

اندیشه‌های فلسفی
سال اول - شماره اول - زمستان ۸۳
ص ۱۳۶ - ۱۱۷

ارتباط عقل و اخلاق از دیدگاه هیوم*

دکتر حسینعلی شیدان سید**

چکیده

میزان تأثیر عقل در اخلاق در میان فلاسفه اخلاق، از جمله دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، فیلسوف تأثیرگذار انگلیسی، محلّ اعتنای فراوان بوده است. هیوم دامنه نفوذ عقل را در اخلاق سخت محدود کرده و جز سهمی فرعی و اعدادی برای آن قائل نشده؛ زیرا سهم اصلی را از آن احساسات و عواطف دانسته است؛ اما تا آخر به این موضع وفادار نمانده و در مواردی آرای ناسازگار با آن برگزیده، و در واقع عملاً نشان داده است که برای عقل باید سهمی بیش از این در نظر گرفت. این مقاله، بر آن است تا ارتباط عقل و اخلاق از دیدگاه هیوم را مورد نقد و بررسی قرار دهد.

واژگان کلیدی: عقل، انفعالات (احساسات و عواطف)، اخلاق، عقل عملی.

* تاریخ دریافت: ۸۳/۲/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۸۳/۷/۲۷

** استادیار گروه فلسفه پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

مقدمه

«جایگاه عقل در اخلاق» اگر از چشم هیوم مهم‌ترین مسأله علم اخلاق نباشد، یکی از مهم‌ترین مسایل آن است. نخستین مبحثی که هیوم در کتاب تحقیقی در باب اصول اخلاقیات^۱ پیش کشیده بحثی است راجع به این که منشأ یا مبنای اخلاقیات عقل^۲ است یا احساسات؛ چنان که کتاب سوم رساله‌ای درباره طبیعت انسانی^۳ را نیز - که «درباره اخلاقیات» نام دارد - با این فصل آغاز کرده است که «تمایزات اخلاقی از عقل ناشی نمی‌شوند». هیوم دائم درگیر این بحث و مجادلات مربوط به آن است، و رأیی که در این مبحث برگزیده در بیش‌تر مباحث دیگر او هویدا و مؤثر است.

در این جا رأی هیوم را درباره جهات مختلف این مسأله به اختصار ذکر می‌کنیم و به بررسی آن در حد این نوشتار می‌پردازیم؛ لیکن در گزارشی از نظریه هیوم در باب ارتباط عقل و اخلاق، نخست باید مقصود هیوم را از عقل روشن سازیم:

در آغاز دوره جدید فلسفه غرب، قوای معرفتی آدمی که نام آن‌ها معمولاً بر زبان فلاسفه می‌رفت عبارت بود از: فاهمه^۴ یا مفکره^۵، قوه حکم^۶، متخیله^۷، حافظه^۸، و حواس^۹. از این میان، سه قوه نخست، که قوای معرفتی برتر به شمار می‌آیند، به عقیده آنان کارکردهای خاصی داشتند، بدین قرار: سر و کار فاهمه با تکون و تشکل مفاهیم بود؛ قوه حکم به درک روابط و نسب میان مفاهیم (و رسیدن

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

به حکم یا قضیه) اختصاص داشت؛ و عقل عهده دار استنتاج حکمی از حکم دیگر (استدلال)^۱ بود. البته متفکران مختلف از یک سو در باب کارکردهای این قوا اختلاف نظر داشته‌اند، و هم از سویی این اصطلاحات را همواره به یک نحو به کار نمی‌برده‌اند؛ مثلاً هیوم دو اصطلاح عقل و فاهمه را در مواردی چند به جای یکدیگر، و به یک معنا، استعمال کرده است (اُون، ۱۹۹۹ م، ص ۱). به علاوه در استعمالات خود، به معنای 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 (نورتون، ۱۹۸۲ م، ص ۹۶). گاه آن را تنها بر قوه‌ای اطلاق می‌کند که به نحو ما تقدم، به مقایسه تصورات و در واقع به استدلال برهانی^۲ یا استدلال انتزاعی - که سر و کار آن با روابط و نسب میان تصورات است - می‌پردازد. بر طبق این کاربرد، عقل بر قوه‌ای که عهده دار استدلال ظنی^۳ (یا استدلال آزمایشی، و یا استدلال علی) است، اطلاق نمی‌شود؛ اما گاه آن را به نحوی به کار می‌برد که شامل استدلال ظنی نیز می‌شود (هیوم، ۱۹۸۹ م، ص ۲۵).

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 (هیوم، ۱۹۷۸ م، ص ۴۵۸)؛ در بسیاری از موارد، مراد او از عقل، خود این دو فعالیت است، نه حاصل آن‌ها. گاه میان عقل و تجربه^۴ تفاوت می‌نهد (هیوم، ۱۹۸۹ م، ص ۲۸)، و گاه تمایز عقل و تجربه را تمایزی ظاهری می‌نامد (همان، ص ۴۳، ۴۴)؛ چنان که در جایی نیز عقل را «غریزه‌ای شگفت‌انگیز و غیر قابل فهم، در نفوس ما، که ما را در طول زنجیره معینی از تصورات راه می‌برد»، تعبیر کرده است (هیوم، ۱۹۸۷ م، ص ۱۷۹) و در واقع به انتقال روانی از ادراکی به ادراک دیگر.

1. Reasoning.
2. Demonstrative.
3. Probable.
4. Experience.

در هر حال، می‌توان گفت که از نظر هیوم دو اصطلاح «عقل» و «استدلال»^۱ لااقل به 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 مقایسهٔ آگاهانه و اختیاری تصورات صورت می‌گیرد؛ و به تعبیر خود او، با «روابط و نسب فلسفی» سر و کار دارد. وقتی که هیوم از «بخش متفکر یا اندیشندهٔ طبیعت ما»، در برابر «بخش حساس»^۲ آن نام می‌برد (هیوم، ۱۹۸۷ م، ص ۱۸۳)، و عقیده^۴ را نه حاصل بخش متفکر یا عقل، بلکه کار متخیله (خیال) می‌داند، همین معنا را در نظر دارد.

بر طبق معنای دیگر، این دو لفظ (عقل و استدلال) شامل آن نوع انتقال‌های غیر تأملی و خود به خودی نیز می‌شود که هیوم در مورد «روابط و نسب طبیعی» قائل است، و آن را به قوهٔ مخیله یا غریزه^۵ یا عادت^۶ نسبت می‌دهد (بایرو، ۱۹۹۸ م، ص ۵۹-۶۰).

با وجود این، چندگونگی و ابهامی که در معانی عقل در نوشته‌های هیوم به چشم می‌آید، مقصود هیوم از این واژه در مباحث اخلاقی کما بیش روشن است؛ زیرا وی این واژه را در تقابل با عواطف و احساسات (یا انفعالات)^۷ 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 ما تقدم)^۸، بلکه به معنایی وسیع‌تر یعنی توان آدمی برای به دست آوردن هر نوع شناخت - خواه از

-
1. Reasoning.
 2. Cognitive.
 3. Sensitive.
 4. Belief.
 5. Instinct.
 6. Habit or Custom.
 7. Passions.
 8. A Priori.

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 حواس در واقع، آگاهی‌های غیر استنتاجی را نیز در همین قلمرو جای می‌دهد (هیوم، ۱۹۸۹، م، ص ۲۸۷).

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^۱ و قوه حکم و تأمل^۲ و عقل صرف^۳ و قوای فکری^۴ و معرفت (شناخت)^۵ و احتجاج^۶ و استدلال و حجت^۷ و استنباط^۸ و صدق و کذب^۹ و امثال آن، کمابیش به یک منوال، سخن می‌گوید؛ و از سوی دیگر، به احساسات و ذائقه (ذوق)^{۱۰} و دل^{۱۱} و حس^{۱۲} و احساس^{۱۳} و انفعال^{۱۴} و عاطفه^{۱۵} و میل^{۱۶} و گرایش^{۱۷} و حس درونی^{۱۸} و کشش یا رمندگی^{۱۹} و حس

1. Thought.
2. Reflection.
3. pure reason.
4. Intellectual faculties.
5. Knowledge.
6. Argumentation.
7. Argument.
8. Induction.
9. Truth and Falsehood.
10. Taste.
11. Heart.
12. Sense.
13. Feeling.
14. Passin.
15. Emotion.
16. Affection or Desire.
17. Tendency.
18. Internal Sense.
19. Propensity or Aversion.

اخلاقی^۱ و زیبایی و زشتی^۲ 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 تصورات را معلوم می‌کند؛ و یا علی (آزمایشی یا ظنتی) است که امور واقع و رشته‌های علی حوادث را معلوم می‌دارد. حال باید تأثیر عقل را در جنبه‌های مختلف اخلاق باز جوییم:

۱. **تصورات احکام اخلاقی:** نخست به «تصورات» (در برابر تصدیقات و احکام) بپردازیم: اگر قضایا و احکام اخلاقی را به صورت قضایایی عملی در نظر بگیریم (مانند سه قضیه «سخت‌تر از آسان است»، «دزدی بد است»، «سقراط با فضیلت بود»)، باید بگوییم: موضوع این قضایا یا وصفی است نفسانی (مانند سخت‌تر و شجاعت و حسد)^۳؛ یا فعلی است بیرونی (مانند راست‌گویی و حق‌شناسی و دزدی)^۴؛ یا فردی است از افراد آدمی (مانند سقراط و بقرات 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.

۱-۱. درباره موضوعات قضایای اخلاقی گفتنی است که هیوم، ظاهراً تحت تأثیر کسانی چون شافتسبری و هاچسن، 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 نشانه درون آدمیان است می‌پردازد؛ و اگر چه گاه خود فرد را - مثلاً در مثال‌هایی که ذکر می‌کند - موضوع گزاره‌های اخلاقی قرار می‌دهد، باز از آن حیث که آن فرد دارای اوصاف نفسانی ثابتی است، چنین می‌کند. پس هیوم عمدتاً اوصاف نفسانی آدمی را موضوع واقعی گزاره اخلاقی به شمار می‌آورد (اوصافی که او آن‌ها

1. Moral Sense.

2. Beauty and Deformity.

۳. به تعبیر دیگر، از اعمال جوانحی است.

۴. به تعبیر دیگر، از اعمال جوارحی است.

را تحت عنوان «فضایل» و «رذایل» به چهار دسته تقسیم می‌کند و به تفصیل بر می‌شمارد؛ اما به هر حال هر سه نوع موضوع را به کار برده است.

نکته دیگر آن است که هیوم درباره چگونگی پی بردن به این موضوع‌های سه‌گانه، سخنان خاصی نگفته است؛ لیکن از برخی مواضع و گفته‌های او بر می‌آید که وی هر سه را از مقوله امور واقع به شمار می‌آورد از جمله: (هیوم، ۱۹۸۹ م، ص ۲۸۹). از این رو، موضوع قضایای اخلاقی علی القاعده می‌تواند در قلمرو عقل و تجربه قرار گیرد؛ یعنی آگاهی ما از این سه موضوع به واسطه استدلال عقلی حاصل می‌شود. هیوم به این مطلب - لا اقل - در مورد اوصاف و سجایای نفسانی تصریح کرده است؛ زیرا به اعتقاد وی، ما به اوصاف درونی و نیت‌عاملان اخلاقی مستقیماً دسترسی نداریم، بلکه از طریق افعال بیرونی آنان - و در واقع، به واسطه استدلال علی - به آن اوصاف و نیت پی می‌بریم. به همین دلیل افعال بیرونی را آثار و نشانه‌های افعال و اوصاف نفسانی می‌دانند. در مورد پی بردن به دو نوع موضوع دیگر (افعال بیرونی و افراد) نیز باید حواس بیرونی به تنهایی به کار گرفته شوند، یا آن‌ها به همراه استدلال عقلی در کار آیند.

این سه موضوع در کدام بخش از نظام «تصوّرات»^۱ آدمی (یعنی این که هر تصوّر بسیط از انطباعی بسیط و متناظر با آن ناشی شده است) به دست دهد یا نه مطلب با اهمیتی است؛ اما این مطلب از بحث ما خارج است.

۲-۱. اگر هیوم در باب موضوع‌های قضایای اخلاقی، و این که چگونه تصوّراتی هستند و به چه نحو به دست می‌آیند، چندان نیندیشیده است؛ به محمول این قضایا اهتمام بسیار داشته، و کوشیده است

۱. هیوم هر آنچه را در خصوص نفس باشد ادراک می‌خواند و ادراکات (مدرکات) را بر حسب درجه سرزندگی و قوتی که دارند به دو دسته تقسیم می‌کند: انطباعات و تصوّرات. انطباعات ادراکاتی است که یا با واسطه حواس به ما انتقال می‌یابند و یا از قبیل انفعالات و عواطفند. تصوّرات ادراکاتی ضعیف‌ترند که از انطباعات ناشی می‌شوند و به منزله روگرفت‌هایی ضعیف شده از انطباعاتند. هر یک از انطباعات و تصوّرات یا بسیط است و یا مرکب. تصوّرات مرکب خود سه‌گونه‌اند: جواهر، حالات و روابط یا نسب.

تا نشان دهد که تصوّراتی چون خوب و بد و فضیلت و رذیلت چگونه حاصل می‌شوند.

اگر بخواهیم به خلاصه 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 «علیت» یا «ارتباط ضروری» دقیقاً متشابهند. هیوم در مورد علّیت، به اقتضای تجربه‌گرایی و التزامش به نظریه تصوّرات، به این مسأله می‌پردازد که تصوّر ضرورت علیّی از کدام انطباعات نشأت می‌گیرد؛ و چون می‌بیند انطباعاتی حتی منشأ آن باشد (یعنی ما حتی که ارتباط ضروری میان علّت و معلول را دریابیم، نداریم)، نتیجه می‌گیرد که باید انطباعاتی تأملی و درونی منشأ آن باشد، و آن عبارت است از گرایش متخیله ما و وادار شدن آن به گذر از انطباعات علّت به تصوّر قوّت یافته معلول، بر اثر تکرار شدن مشاهده علّت و معلول با یکدیگر. تصوّر علّیت از این انطباعات تأملی (احساس الزام یا گرایشی متخیله) است که حاصل می‌شود، یعنی این تصوّر نسخه یا روگرفت احساس الزام یا گرایشی است که ما در نفس خود احساس می‌کنیم (هیوم ۱۹۸۹ م، ص ۷۵)؛ البته هیوم پس از توسّل به متخیله یا عادت یا غریزه، سرانجام اعتقاد به علّیت را به طبیعت آدمی محوّل می‌کند، و به طبیعت‌گرایی نهفته در فلسفه‌اش نزدیک می‌شود.

به همین نحو، هیوم در مورد کیفیت پیدا شدن دو تصوّر فضیلت یا رذیلت و مانند آن، نیز معتقد است که فضیلت یا رذیلت نه به واسطه عقل به چنگ ما می‌آید و نه به واسطه حس ظاهر؛ و هر چه امری فضیلت‌مند یا رذیلت‌ناز را در نظر بگیریم و از جهات و مواضع مختلف در آن بنگریم، فضیلت یا رذیلت را در آن نمی‌یابیم؛ پس تصوّر فضیلت از انطباعاتی حسّی ناشی نمی‌شود. فضیلت را در صورتی خواهیم یافت که متوجه اندرون خود شویم و آن احساس پسند و ستایشی را که نسبت به افعال یا اوصاف مورد نظر احساس می‌کنیم - و آن نوعی احساس لذّت و ویژه است - بیابیم. تصوّر فضیلت نسخه یا روگرفت این احساس پسند و ستایش (و در واقع احساس فضیلت) است (هیوم ۱۹۸۷ م، ص ۴۶۸ - ۴۶۹)، و پیداست که این احساس از مقوله انطباعات تأملی (یا ثانوی) است.

۲. تأثیر تحریکی (انگیزشی): جنبه‌ای دیگر از اخلاق که رابطه آن را با عقل باید سنجید تأثیر

عقل در مبادرت به فعل اخلاقی است؛ به عبارت دیگر باید پرسید: تأثیر تحریکی و انگیزشی عقل، یا تأثیر روان شناسانه 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 (هیوم ۱۹۸۷، ص ۴۵۷)؛ به تعبیر دیگر، 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؛ بی تردید عقل نیز در این زمینه بی تأثیر نیست؛ اما کارکردی مقدمی 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؛ هم می‌تواند با نشان دادن لوازم و آثار افعال یا اشیای خاصی، سبب تغییر یا تبدل و حتی محو شدن میل و انفعالی شود که پیش‌تر پدید آمده است؛ و از این طریق جهت افعال آدمی را تغییر دهد (هیوم ۱۹۸۷، ص ۴۱۴)؛ یعنی در واقع می‌تواند، از طریق ارائه اطلاعاتی که امیال و گرایش‌های ما را به مسیر دیگری سوق می‌دهد، افعال ما را مهار کند؛ و هم 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 اخلاقی، از طریق مددی که به احساسات و عواطف می‌رساند، ایفا می‌کند.

۳. تأثیر معرفت شناسانه: سومین جنبه اخلاق - که نسبت آن با عقل باید بررسی شود - تأثیر معرفت شناسانه 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 اتصاف به صدق و کذب نمی‌داند، و از سوی دیگر عقل را فقط متصدی کشف صدق و کذب

می‌شمارد (هیوم ۱۹۸۹ م، ص ۲۹۴) 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 ما تقدم و چه به نحو ما تأخر - به دست آورد، و نه برای توجیه و ردّ و قبول احکام اخلاقی روشی عقلی در کار هست؛ لیکن در این جا نیز، همانند بحث قبل، هیوم معتقد است که عقل از این جهت هم بی تأثیر نیست، و تقریباً عقل و احساسات در همه 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 تا همه اوضاع و احوال مربوط به آن مورد دانسته نباشد، نباید حکم اخلاقی کنیم، بلکه اگر نکته‌ای اساسی هنوز ناشناخته یا مشکوک مانده باشد، باید مدتی همه 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، آن گاه دل (عواطف و احساسات) خویش را در کار آوریم، تا حکم اخلاقی آن را دریابیم (هیوم ۱۹۸۹ م، ص ۲۹۰).

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،^۱ پیداست که این سهم عقل، سهم کم اهمیتی نیست؛ این مطلب بویژه در خصوص عدالت که امر آن دشوارتر و وضع آن پیچیده‌تر است، قابل اعتنای بسیار، و لزوم دخالت عقل در مورد آن روشن‌تر است (هیوم، ۱۹۸۹ م، ص ۲۸۶-۲۸۵). با این همه، سهم عقل همچنان سهمی فرعی و اعدادی است.

این که گفتیم سهم اصلی در دست یافتن به احکام اخلاقی از آن احساسات و عواطف است، دیدگاه

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

رسمی هیوم، رأیی است که او خود بدان تصریح می‌کند و بر آن تأکید می‌ورزد؛ و اگر چه به نظر می‌آید هیوم، از روزگار تألیف رساله به بعد، بتدریج، بر سهم عقل در اخلاق افزوده است؛ همچنان بر دیدگاه رسمی خود پای فشرده است؛ اما نکته مهم آن که آراییی که هیوم در باب لزوم قواعد و احکام کلی اخلاقی و شیوه دست یابی به آن‌ها ابراز کرده است با این رأی رسمی، کما بیش متفاوت و چه بسا ناسازگار می‌نماید؛ و می‌توان گفت: لازمه این آرا، اعتراف به سهمی بسیار بیش‌تر و اساسی‌تر از سهمی است که هیوم برای عقل قائل 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 اخلاق، و تصحیح دیدگاه اخلاقی و نیز تصحیح همدلی سخنم می‌گوید، این نقش را بسیار کم رنگ می‌کند. از دید او واکنش درونی و احساس و عاطفه‌ای که ما نسبت به فضایل (یا رذایل)، در موارد مختلف، نشان می‌دهیم یکسان نیست؛ مثلاً ما نسبت به کسی که به کشور خود ما 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؛ و در مواردی که فواید حاصل از خیرخواهی و آدمیت او ارتباط کم‌تری با ما داشته باشد، آن فواید برای ما کم رنگ‌تر 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؛ یعنی همدلی و احساس ما، در موارد گوناگون، متغیر می‌شود، با این که ارزیابی اخلاقی ما تغییر نمی‌کند؛ اما به اعتقاد هیوم، از این مطلب نمی‌توان نتیجه گرفت که ارزیابی ما نسبت به اوصاف و افعال، و فضیلت و رذیلت خواندن آن‌ها، از همدلی و احساسات ما ناشی نمی‌شود، بلکه او معتقد است که در این موارد قوه حکم، یعنی عقل ما، این تغییرات و نایکسانی‌های عواطف و ادراکات درونی ما را تصحیح می‌کند، درست همان گونه که ما را از خطا در مورد حواس ظاهر باز می‌دارد؛ مثلاً اگر فاصله شیئی با ما دو برابر شود، اندازه تصویری که چشم ما از آن شیء دریافت می‌کند فی الواقع نصف خواهد شد؛ ولی ما تصور می‌کنیم که در هر دو

حال تصویرهایی هم اندازه دریافت می‌کنیم؛ زیرا می‌دانیم که اگر باز به آن شیء نزدیک شویم، همان تصویر در چشم ما بزرگ‌تر ایجاد خواهد شد؛ و می‌دانیم که این تفاوت‌ها معلول خود آن شیء نیست، بلکه معلول مواضع مختلف ما نسبت به آن شیء است؛ و در واقع اگر چنین تصحیحی در مورد نمودها و ظواهری^۱ که ما - چه به احساس درونی و چه به احساس بیرونی - دریافت می‌کنیم، صورت نمی‌گرفت، آدمیان هرگز نمی‌توانستند در باب موضوعی، به نحو ثابت و منظم، فکر کنند یا سخن بگویند؛ زیرا موقعیت‌های متغیر آنان تنوعی دائمی در مورد اشیا پدید می‌آورند و آنان را به آرا و مواضع مختلف می‌کشاند.

همدلی ما با امور دیگران از علاقه ما به امور مربوط به خودمان کم‌رنگ‌تر است، و همدلی ما با نزدیکانمان قوی‌تر از همدلی با بیگانگان است؛ به همین دلیل باید در احکام و سخنانی که در باب اوصاف اخلاقی افراد اظهار می‌کنیم، این تفاوت‌ها را نادیده بگیریم و احساسات خود را عمومی‌تر و اجتماعی‌تر سازیم، و به احساس‌های متفاوت خود، در موارد گوناگون، ثبات و یکنواختی ببخشیم، وگرنه تفکرات و گفت و گوهای اخلاقی امکان‌پذیر نخواهد شد و نمی‌توانیم با دیگران روابط ثابت و منظمی داشته باشیم؛ بنابراین داد و ستد احساسات و افکار و عواطف، ما را و می‌دارد که معیار کلی نامتغیری پدید آوریم تا به یاری آن بتوانیم به تحسین و تقبیح و تصویب و تخطئه و ویژگی‌ها و رفتارهای افراد بپردازیم، و این، کار عقل یا تأمل یا قوه حکم است؛ و هر چند آدمی کاملاً این معیارهای کلی را نمی‌پذیرد و همه میل‌ها و نفرت‌های خود را بر اساس این تمایزات انتزاعی و کلی راجع به فضیلت و ردیلت تنظیم نمی‌کند؛ این معیارها و تمایزات اخلاقی تأثیر قابل‌اعتنایی دارند، و لا اقل گفت و گو و محاوره با دیگران را میسر می‌کنند و به کار مقاصد ما در محافل و منابر و مدارس می‌آیند (هیوم، ۱۹۷۸، ص ۶۰۳؛ ۱۹۸۹، م، ص ۲۲۷ - ۲۲۹).

از این قرار، هیوم مرتبه بالاتر و مهم‌تری برای عقل، در امر «تأثیر در پیدایی احکام اخلاقی» قائل

شده است؛ زیرا بر اساس آن چه 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 لا یتغیر تأثیری بنیادین دارد؛ لیکن در این جا نکاتی باید 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 (استرود، ۱۹۷۷ م، ص ۱۹۱). 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 آلا صرف احساسات و عواطف و انفعالات ما جز احکامی متفاوت و متلون به دست نمی دهند. هر چه میزان آدمیت و خیرخواهی کسی بیش تر باشد، یا هر چه ارتباط خصوصی او با امور مورد ملاحظه وی نزدیک تر باشد، سرزنش و ستایشی که وی نثار وصف یا عملی می کند بیش تر 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 بالقدرة آدمیان خواهند بود (آن گونه که باید)، نه احساسات و عواطف واقعی و بالفعل آنان (آن گونه که هست).

نکته 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، نموده های مختلف حواس را تصحیح کنیم، و به آن ها 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 نمی‌توان 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 واکنش‌های اخلاقی در همهٔ 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 مقدماتی و ابزاری است که به طور رسمی به آن داده است؛ زیرا در این جا عقل صرفاً به ارائهٔ 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 تجدید نظر کرده است. در هر صورت برای عقل، در تکوین احکام اخلاقی سهمی اساسی قائل شده است.

به هر حال، عقیدهٔ 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) قائل 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 اگر بپذیریم که «لا مشاحة فی الاصطلاح»، 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)؛ چنان که اگر از منظر بحث «حسن و قبح ذاتی و غیر ذاتی» بنگریم، هیوم را قائل به

حسن و قبح ذاتی نمی‌بینیم؛^۱ زیرا هیوم قائل 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 ذائقه ما با آن‌ها اشیای طبیعی را تزئین و زراندود می‌کنند و نوعی آفرینش جدید را باعث می‌شود (هیوم، ۱۹۸۹، ص ۲۹۴) به تعبیر دیگر، خوبی و بدی و فضیلت و رذیلت ویژگی‌های نفس الامری نیستند که بر طبیعت خود اشیا مبتنی، و جاویدان و لا یتغیّر باشند، بلکه اگر احساسات و عواطف آدمی در کار نمی‌بود، نیک و بد و صواب و خطا معنا نداشت؛ اما 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؛ همان‌گونه که زیبایی و زشتی اشیا، به نظر او، نه محصول اوامر و نواهی الهی است، نه ثمره قرارداد و مواضعه، و نه وصفی عینی از اوصاف اشیا، بلکه ساخته احساس آدمیان است.

۴. تأثیر عقل در تحقیقات فرا اخلاقی: بحث دیگر تعیین جایگاه و سهم عقل در تحقیقات

کسانی چون هیوم راجع به 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 خود هیوم 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

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 قائل به «حسن و قبح ذاتی» بدانیم.

مبحث چیست، باید گفت: از آن جا که هیوم این مبحث را بحثی راجع به امور واقع به شمار می‌آورد، 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، می‌داند، و پیداست که مباحث و تحقیقات اخلاقی را - که به اعتقاد او بخشی از «علم طبیعت انسانی» است - از این امر مستثنا نمی‌کند.

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 می‌آید، از حیث یقین و اطمینان، از هیچ یک از دانش‌های بشری فروتر نیست.

آیا چنین موضعی با فلسفه هیوم سازگار است؟ یعنی آیا ساختن کاخی بلند از مباحث راجع به اخلاق و اصول آن در طبیعت آدمی، و تک تک فضایل و ردایل، 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 آن امور واقع که فراتر از تأیید حواس و حافظه‌اند، استدلال علی می‌داند، و می‌گوید: چیزی جز غریزه و عادت، ما را به این استدلال سوق نداده است (و این غریزه نیز، چون دیگر غرایز، ممکن است فریبنده باشد) (هیوم ۱۹۸۹ م، ص ۱۵۹). 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؟ (هیوم ۱۹۸۹ م، ص ۱۶۵).

در این جا یا باید به نوعی عدم انسجام و ناسازگاری در کل نظام فلسفی هیوم معتقد شویم؛ یا بگوییم: هیوم در آن مباحث چنان تحت تأثیر موفقیت‌های فیزیک نیوتنی و سرگرم رد آرا و عقاید

پیشینیان کما بیش عقل گرای خود است که به این نمی‌اندیشد که خود او نیز بر مبانی‌ای متکی است که چه بسا اشکالات نظیر آن چه خود پیش می‌کشد به آن‌ها هم وارد باشد؛ یا بگوییم: شاید در نهاد هیوم این پاسخ مضر هست که صرف نظر از میزان استحکام قوای معرفتی و از جمله عقل آدمی، به هر حال اگر بر عقل و فاهمه خود اعتماد کنیم، به این نتایج برسیم؛ یا جوابی مشتمل بر همه این احتمالات بدهیم. به هر تقدیر، این نکته‌ای است که همچنان محل بحث است.

۵. هیوم و عقل عملی: آیا هیوم به عقل عملی نیز اعتقاد دارد؟ پاسخ این سؤال 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 نوع استدلال و استنتاج یا تعقلی که به نحوی از انحا 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 بتنهایی، 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؛ اما بیش از این سهمی برای عقل در اخلاق قایل نیست؛ به تعبیر دیگر، هیوم در مورد عقل عملی به ابزارنگاری^۱ اعتقاد ورزیده است؛ بنابراین، 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 آن چه هیوم می‌پذیرد صرفاً عبارت است از کاربرد برخی از دستاوردهای عقل نظری در مورد افعال؛ لیکن 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 خواه قوه‌ای که معرفت به احکام کلی اخلاقی در حیطة ادراکات او باشد و هم معرفت به احکام جزئی،^۲ و خواه تنها معرفت به احکام جزئی از

1. Instrumentalism.

۲. چنانکه فارابی بر این نظر است.

او ساخته باشد؛^۱ 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؛^۲ و خواه معتقد باشیم که شوق و نفرت از قوه‌ای دیگر، از قبیل قوه شوقیه یا نزوعیه، که از خادمان قوه عقلی است، حاصل می‌شود،^۳ در هر حال باید بگوییم که هیوم به چنین عقلی قائل نیست؛ و از سخنانی که در باب «عقل» می‌گوید و کارکردها و اوصافی که برای آن معین می‌دارد، در هیچ جا 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 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 وظیفه عقل عملی بدین معنا - یعنی تشخیص احکام اخلاقی - را بر دوش عواطف و احساسات (انفعالات) نهاده است؛ چنان که اگر عقل عملی قوه‌ای صرفاً محرک (یا عماله) باشد که هیچ شأن ادراکی ندارد، و نفس به واسطه آن، فعل انجام می‌دهد و در قوای بدنی تصرف می‌کند،^۴ در آن صورت نیز هیوم به عقل عملی قائل نیست.^۵ 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 شوق انگیزی به هیچ روی از عقل ساخته نیست. وی در انکار سهم و تأثیر معرفتی عقل در اخلاقیات هم عمدتاً از همین امر سود جسته است.

۶. نتیجه: بدین ترتیب، 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

۱. چنان که ظاهر سخن ابن سینا، در برخی موارد است.

۲. آن گونه که به کانت منسوب است.

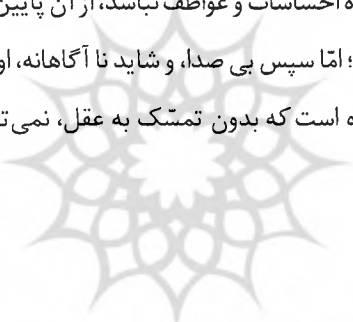
۳. آن گونه که مورد اعتماد برخی از فلاسفه اسلامی است، که «اشتیاق» را از «حکم و ادراک» جدا می‌دانند.

۴. چنان که از سخنان بهمنیار در التحصیل (بهمنیار ۱۳۴۹ ش، ص ۷۸۹) و غزالی در مقاصد الفلاسفه (غزالی ۱۹۶۱

م، ص ۳۵۹) در تعریف عقل عملی، بر می‌آید.

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

فاصله می‌گیرد. وی در کل نظام فکری خود، با استفاده از عقل، محصولی پدید می‌آورد که آن را از حیث یقینی بودن، لا اقل همسنگ دیگر دانش‌های بشری می‌داند. در نظام اخلاقی خویش هم، گر چه سهم اساسی را از آن احساسات و عواطف محسوب می‌دارد، در برخی موارد بناچار جایگاهی به عقل می‌دهد که اگر همپایه جایگاه احساسات و عواطف نباشد، از آن پایین‌تر نیست. هیوم در اخلاق را بر روی پری عقل بسته است؛ اما سپس بی صدا، و شاید نا آگاهانه، 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.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مآخذ

۱- بهمنیار بن المرزبان؛ التّحصيل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری (تهران، دانشگاه تهران،

۱۳۴۹ ش).

۲- غزالی، محمّد بن محمّد؛ مقاصد الفلاسفه، تحقیق الدكتور سلیمان دنیا (القاهرة، دارالمعارف،

۱۹۶۱ م).

3- Biro, John "Hume's New Science of the Mind", in: Norton 1998.

4- Hume, David, A Treatise of Human Nature, Selby - Bigge and Nidditch (eds), Oxford, University Press, 1978.

5- Hume, David, Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, Selby-Bigge and Nidditch (eds.), Oxford, University Press, 1989.

6- Hume, David, An Enquiry Concerning Human Understanding, in: Hume, 1989.

7- Hume, David, An Enquiry Concerning the Principles of Morals, in: Hume, 1989.

8- Norton, David Fate, David Hume: Common - Sense Moralism, Sceptical Metaphysician, New Jersey: Princeton University, 1982.

9- Norton, David Fate (ed.) The Cambridge Companion to Hume, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

10- Owen, David Hume's Reason, Oxford University Press, 1999.

11- Stroud, Barry, Hume, London and New York, Routledge, 1977.