجمه‌ای مستقیم از یکی از اصطلاحات متداول در الهیات یا فلسفه دین.

۴. تیندال اثبات می‌کند که دین در بهترین حالت خود می‌تواند بی‌فایده و بی‌مصرف باشد و در بدترین حالت موجب فساد شود. او معتقد است همان‌طور که برای انجام وظیفه و تعهدات انسانی نیازی به تعلیم و مکاشفه نیست، برای عمل و انجام اخلاقیات نیز نیازی به ثواب و عقاب آتی وجود ندارد و کاملاً برعکس، این آموزه‌ها غیرضروری و غیرملزم بوده و موجب می‌شوند خداوند مهربان و نیک‌خواه به‌عنوان موجودی ظالم و شیطانی نشان داده شود (Tindal, 1730: Chapter 14).

۵. در اینجا ارجاع به مقاله احتمال وجود عالم پس از مرگ و آموزه ثواب و عقاب اعمال در حیات اخروی در فلسفه دیوید هیوم، نوشته فریده لازمی و همکارانش آقایان مسعود امید و میرمجید صدرمجلس (لازمی و همکاران، ۱۴۰۱: ۳۶۲-۳۷۶) روشنگر است. نویسندگان در این پژوهش نشان می‌دهند که هیوم با نقد مبانی فلسفی اعتقاد به جهان پس از مرگ، آموزه ثواب و عقاب را نیز فاقد پشتوانه عقلانی و تجربی می‌داند. از دید آنان، استدلال هیوم بر این نکته متمرکز است که هیچ تجربه مستقیمی از نفس نامیرا یا بقای آن پس از مرگ در دست نیست و لذا آموزه‌های مربوط به جزا و

از الحاد و لادری‌گرایی تا بی‌موضعی نسبت به ... (فریده لازمی و محمد اصغری) ۶۱

پاداش آخروی بیش‌تر بر تخیلات یا ترس‌های بشری از ناشناخته‌ها استوارند تا بر شواهد فلسفی معتبر. بر همین اساس، این مقاله ابعاد نظری و الهیاتی نقد هیوم را واکاوی کرده و نشان می‌دهد که او چگونه با بهره‌گیری از تجربه‌گرایی و روان‌شناسی ادراک، باور به معاد و حسابرسی آخروی را به چالش می‌کشد.

۶. نزدیک‌ترین رویکرد به مدل هیومی را شاید بتوان در ایمان اگزیستانسیالیستی 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.

کتاب‌نامه

- کی‌یرکگور، س. (۱۴۰۱). *ترس و لرز*. ترجمه صادق نوری. چاپ اول. تهران: انتشارات سولار.
- لازمی، ف؛ امید، م؛ و صدرمجلس، م. (۱۴۰۱). احتمال وجود عالم پس از مرگ و آموزه ثواب و عقاب اعمال در حیات آخروی در فلسفه دیوید هیوم. *مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، ویژه‌نامه تعلیم و تربیت ۲، ۱۶ (۴۰)، ۳۶۰-۳۷۷.
- هیوم، د. (۱۳۹۵). *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*. کتاب اول. ترجمه جلال پیکانی. تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- هیوم، د. (۱۳۹۶الف). *تاریخ طبیعی دین*. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ پنجم.
- هیوم، د. (۱۳۹۶ب). *گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی (خوانشی دیگر)*. ترجمه رسول رسولی‌پور و سوده مهتاب‌پور. تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- هیوم، د. (۱۳۹۷). *کاوشی درخصوص فهم بشری*. ترجمه کاوه لاجوردی. تهران: نشر مرکز، چاپ چهارم.

Andre, S. (1993). Was Hume an atheist? *Hume Studies*, 19(1).

Baggini, J. (2009). Hume on religion: Was Hume an atheist or an agnostic? *The Journal of Philosophy*.

Bailey, A. (2014). *Hume's critique of religion: Sick men's dreams*. Springer.

Butler, J. (1736). *Analogy of religion natural and revealed, to the constitution and course of nature; To which are added two brief dissertations* (Vol. 1). London.

Clarke, S. (1705). *A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion, and the truth and certainty of the Christian revelation: Being eight sermons at the lecture founded by Robert Boyle, Esq.* London.

- Colie, R. L. (1959). Spinoza and the early English deists. *Journal of the History of Ideas*, 20(1), 23–46. University of Pennsylvania Press.
- Colie, R. L. (1963). Spinoza in England. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107(3), 183–219. American Philosophical Society.
- Cudworth, R. (1845). *The true intellectual system of the universe: Wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted, and its impossibility demonstrated* (3 vols., J. Harrison, Trans.). London: Thomas Tegg.
- Edwards, J. (1695). *Some thoughts concerning the several causes and occasions of atheism, especially in the present age*. London.
- Gaskin, J. C. A. (2009). Hume's attenuated deism. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65(2).
- Halyburton, T. (1812). *Natural religion insufficient, and revealed necessary, to man's happiness in his present state*. H. C. Southwick.
- Hume, D. (1932). *The letters of David Hume* (J. Y. T. Greig, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (1938). *An abstract of a treatise of human nature*.
- Hume, D. (1954). *New letters of David Hume* (R. Klibansky & E. C. Mossner, Eds.). Oxford: Clarendon Press.
- James, W. (1896). *The will to believe*. New World.
- Kemp Smith, N. (1967). *The naturalism of Hume*. In A. J. D. Porteous, R. D. MacLennan, & G. E. Davie (Eds.), *The credibility of divine existence*. London: Macmillan.
- Lennon, T. M. (2004). Bayle on Hobbes's alleged atheism. *Felix Meiner Verlag GmbH*, 67–77.
- McCosh, J. (1875). *The Scottish philosophy*. Cambridge University Press.
- Mossner, E. C. (1948). Hume's early memoranda, 1729–1740: The complete text. *Journal of the History of Ideas*, 492–518.
- Mossner, E. C. (1967). The enlightenment of David Hume. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 22(4), 388–399. FrancoAngeli.
- Mossner, E. C. (1978). The religion of David Hume. *Journal of the History of Ideas*, 39(4), 653–663. University of Pennsylvania Press.
- Russell, B. (1947). *Am I an atheist or an agnostic? A plea for tolerance in the face of new dogmas*.
- Russell, P. (2008). *The riddle of Hume's Treatise: Skepticism, naturalism, and irreligion*. Oxford University Press.
- Stephen, L. (1876). *History of English thought in the eighteenth century*. Cambridge University Press.
- Swift, J. (1708). *An argument against abolishing Christianity*. London.
- Tindal, M. (1730). *Christianity as old as creation: Or, The gospel, a republication of the religion of nature*. London; reprint, New York: Garland.