

## تحلیلی بر تأثیر و جایگاه عقل در اخلاق از منظر هیوم

مهدی سلطانی رنانی

### چکیده

میزان تأثیر و جایگاه عقل در اخلاق در بینش فلاسفه‌ی اخلاق، از جمله فیلسوف انگلیسی، دیوید هیوم (۱۷۷۶ - ۱۷۱۱ م.) مورد اعتنا و توجه فراوان بوده است. او دامنه‌ی نفوذ و تأثیر عقل را در اخلاق بسیار محدود نموده و فقط سهمی فرعی و اعدادی برای آن قایل شده، زیرا سهم اصلی را از آن احساسات و عواطف دانسته است. وی تأثیرات عقل را در جنبه‌های مختلف اخلاق در قالب مضامینی چون «تصورات احکام اخلاقی، تأثیر انگیزشی، تأثیر معرفت‌شناسانه، تأثیر در تحقیقات فرااخلاقی و جنبه‌های عملی» مورد بررسی قرار داده است. این فیلسوف انگلیسی با این که در اخلاق را بر روی عقل بسته است، بی‌صدا و شاید ناآگاهانه و بدون آن که خود بخواهد، نشان داده که بدون تمسک به عقل، نمی‌توانیم نظام اخلاقی داشته باشیم.

نگارنده در این مقاله بر آن است که تأثیر و جایگاه عقل در اخلاق را از دیدگاه هیوم مورد بررسی و نقد قرار دهد.

«جایگاه عقل در اخلاق» از دیدگاه هیوم اگر مهم‌ترین مسأله‌ی علم اخلاق نباشد، یکی از مهم‌ترین مسایل آن است. نخستین مبحثی که هیوم در کتاب تحقیق در باب اصول اخلاقیات<sup>۱</sup> پیش کشیده این است که منشأ یا مبنای اخلاقیات عقل<sup>۲</sup> است یا احساسات. هیوم دایم درگیر این بحث و مجادلات مربوط به آن است و رأی که در این مبحث برگزیده در بیشتر مباحث دیگر او هویدا و مؤثر است. در این نوشتار رأی هیوم را درباره‌ی جهات مختلف این مسأله به اختصار ذکر نموده و آن را بررسی می‌کنیم؛ لیکن پیش از آن باید مقصود هیوم را از عقل روشن سازیم.

در آغاز دوره‌ی جدید فلسفه‌ی غرب، قوای معرفتی آدمی که نام آنها معمولاً بر زبان فلاسفه می‌رفت عبارت بود از: فاهمه<sup>۳</sup> یا مفکره<sup>۴</sup>، قوه‌ی حکم<sup>۵</sup>، متخیله<sup>۶</sup>، حافظه<sup>۷</sup> و حواس<sup>۸</sup>. از این میان، سه قوه‌ی نخست، که قوای معرفتی برتر به شمار می‌آیند، به عقیده‌ی آنان کارکردهای خاصی داشتند. این کارکردها عبارت است از: سر و کار فاهمه با تکوّن و تشکّل مفاهیم بود؛ قوه‌ی حکم به درک روابط و نسب میان مفاهیم (و رسیدن به حکم یا قضیه) اختصاص داشت؛ و عقل عهده‌دار استنتاج حکمی از حکم دیگر (استدلال)<sup>۹</sup> بود. البته متفکران از یک سو در باب کارکردهای

رتال جامع علوم انسانی

1. An Enquiry concerning the Principles of Morals.
2. Reason.
3. Understanidg.
4. Intellect.
5. Judgment.
6. Imagination.
7. Memory.
8. Senses.
9. Reasoning.

این قوا اختلاف داشته‌اند و از سوی دیگر این اصطلاحات را همواره به یک نحو به کار نمی‌برده‌اند.

### عقل از دیدگاه هیوم

هیوم دو اصطلاح عقل و فاهمه را در مواردی چند به جای یکدیگر و به یک معنا استعمال کرده است.<sup>۱</sup> به علاوه، در استعمالات خود به معانی رایج در آن روزگار ملتزم نمانده است؛ چنان که اصطلاح عقل را نیز در همه جا به معنای واحدی به کار نبرده است، بلکه نوعی ابهام در آن به چشم می‌خورد.<sup>۲</sup> نگاه آن را تنها بر قوه‌ای اطلاق می‌کند که به نحو ماتقدم، به مقایسه‌ی تصورات و در واقع به استدلال برهانی<sup>۳</sup> یا استدلال انتزاعی - که سر و کار آن با روابط و نسب میان تصورات است - می‌پردازد. بر طبق این کاربرد، عقل بر قوه‌ای که عهده‌دار استدلال ظنی<sup>۴</sup> (یا استدلال آزمایشی، و یا استدلال علی) است، اطلاق نمی‌شود؛ اما نگاه آن را به نحوی به کار می‌برد که شامل استدلال ظنی نیز می‌شود.<sup>۵</sup>

همچنین در حالی که در برخی از موارد، عقل را بر حاصل دو فعالیت مذکور (استدلال برهانی و استدلال ظنی)، یعنی بر «کشف صدق و کذب» اطلاق کرده است،<sup>۶</sup> در بسیاری از موارد، مراد او از عقل، خود این دو فعالیت است، نه حاصل

1. Owen, David Hume's Reason, page 1-3.
2. Norton, David Fateed --- David Hume: Common-sense Moralists, sceptical Metaphysician, page 96-98.
3. Demonstrative.
4. Probable.
5. Hume, David, an Enquiry concerning Human understanding, page 24-25.
6. Hume, David, an Enquiries concerning Human understanding and concerning the principles of morals, page 458.

آنها. گاه میان عقل و تجربه<sup>۱</sup> تفاوت می‌نهد و گاه تمایز عقل و تجربه را تمایزی ظاهری می‌نامد؛<sup>۲</sup> چنان‌که در جایی نیز عقل را «غریزه‌ای شگفت‌انگیز و غیرقابل فهم در نفوس ما، که ما را در طول زنجیره‌ی معینی از تصوّرات راه می‌برد» تعبیر کرده است؛<sup>۳</sup> در واقع، به انتقال روانی از ادراکی به ادراک دیگر.

در هر حال، می‌توان گفت که از نظر هیوم دو اصطلاح «عقل و استدلال» دست‌کم در دو معنای متفاوت به کار رفته است.

بر طبق یک معنا، این دو بر نوعی عمل فکری و تأملی و انتزاعی دلالت می‌کنند که در ضمن مقایسه‌ی آگاهانه و اختیاری تصوّرات صورت می‌گیرد؛ و به تعبیر خود او، با «روابط و نسب فلسفی» سر و کار دارد. وقتی هیوم از «بخش متفکر یا اندیشنده‌ی<sup>۴</sup> طبیعت ما» در برابر «بخش حسّاس»<sup>۵</sup> آن نام می‌برد و عقیده<sup>۶</sup> را نه حاصل بخش متفکر یا عقل، بلکه کار متخیّله (خیال) می‌داند، همین معنا را در نظر دارد.<sup>۷</sup>

بر طبق معنای دیگر، این دو لفظ (عقل و استدلال) شامل آن نوع انتقال‌های غیرتأملی و خود به خودی که هیوم در مورد «روابط و نسب طبیعی» قایل است نیز می‌شود و آن را به قوه‌ی مخیّله یا غریزه<sup>۸</sup> یا عادت<sup>۹</sup> نسبت می‌دهد.<sup>۱۰</sup>

1. Experience.

2. Hume, David, an Enquiry concerning Human understanding, page 42-44.

۳. ر.ک: مجله‌ی اندیشه‌های فلسفی، ش ۱، صص ۱۲۰ - ۱۱۸.

4. Cognittative.

5. Sensitive.

6. Belief.

7. Hume, David, A treatise of Human Nature, page 183.

8. Instinct.

9. Habit or Custom.

10. Biro, John "Hume's New Science of the Mind", page 58 - 60.

با وجود چندگونگی و ابهامی که در معانی عقل در نوشته‌های هیوم به چشم می‌آید، مقصود وی از این واژه در مباحثات اخلاقی کما بیش روشن است؛ زیرا وی این واژه را در تقابل با عواطف و احساسات (یا انفعالات)<sup>۱</sup> به کار می‌برد و پیداست که در این مباحث، قلمرو عقل قلمرو شناخت است، و عقل، قوه یا توان آدمی برای داوری کردن در باب صدق و کذب و کشف حقیقت و خطاست. از این رو، می‌توان گفت که هیوم در این موارد، عقل را نه در برابر تجربه (و تنها به معنای تفکر محض و استدلال ماتقدم<sup>۲</sup>)، بلکه به معنایی وسیع‌تر یعنی توان آدمی برای به دست آوردن هر نوع شناخت - خواه از طریق تفکر محض و خواه از طریق تجربه و استدلال علی - به کار برده است؛ حتی گاه از سخنانش چنین استنباط می‌شود که او شناخت به دست آمده از حواش، یا در واقع، آگاهی‌های غیراستنتاجی را نیز در همین قلمرو جای می‌دهد.

به همین دلیل، او در این مباحث، دو دسته از تعابیر و اصطلاحات را بدین گونه در برابر هم به کار می‌برد: از یک سو، از عقل و فاهمه و تفکر<sup>۳</sup> و قوه‌ی حکم و تأمل<sup>۴</sup> و عقل صرف<sup>۵</sup> و قوای فکری<sup>۶</sup> و معرفت (شناخت)<sup>۷</sup> و احتیاج<sup>۸</sup> و استدلال و حجت<sup>۹</sup> و استنباط<sup>۱۰</sup> و صدق و کذب<sup>۱۱</sup> و امثال آن، کمابیش به یک منوال، سخن می‌گوید؛ و

1. Passions.
2. A Priori.
3. Thouht.
4. Reflection.
5. Pure reason.
6. Intellectual faculties.
7. Knowledge.
8. Argumentation.
9. Argument.
10. Inducation.
11. Truth and Falsehood.

از سوی دیگر، به احساسات و ذائقه (ذوق)<sup>۱</sup> و دل<sup>۲</sup> و حس<sup>۳</sup> و احساس<sup>۴</sup> و انفعال<sup>۵</sup> و عاطفه<sup>۶</sup> و میل<sup>۷</sup> و گرایش<sup>۸</sup> و حس درونی<sup>۹</sup> و کشش یا رمندگی<sup>۱۰</sup> و حس اخلاقی<sup>۱۱</sup> و زیبایی و زشتی<sup>۱۲</sup> و مانند آن، تقریباً به یک چشم می‌نگرد. خلاصه آن که عقل عبارت است از: توانایی آدمی برای استدلال و استنتاج؛ و استدلال و استنتاج نیز بر دو قسم است: یا برهانی است، که روابط میان تصوّرات را معلوم می‌کند؛ و یا علی (آزمایشی یا ظنی) است که امور واقع و رشته‌های علیّی حوادث را معلوم می‌دارد.

### تأثیرات عقل در اخلاق از دیدگاه هیوم

تأثیر عقل در جنبه‌های مختلف اخلاق از دیدگاه هیوم را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. تصوّرات احکام اخلاقی. ۲. تأثیر تحریکی (انگیزشی). ۳. تأثیر معرفت‌شناسانه.
۴. تأثیر در تحقیقات فرااخلاقی. ۵. اخلاق و جنبه‌های تأثیر در عقل عملی.

- 
1. Taste.
  2. Heart.
  3. Sense.
  4. Feeling.
  5. Passin.
  6. Emotion.
  7. Affection or Desire.
  8. Tendency.
  9. Internal Sense.
  10. Propensity or Aversion.
  11. Moral sence.
  12. Beauty and Deformity.

## تصوّرات احکام اخلاقی

نخست به «تصوّرات» (در برابر تصدیقات و احکام) پردازیم. اگر قضایا و احکام اخلاقی را به صورت عملی در نظر بگیریم (مانند سه قضیه‌ی «سخاوت فضیلت است»، «دزدی بد است»، «سقراط با فضیلت بود») باید بگوییم: موضوع این قضایا یا وصفی است، یا نفسانی (مانند سخاوت و شجاعت و حسد)<sup>۱</sup>، یا فعلی است بیرونی (مانند راست‌گویی و حق‌شناسی و دزدی)<sup>۲</sup>، و یا فردی است از افراد آدمی (مانند سقراط و بقراط و چنگیزخان). محمول این قضایا نیز مفاهیمی است از قبیل فضیلت و رذیلت، و خوب و بد، و صواب و خطا، و ستایش‌پذیر و سرزنش‌آمیز و مانند آن.

۱. در باب موضوعات قضایای اخلاقی، هیوم، ظاهراً تحت تأثیر کسانی چون شافتسبری و هاجسن، تنها به اوصاف نفسانی آدمی (ویژگی‌های شخصیتی یا منشی و انگیزه‌ها و اوصاف پایدار نفسانی) نظر دارد، و به افعال نیز فقط از آن رو که یگانه علامت و نشانه‌ی درون آدمیان است می‌پردازد؛ و اگر گاه خود فرد را - مثلاً در مثال‌هایی که ذکر می‌کند - موضوع گزاره‌های اخلاقی قرار می‌دهد، از آن حیث که آن فرد دارای اوصاف نفسانی ثابتی است، چنین می‌کند. پس هیوم عمدتاً اوصاف نفسانی آدمی را موضوع واقعی گزاره‌ی اخلاقی به شمار می‌آورد؛ اوصافی که او آنها را تحت عنوان «فضایل» و «رذایل» به چهار دسته تقسیم می‌کند و به تفصیل بر می‌شمارد. به هر حال، وی، هر سه نوع موضوع را به کار برده است.

نکته‌ی دیگر آن است که هیوم درباره‌ی چگونگی پی بردن به موضوع‌های سه‌گانه‌ی مذکور، سخنان خاصی نگفته است، لیکن از برخی مواضع و گفته‌های او بر می‌آید که وی هر سه را از مقوله‌ی امور واقع به شمار می‌آورد.<sup>۳</sup> از این رو، موضوع

۱. به تعبیر دیگر، از اعمال جوانحی است.

۲. به تعبیر دیگر، از اعمال جوارحی است.

3. Hume, David, Enquiries concerning Human understanding and principles of  
Morals, page 288-289.

قضایای اخلاقی علی القاعده می تواند در قلمرو عقل و تجربه قرار گیرد؛ یعنی آگاهی ما از این سه موضوع به واسطه‌ی استدلال عقلی حاصل می شود. هیوم به این مطلب - لااقل - در مورد اوصاف و سجایای نفسانی تصریح کرده است، زیرا به اعتقاد وی، ما به اوصاف درونی و نیات عاملان اخلاقی مستقیماً دسترسی نداریم، بلکه از طریق افعال بیرونی آنان - و در واقع، به واسطه‌ی استدلال علی - به آن اوصاف و نیات پی می بریم. به همین دلیل، افعال بیرونی را آثار و نشانه‌های افعال و اوصاف نفسانی می داند. در مورد پی بردن به دو نوع موضوع دیگر (افعال بیرونی و افراد) نیز یا باید حواس بیرونی به تنهایی به کار گرفته شوند، یا آنها به همراه استدلال عقلی در کار آیند.

۲. اگر هیوم در باب موضوع‌های قضایای اخلاقی، و این که چگونه تصوراتی هستند و به چه نحو به دست می آیند، چندان نیندیشیده است؛ به محمول این قضایا اهتمام بسیار داشته و کوشیده است تا نشان دهد که تصوراتی چون خوب و بد و فضیلت و رذیلت چگونه حاصل می شوند.

اگر بخواهیم به خلاصه‌ی رأی او در این باب اشاره کنیم، و در عین حال نظیری برای آن بیاوریم، باید بگوییم: از این لحاظ، مفاهیمی چون فضیلت و رذیلت با مفهوم «علت» یا «ارتباط ضروری» دقیقاً متشابهند. هیوم در مورد علت، به اقتضای تجربه‌گرایی و التزامش به نظریه‌ی تصورات<sup>۱</sup>، به این مسأله می پردازد که تصور ضرورت علی از کدام انطباع نشأت می گیرد؛ و چون می بیند انطباعی حسی که منشأ

۱. هیوم هر آنچه را در خصوص نفس باشد ادراک می خواند و ادراکات (مدرکات) را بر حسب درجه‌ی سرزندگی و قوتی که دارند به دو دسته تقسیم می کند: انطباعات و تصورات. انطباعات ادراکاتی است که یا با واسطه‌ی حواس به ما انتقال می یابند و یا از قبیل انفعالات و عواطفند. تصورات ضعیف ترند و از انطباعات ناشی می شوند و به منزله‌ی روگرفت‌هایی ضعیف شده از انطباعاتند. هر یک از انطباعات و تصورات یا بسیط است و یا مرکب. تصورات مرکب خود سه گونه اند: جواهر، حالات و روابط یا نسب.



آن باشد وجود ندارد (یعنی ما حسی که ارتباط ضروری میان علت و معلول را دریابد، نداریم)، نتیجه می‌گیرد که باید انطباعی تأملی و درونی منشأ آن باشد، و آن عبارت است از گرایش متخیله‌ی ما و وادار شدن آن به گذر از انطباع علت و معلول با یکدیگر. تصور علت از این انطباع تأملی (احساس الزام یا گرایش متخیله) حاصل می‌شود؛ یعنی این تصور نسخه یا روگرفت احساس الزام یا گرایشی است که ما در نفس خود احساس می‌کنیم. البته هیوم پس از توسل به متخیله یا عادت یا غریزه، سرانجام اعتقاد به علت را به طبیعت آدمی محول می‌کند و به طبیعت‌گرایی نهفته در فلسفه‌اش نزدیک می‌شود.<sup>۱</sup>

### تأثیر تحریکی (انگیزشی):

جنبه‌ای دیگر از اخلاق که باید رابطه‌اش را با عقل و تأثیر عقل در آن سنجد، تأثیر عقل در مبادرت به فعل اخلاقی است. به عبارت دیگر، باید پرسید: تأثیر تحریکی و انگیزشی عقل، یا تأثیر روان‌شناسانه‌ی آن در اخلاق تا کجاست؟ به تعبیر دیگر، سهم عقل در برانگیختن افعال و رفتارهای اخلاقی آدمی چیست؟ به اعتقاد هیوم، عقل ما ویژگی انگیزشی و وادارندگی ندارد. این ویژگی، خاص انفعالات و احساسات و عواطف است. عقل نمی‌تواند آدمی را به فعل یا ترک فعل شایق کند.<sup>۲</sup> به دیگر سخن، عقل نمی‌تواند از طریق شناخت امور، آنها را مبعوض یا محبوب آدمی سازد، بلکه صرفاً می‌تواند مصادیق امور مبعوض یا محبوب را نشان دهد.

گفتنی است که هر چند در برانگیختن آدمی به فعل و ترک فعل، سهم اصلی از آن عواطف و احساسات است، نه از آن عقل؛ بی‌تردید عقل در این زمینه بی‌تأثیر نیز

۱. ر.ک: مجله اندیشه‌های فلسفی، ش ۱، صص ۱۲۴ - ۱۲۲.

2. David, Hume, A Treatise of Human Nature, page 457.

نیست. عقل در این زمینه، کارکرد مقدّمی و فرعی، و به تعبیری ابزاری، دارد. عقل هم می‌تواند با کشفیات خود، باعث شود که میل و نفرتی که پیشتر در ما وجود نداشته است به وجود آید و ما را به فعل یا ترک فعل وا دارد؛ و هم می‌تواند با نشان دادن لوازم و آثار افعال یا اشیای خاصّی، سبب تغییر یا تبدّل و حتی محو شدن میل و انفعالی شود که پیش‌تر پدید آمده است و از این طریق جهت افعال آدمی را تغییر دهد؛<sup>۱</sup> یعنی در واقع می‌تواند از طریق ارابه‌ی اطلاعاتی که امیال و گرایش‌های ما را به مسیر دیگری سوق می‌دهد، افعال ما را مهار کند. افزون بر این، می‌تواند وسایل رسیدن به هدفی را که میل و انفعال پدید آمده در ما به سوی آن متوجه است، نشان دهد. خلاصه آن که عقل وظیفه و سهم خود را در وا داشتن آدمی به فعل و ترک فعل اخلاقی، از طریق مددی که به احساسات و عواطف می‌رساند، ایفا می‌کند.

### تأثیر معرفت‌شناسانه

سومین جنبه‌ی اخلاق - که نسبت آن با عقل باید بررسی شود - تأثیر معرفت‌شناسانه‌ی عقل در اخلاق است؛ یعنی این پرسش که: عقل در شناخت اخلاقیات و در دستیابی به احکام اخلاقی چه سهمی می‌تواند داشته باشد؟ در این عرصه نیز هیوم احساسات را میدان‌دار می‌داند، و دست عقل را از این که بتواند به حکم اخلاقی برسد، کوتاه می‌بیند. هیوم احکام اخلاقی را قابل اتّصاف به صدق و کذب می‌شمارد<sup>۲</sup> و این بدان معناست که این احکام از قلمرو عقل و شناخت عقلی بیرونند؛ و تشخیص خوب و بد و فضیلت و رذیلت، از رهگذر استدلال و استنتاج عقلی امکان ندارد. بنابراین نه احکام اخلاقی را می‌توان به مدد عقل - چه به نحو ماتقدّم و چه به نحو متأخّر - به دست آورد، و نه برای توجیه و ردّ و قبول احکام

اخلاقی روشی عقلی در کار هست.

در این جا نیز، همانند بحث قبل، هیوم معتقد است که عقل از این جهت هم بی‌تأثیر نیست، و تقریباً عقل و احساسات در همه‌ی استنتاجات اخلاقی با یکدیگر هماهنگند، ولی پیداست که کارکرد و سهمی که عقل از این لحاظ دارد، باز کارکردی ابزاری و کمکی است. عقل می‌باید مقدمات کار را فراهم آورد و هرگونه آگاهی و اطلاعاتی را که برای وارد میدان شدن و حکم صادر کردن احساسات لازم است در اختیار ما بنهد، زیرا ما تا همه‌ی اوضاع و احوال مربوط به آن را ندانیم، نباید حکم اخلاقی کنیم، بلکه اگر هنوز نکته‌ای اساسی ناشناخته یا مشکوک مانده باشد، باید مدتی همه‌ی تصمیمات یا احساسات اخلاقی خود را تعلیق کنیم و قوای تحقیقی و فکری خود را به کار بگیریم تا ما را نسبت به آن خاطر جمع سازد، آن‌گاه دل (عواطف و احساسات) خویش را در کار آوریم، تا حکم اخلاقی آن را دریابیم.<sup>۱</sup>

هیوم به سهمی که عقل در نشان دادن آثار و نتایج مفید افعال و اوصاف دارد اشاره می‌کند، و از آن جا که مفید بودن (یا سودمندی) یکی از دو مبنای اساسی حسن اخلاقی است<sup>۲</sup>، پیداست که این سهم عقل، سهم کم‌اهمیتی نیست. این مطلب، به‌ویژه در خصوص عدالت که امر آن دشوارتر و وضع آن پیچیده‌تر است، قابل اعتنای بسیار، و لزوم دخالت عقل در مورد آن روشن‌تر است. با این همه، سهم عقل همچنان سهمی فرعی و اعدادی است.<sup>۳</sup>

این که گفتیم سهم اصلی در دست یافتن به احکام اخلاقی از آن احساسات و عواطف است - دیدگاه رسمی هیوم - رأی است که او خود بدان تصریح می‌کند و بر

۱. ر.ک: همان، صص ۲۹۱ - ۲۹۰.

۲. دومین مبنای اخلاقی حسن اخلاقی (یا فضیلت) عبارت است از «مطلوبیت یا خوشایندی». هیوم آن وصف یا فعل انسانی را فضیلت می‌داند که برای دارنده‌ی آن یا برای دیگران، سودمند یا مطلوب باشد.

۳. ر.ک: همان، صص ۲۸۶ - ۲۸۵.

آن تأکید می‌ورزد. به نظر می‌آید هیوم، از روزگار تألیف رساله به بعد، به تدریج، بر سهم عقل در اخلاق افزوده است؛ اما با این وجود، همچنان بر دیدگاه رسمی خود پای فشرده است. نکته‌ی مهم آن است که آرایه‌ی که هیوم در باب لزوم قواعد و احکام کلی اخلاقی و شیوه‌ی دست‌یابی به آنها ابراز کرده با این رأی رسمی، کمابیش متفاوت و چه بسا ناسازگار می‌نماید؛ و می‌توان گفت: ملازمه‌ی این آراء، اعتراف به سهمی بسیار بیشتر و اساسی‌تر از سهمی است که هیوم برای عقل قایل شده است.

هیوم اگر چه بر نقش یگانه و بی‌رقیب عواطف و احساسات (یا همدلی و خیرخواهی) در احکام اخلاقی تأکید کرده است، وقتی از تثبیت معیارهای کلی اخلاقی و تصحیح دیدگاه اخلاقی و نیز تصحیح همدلی سخن می‌گوید، این نقش را بسیار کم‌رنگ می‌کند. از دید او واکنش درونی و احساس و عاطفه‌ای که ما نسبت به فضایل (یا رذایل)، در موارد مختلف نشان می‌دهیم یکسان نیست. به عنوان مثال، ما نسبت به کسی که به کشور خود خدمت می‌کند شور و احساس و همدلی بیشتری نشان می‌دهیم تا کسی که به کشوری دیگر یا در زمانی دور از ما خدمت کرده است. همچنین در مواردی که فواید حاصل از خیرخواهی و آدمیت او ارتباط کمتری با ما داشته باشد، آن فواید برای ما کم‌رنگ‌تر می‌نماید و کمتر احساس همدلی ما را بر می‌انگیزد، در حالی که ممکن است معترف باشیم هر دو دارای شایستگی و فضیلت یکسانند؛ اگر چه احساسات ما در این دو مورد یکسان نیست.<sup>۱</sup>

هیوم برای عقل، در امر «تأثیر در پیدایی احکام اخلاقی» مرتبه‌ی بالاتر و مهم‌تر دیگری قایل شده است، زیرا بر اساس آنچه هم اکنون گفتیم، از نظر هیوم، عقل علاوه بر به دست دادن اطلاعاتی که احساسات ما برای ایجاد تمایزات اخلاقی بدان نیاز دارد، در ثبات بخشیدن به احکام اخلاقی و پدید آوردن معیارهای کلی لاینفک تأثیری بنیادین دارد.

البته در این جا نیز باید نکاتی را گفت: یکی آن که بر طبق این موضع هیوم، دیگر نمی توان احکام اخلاقی را حاصل یا بیان مستقیم احساسات و عواطف یا همدلی دانست.<sup>۱</sup> معیارها و احکام اخلاقی حاصل همکاری احساسات و عقل، و در واقع ترفندها و شیوه هایی است عملی که برای تسهیل معاشرت ها و محاورات در زندگی اجتماعی اندیشیده شده است؛ و الاً صرف احساسات و عواطف و انفعالات ما جز احکامی متفاوت و متلون به دست نمی دهند. هر چه میزان آدمیت و خیرخواهی کسی بیشتر باشد، یا هر چه ارتباط خصوصی او با امور مورد ملاحظه ی وی نزدیک تر باشد، سرزنش و ستایشی که وی نثار وصف یا عملی می کند بیشتر خواهد بود؛ و حتی پس از آن که معیارهای کلی به مدد تعقل و تأمل تثبیت می شود، عواطف و احساسات، بدان معیارها تن نمی دهند، بلکه سر خویش می گیرند و به راه خود می روند. بنابراین، احکام اخلاقی اگر گویای احساسات و عواطف هم باشند، گویای احساسات و عواطف بالقوه ی آدمیان خواهند بود (یعنی آن گونه که باید)، نه احساسات و عواطف واقعی و بالفعل آنان (یعنی آن گونه که هست).

نکته ی دیگر آن که هیوم تصحیح احساسات درونی (احساسات اخلاقی) را با تصحیح احساسات بیرونی مقایسه کرده، آن دو را شبیه هم به شمار آورده است، در حالی که به نظر می آید این مقایسه، قیاسی مع الفارق است، زیرا این که ما، به تعبیر هیوم، دست به تصحیح احساسات بیرونی می زنیم از آن روست که معتقدیم امری در خارج هست که می توانیم با در نظر گرفتن ثبات و وحدت آن امر، و به پشتگرمی آن، نمودهای مختلف حواس را تصحیح کنیم و به آنها ثبات و وحدت ببخشیم؛ اما در مورد احساس های اخلاقی، با توجه به تبیین و توجیهی که هیوم از این گونه احساسات به دست می دهد، چنین امری در کار نیست، زیرا به اعتقاد هیوم، خوب و بد و فضیلت و رذیلت را در میان امور واقع نمی توان جست، اینها اموری است که

صرفاً از درون آدمیان و از احساس خوشایند و عدم خوشایند آنان بر می‌خیزد. پس امری که بر اساس آن، نمودهای مختلف را تصحیح می‌کنیم، کدام است؟ پیداست که در این جا هیوم نمی‌تواند به «وحدت و ثبات و واکنش‌های اخلاقی در همه‌ی آدمیان» تمسک جوید، زیرا اساساً بحث او در این جا بر سر تنوع و اختلاف این واکنش‌ها و یافتن راهی برای تصحیح آنهاست. دیگر آن که شأنی که هیوم در این جا به عقل می‌دهد، فراتر از شأن کمکی و مقدّمی و ابزاری است که به طور رسمی به آن داده است، زیرا در این جا عقل صرفاً به ارایه‌ی اطلاعات و آماده کردن زمینه برای این که احساس وارد عمل شود و حکم اخلاقی کند نمی‌پردازد، بلکه پس از آن که احساس، سهم خویش را ایفا کرد و در به دست دادن معیاری کلی و ثابت برای اخلاقیات فرو ماند، عقل وارد میدان می‌شود و به تصحیح احساسات می‌پردازد و معیاری کلی برای فضیلت و رذیلت پدید می‌آورد. پس هیوم یا سخنی ناسازگار با دیدگاه رسمی خود - که بر اساس آن، عقل تنها «منصب غلامی» دارد - گفته؛ یا آن که در آن دیدگاه تجدیدنظر کرده است. در هر صورت، برای عقل در تکوین احکام اخلاقی سهمی اساسی قایل شده است.

به هر حال، عقیده‌ی رسمی هیوم آن است که عقل از لحاظ شناخت احکام اخلاقی در خدمت احساسات و عواطف است؛ و اگر از این عقیده بخواهیم با تعبیر «حُسن و قبح عقلی و غیر عقلی» سخن بگوییم، شاید چنین باید گفت که هیوم نه به حُسن و قبح عقلی (بدین معنا که عقل، خود می‌تواند به خوبی و بدی یا فضیلت و رذیلت بودن افعال و اوصاف آدمیان پی ببرد) قایل است، و نه به طریق اولی، به حسن و قبح شرعی (یعنی این که به شناخت خوبی و بدی از طریق تعالیم دین باید رسید)، بلکه باید بگوییم که وی به «حسن و قبح احساسی و عاطفی» اعتقاد دارد (این که خوب و بد و فضیلت و رذیلت را تنها از رهگذر احساسات و عواطف می‌توان تبیین کرد و شناخت، نه از طریق عقل یا نقل).

همچنین اگر از منظر بحث «حسن و قبح ذاتی و غیر ذاتی» بنگریم، هیوم را قایل به

حسن و قبح ذاتی نمی‌بینیم،<sup>۱</sup> زیرا هیوم قایل نیست که حسن و قبح یا فضیلت و رذیلت (و در واقع محمول‌های اخلاقی) اوصافی هستند واقعی و عینی، و از آن خود افعال و اوصاف. به اعتقاد او، خوبی و بدی افعال و امور، در واقع، از ساخته‌های عواطف و رنگ‌هایی برگرفته از احساس درونی ما هستند که ذایقه‌ی ما با آنها اشیای طبیعی را تزیین و زراندود می‌کند و نوعی آفرینش جدید را باعث می‌شود. به تعبیر دیگر، خوبی و بدی و فضیلت و رذیلت ویژگی‌های نفس‌الامری نیستند که بر طبیعت خود اشیاء، مبتنی و جاویدان و لایتغیر باشند، بلکه اگر احساسات و عواطف آدمی در کار نمی‌بود، نیک و بد و صواب و خطا معنا نداشت.

هیوم البته به «حسن و قبح الهی»، بدین معنا که اوامر و نواهی خدای متعال و تعالیم شرع سبب خوب و بد نامیده شدن امور می‌شود، نیز اعتقاد ندارد (و یکی از کوشش‌های او آن است که دست اخلاق را از دامن دین و شرع کوتاه کند). بنابراین، در این جا نیز می‌توان گفت که هیوم به «حسن و قبح احساسی عاطفی» معتقد است؛ یعنی به این نظر اعتقاد دارد که آن چه خوب را خوب و بد را بد می‌کند احساسات و عواطف آدمی است، نه طبیعت خود امور، یا گفته‌های دین، یا قراردادهای آدمیان؛ همان گونه که زیبایی و زشتی اشیاء، به نظر او، نه محصول اوامر و نواهی الهی است، نه ثمره‌ی قرارداد و مواضعه، و نه وصفی عینی از اوصاف اشیاء، بلکه ساخته‌ی احساس آدمیان است.<sup>۲</sup>

### تأثیر عقل در تحقیقات فرا اخلاقی

بحث دیگر تعیین جایگاه و سهم عقل در تحقیقات کسانی چون هیوم راجع به

۱. این سخن البته در صورتی صحیح است که «حسن و قبح ذاتی» را به معنایی به کار ببریم که در متن ملحوظ است؛ و الا اگر «ذاتی» فقط به معنای «غیر شرعی» باشد، پیداست که هیوم را باید قایل به «حسن و قبح ذاتی» بدانیم.

2. Hume, David, An Enquiry concerning Human understanding, page 924-296.

اخلاقیات است؛ یعنی صرف نظر از این که، به اعتقاد هیوم، تأثیر و سهم عقل در ادراک اخلاقیات یا در برانگیختن آدمی به افعال اخلاقی چیست، اگر این سؤال پیش آید که به نظر هیوم، روش وی در مبحثی که به این امر (کاوش در مبانی اخلاق و از جمله چگونگی و میزان سهم عقل یا غیر عقل در اخلاق) اختصاص دارد کدام است و سهم و تأثیر عقل در خود این مبحث چیست، باید گفت از این جا که هیوم این مبحث را بحثی راجع به امور واقع به شمار می آورد، معتقد است که باید از «روش آزمایشی» - که روش مشتمل بر تجربه و مشاهده است - استفاده کرد. وی اساساً روش مناسب برای تحقیق در «علم طبیعت انسانی» را روش یا استدلال آزمایشی، و لذا روش عقلی، می داند و پیدا است که مباحث و تحقیقات اخلاقی را - که به اعتقاد او بخشی از «علم طبیعت انسانی» است - از این امر مستثنا نمی کند.

بر این اساس، سهم اصلی در مباحث راجع به اخلاق (یا به تعبیر خود هیوم، در «تحقیق در باب اصول اخلاقیات») از آن عقل است؛ اما این سهم تنها از آن یکی از کارکردهای عقل، یعنی استدلال ظنی یا علی است؛ و کارکرد دیگر عقل، یعنی برهان یا استدلال انتزاعی، در این جا سهمی ندارد؛ این کارکرد، خاص علمی چون ریاضیات است. البته نتایجی که از اعمال روش آزمایشی در مباحث اخلاقی - و به طور کلی در مباحث راجع به طبیعت انسانی - به دست می آید، از حیث یقین و اطمینان، از هیچ یک از دانش های بشری فروتر نیست.

آیا چنین موضعی با فلسفه ی هیوم سازگار است؟ یعنی آیا ساختن کاخی بلند از مباحث راجع به اخلاق و اصول آن در طبیعت آدمی و تک تک فضایل و رذایل و آن را از گزند باد و باران شک و تردید مصون دیدن از همان هیومی ساخته است که یگانه منبع آگاهی ما را درباره ی آن امور واقع که فراتر از تأیید حواس و حافظه اند، استدلال علی می داند و می گوید: «چیزی جز غریزه و عادت، ما را به این استدلال سوق نداده است (و این غریزه نیز، چون دیگر غرایز، ممکن است فریبنده باشد)؟ اگر هیوم بر همان مواضع مانده باشد، آیا آنچه در اخلاق (و دیگر علوم) فراهم



آورده در خور همان شعله‌های آتشی نخواهد بود که خود می‌گوید: هر کتاب غیر مشتمل بر استدلال برهانی و استدلال علی را به آن بسپارید؟<sup>۱</sup>

در این جا باید به نوعی عدم انسجام و ناسازگاری در کُل نظام فلسفی هیوم معتقد شویم؛ یا بگوییم: هیوم در آن مباحث چنان تحت تأثیر موفقیت‌های فیزیک نیوتنی و سرگرم ردّ آرا و عقاید پیشینان کما بیش عقل‌گرای خود است که به این نمی‌اندیشد که خود نیز بر مبنایی متکی است که چه بسا اشکالاتی نظیر آنچه خود پیش می‌کشد به آنها هم وارد باشد؛ یا بگوییم شاید در نهاد هیوم این پاسخ مضمهر هست که صرف نظر از میزان استحکام قوای معرفتی، و از جمله عقل آدمی، به هر حال، اگر بر عقل و فاهمه‌ی خود اعتماد کنیم، به این نتایج برسیم؛ یا جوابی مشتمل بر همه‌ی این احتمالات بدهیم. به هر تقدیر، این نکته‌ای است که همچنان محلّ بحث است.

به طور کلی در مورد تأثیر عقل در تحقیقات فرااخلاقی از دیدگاه هیوم نکات ذیل قابل توجه است:

۱. تحقیقات فرااخلاقی بخشی از طبیعت انسانی و آگاهی به افعال و عملکردهای اوست که بر زندگی فردی و اجتماعی تأثیر به‌سزایی گذاشته و واقعیت‌های رفتاری وی را بهتر نمایان می‌سازد.

۲. از دیدگاه هیوم برای تحقیق در این حوزه باید از روش تجربی استفاده نمود و رفتارهایی که مخالف فضیلت انسانی و بر مبنای هوا و هوس است را شناسایی و از این حوزه جدا نمود.

۳. وی کارکرد عقل را در تحقیقات فرااخلاقی کاربرد استدلال ظنی یا علی در کشف کردارها و رفتارهای ارادی و غیر ارادی انسان می‌داند.

باید این نکته را در نقد دیدگاه هیوم متذکر شد که نتایج به دست آمده از روش

مذکور و مورد نظری در تحقیقات فرااخلاقی در همه‌ی زمان‌ها ثابت و پایدار نیست و تأثیر عقل را در حوزه‌ی فضایل اخلاقی کم‌رنگ می‌نماید و چون در استدلال ظنی و روش تجربی آرای شخصی دخالت دارد، نمی‌توان پرده از واقعیت‌های اخلاقی آدمی برداشت و از گزند شک و تردید در امان بود.

۳. مبانی عقل در تحقیقات فرااخلاقی نباید به حواس و حافظه‌ی آدمی متکی باشد، زیرا تنها با این معیارها اهداف انسان جهت پرورش فضایل اخلاقی و دستیابی به سعادت حقیقی و کمال ایمان به خدا و نشانه‌های آن مورد توجه قرار نمی‌گیرد. و نمی‌توان فقط با انگیزه‌های ظنی و موقتی تأثیر عقل را در اخلاق نمایان ساخت؛ که آن هم بر اساس غریزه و عادت عمل نموده و از توجه به اهداف مذکور محروم مانده است.

۴. معیار فرااخلاقی در مکتب هیوم، جهت شناخت (معرفت) آدمی از طبیعت پیرامونش و جهان ماورای طبیعت به کار رفته است و در تقابل با احساسات و عواطف و گرایش‌های درونی از آن استفاده می‌شود.

او در این بخش از تأثیر عقل در اخلاق، از «عاطفه‌ی انسانی» به عنوان یک استعداد درونی و امتیاز عالم انسانی یاد می‌کند و یگانه منبع آگاهی از این عواطف را استدلال‌های ظنی و علی می‌داند.

پرتال جامع علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### هیوم و عقل عملی

آیا هیوم به عقل عملی نیز اعتقاد دارد؟ پاسخ به این وابسته است که مراد از «عقل عملی» چه باشد. اگر مقصود ما از عقل عملی صرفاً عبارت باشد از «توانایی آدمی برای آن استدلال و استنتاج یا تعقلی که به نحوی از انحاء به اعمال و افعال او مربوط می‌شود»، در آن صورت، می‌توان گفت که هیوم به «عقل عملی» عقیده دارد، زیرا اگر چه معتقد است که عقل به تنهایی، بر افعال و رفتار ما تأثیری مستقیم ندارد، به این مطلب معترف است که عقل می‌تواند، به نحوی غیر مستقیم، از طریق نشان دادن

واقعیت‌هایی که سبب می‌شود امیال و انفعالات برانگیزاننده در ما پدید آید، بر افعال و اعمال ما تأثیر بگذارد. هیوم بیش از این، سهمی برای عقل در اخلاق قایل نیست. به تعبیر دیگر، هیوم در مورد عقل عملی به ابزارانگاری<sup>۱</sup> اعتقاد ورزیده است. بنابر این، هیوم این کارکرد عقل را پذیرفته است، اما آن را «عقل عملی» نمی‌خواند، بلکه همان عقل استدلال‌گری می‌داند که در زمینه‌ای خاص به ما اطلاعاتی می‌دهد و خادم عواطف و احساسات است. در حقیقت، آن‌چه هیوم می‌پذیرد صرفاً عبارت است از کاربرد برخی از دستاوردهای عقل نظری در مورد افعال. اگر عقل عملی را قوه‌ای بدانیم که شأن او شناخت امور عملی و کارهای شایسته و ناشایسته، و از جمله معرفت به خوبی و بدی افعال، یعنی احکام اخلاقی است باید بگوییم که هیوم به چنین عقلی قایل نیست؛ خواه آن را قوه‌ای بدانیم که معرفت به احکام کلی و احکام جزئی اخلاقی، هر دو، در حیطه‌ی ادراکات او باشد<sup>۲</sup>، و خواه تنها معرفت به احکام جزئی از او ساخته باشد؛<sup>۳</sup> همچنین خواه معتقد باشیم که انگیزش و شوق و نفرتی که آدمی، پس از ادراکات عقلی احکام اخلاقی، نسبت به فعل یا ترک فعل در خود می‌یابد، حاصل همین عقل (عقل عملی) است<sup>۴</sup>، و خواه معتقد باشیم که شوق و نفرتی از قوه‌ای دیگر، از قبیل قوه‌ی شوقیه یا نزوعیه، که از خادمان قوه‌ی عقلی است، حاصل می‌شود.<sup>۵</sup> از سخنانی که هیوم در باب «عقل» می‌گوید و کارکردها و اوصافی که برای آن معین می‌دارد، استشمام نمی‌شود که وی به چنین «عقل عملی» معتقد بوده باشد. وی اساساً احکام اخلاقی را از قلمرو صدق و کذب که آن را قلمرو خاص عقل

#### 1. Instrumentalism.

۲. چنانکه فارابی معتقد بر این نظر است.

۳. چنان که ظاهر سخن ابن سینا در برخی موارد است.

۴. آن گونه که به کانت منسوب است.

۵. آن گونه که مورد اعتماد برخی از فلاسفه‌ی اسلامی است، که «اشتیاق» را از «حکم و ادراک» جدا می‌دانند.

می‌داند بیرون می‌بیند؛ لذا نمی‌تواند به قوه‌ای دارای شأن ادراکی و معرفتی، که احکام اخلاقی را تشخیص می‌دهد، اعتقاد بورزد.

از این رو، می‌توان گفت: او وظیفه‌ی عقل عملی را بدین معنا - یعنی تشخیص احکام اخلاقی - بر دوش عواطف و احساسات (انفعالات) نهاده است؛ چنان‌که اگر عقل عملی قوه‌ای صرفاً محرک (یا عمّاله) باشد که هیچ شأن ادراکی ندارد، و نفس به واسطه‌ی آن فعل انجام می‌دهد و در قوای بدنی تصرف می‌کند، در آن صورت نیز هیوم به عقل عملی قایل نیست.<sup>۱</sup> هیوم محرکیت و ایجاد شوق و نفرت را از شوون عاطفه و احساس می‌داند، نه از شوون عقل. هیوم «عقل» و «تحریک و انگیزش» را دو امر کاملاً بیگانه می‌بیند و معتقد است که شوق‌انگیزی به هیچ روی از عقل ساخته نیست. وی در انکار سهم و تأثیر معرفتی عقل در اخلاقیات هم عمدتاً از همین امر سود می‌جسته است.<sup>۲</sup>

### نتیجه

از مطالب مذکور در این مقاله نتایج ذیل جلب نظر می‌نماید:

۱. هیوم در نظام اخلاقی و اساساً در کل نظام فکری خود، رسماً کار خویش را با محدود ساختن هر چه بیشتر عقل آغاز می‌کند؛ اما هر چه پیش‌تر می‌رود، عملاً از این دیدگاه فاصله می‌گیرد.
۲. وی در کل نظام فکری خود، با استفاده از عقل، محصولی پدید می‌آورد که آن را از حیث یقینی بودن، لااقل هم‌سنگ دیگر دانش‌های بشری می‌داند.
۳. هیوم در نظام اخلاقی خویش هم، گرچه سهم اساسی را از آن احساسات و

۱. یا به تعبیر دیگر، به چنین قوه‌ای معتقد است اما هیچ‌گاه نام «عقل» را بدان اطلاق نمی‌کند.

۲. این سخنان نیز از اعتقاد بهمنیار و غزالی در مورد عقل عملی بر می‌آید:

ر.ک: بهمنیار، التحصیل، تصحیح و تملیق: شهید مرتضی مطهری، صص ۷۸۹-۷۸۷. همچنین

ر.ک: غزالی، ابوالحامد، مقاصد الفلاسفه، صص ۳۵۹-۳۵۸.

عواطف محسوب می‌دارد، در برخی موارد به ناچار جایگاهی به عقل می‌دهد که اگر همپایه‌ی جایگاه احساسات و عواطف نباشد، از آن پایین تر نیست.

۴. هیوم در اخلاق را بر روی عقل بسته است؛ اما سپس بی‌صدا، و شاید ناآگاهانه، او را از روزن در میان آورده، و بی آن که خود بخواهد نشان داده است که بدون تمسک به عقل، نمی‌توانیم نظام اخلاقی داشته باشیم.

### منابع

- ۱- بهمنیار بن المرزبان؛ التّحصیل، تصحیح و تعلیق: شهید مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ه.ش.
- ۲- غزالی، محمد بن محمد؛ مقاصد الفلاسفه، تحقیق: الدكتور سلیمان دنیا، القاهرة: دارالمعارف، ۱۹۶۱ م.
- ۳- شیدان شید، حسینعلی و دیگران؛ مجله اندیشه‌های فلسفی، دانشگاه تهران (پردیس قم)، سال اول، شماره‌ی اول، ۱۳۸۳ ه.ش.
- 4- Biro, John. "Hume's New Scince of the Mind", in: Norton 1998.
- 5- Hume, David. A Treatise of Human Nature, Selby - Bigge and Nidditch (eds), Oxford, University Press, 1987.
- 6- Hume, David. Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, Selby - Bigge and Nidditch (eds), Oxford, University Press, 1989.
- 7- Hume, David. An Enquiry Concerning Human Understanding, in: Hume, 1989.
- 8- Hume, David. An Enquiry Concerning the Principles of Morals, in: Hume, 1989.

- 9- Norton, David Fate, David Hume: Common - Sense Moralist. Sceptical Metaphysician, New Jersey: Princeton University, 1982.
- 10- Norton, David Fate (ed) The Cambridge Companion to Hume, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- 11- Owen, David Hume's Reason, Oxford University Press, 1999.
- 12- Stroud, Barry, Hume, London and New York, Routledge, 1977.

