

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۱-۱۰

محمد جواد موحدی \* مهدی دهباشی \*\*

## چکیده

علامه سید محمد حسین طباطبایی و دیوید هیوم، دو اندیشمند بزرگ، یکی در جهان اسلام و دیگری در جهان غرب، به لحاظ داشتن اندیشه‌های فلسفی تأثیرگذار، بسیار حائز اهمیت هستند. در حوزه فلسفه اخلاق، هیوم به دنبال علم به طبیعت آدمی و انگیزه‌ها و رفتار اوست و انسان را به عنوان موجودی عاقل و فعال بررسی می‌کند و در پی آن است تا نقش عقل را، به خصوص در اخلاق، بسیار کم‌رنگ جلوه دهد. علامه طباطبایی نیز در مباحث معرفت‌شناسی و توجه به چگونگی حصول معرفت برای آدمی، فاعلیت انسان و ارتباط فاعل و فعل را در مورد کاوش و تحلیل قرار می‌دهد و در پی آن است که نقش عقل و ادراکات آن را در همه سطوح زندگی انسان به عنوان نقشی اساسی و مرکزی نشان دهد. در این مقاله، به بررسی و مقایسه مبانی فلسفی آن دو، به طور خاص در قلمرو اخلاق و تعیین ارزش‌ها، می‌پردازیم.

## واژه‌های کلیدی

عقل، حسن و قبح، احساس اخلاقی، فضیلت.

## مقدمه

علوم دینی و معرفی مکتب شیعه به متفکران غربی، به عنوان چهره‌ای بسیار تأثیرگذار در جهان اسلام شناخته شده است (ن.ک.به: گنجی، ۱۳۸۷: ۱۹۳). آثار

علامه طباطبایی هم به واسطه احیای درس تفسیر و توجه به قرآن و هم احیای دروس فلسفه در حوزه

علمی متعدد ایشان نیز گواهی بر همین مطلب است؛ از جمله آثار گرانبهای علامه، می‌توان به تفسیر *المیزان و اصول فلسفه و روش رئالیسم* اشاره کرد. علامه در این کتب، آموزه‌هایی پر محتوا و بسیار ارزشمند را تعلیم می‌دهد و عمده مباحث اخلاقی ایشان نیز در همین دو کتاب آمده است. علامه در این دو کتاب، معنا و مفهوم حسن و قبح را بررسی می‌کند و معتقد است که انسان به توسط عقل خود می‌تواند حسن را از قبیح متمایز کند و به سمت نیکویی و سعادت گام بردارد. بنابراین، در نظریه اخلاقی علامه، نقش عقل و ادراکات آن بسیار برجسته و روشن است و اخلاقی که او معرفی می‌کند، در ادراکات عقلی ریشه دارد.

هیوم از جمله تجربه‌گرایانی است که به جد بر روی تجربه متمرکز شد و «فلسفه تجربه‌باورانه هماهنگی را پروراند» (ن.ک. به: کاپلستون، ۱۳۸۲: ۲۷۶). نزد او، همه علوم نسبتی با طبیعت آدمی دارند و انسان، دستگاه جامع و کاملی از علوم است. هیوم سعی دارد با مشاهده و تجربه، علوم نهفته در طبیعت انسان را آشکار کند و پایگاه و جایگاه تجربه را در ایجاد علوم به رخ عقل بکشد. او هرگز درصدد نیست تا توانایی تعقل و اندیشیدن انسان و جایگاه عقل را نفی کند، بلکه نقش تجربه و مشاهده را در شکل‌گیری معرفت، مهمتر می‌داند. در رساله «درباره طبیعت آدمی»، کتاب سوم، به بحث از اخلاق می‌پردازد. او معتقد است که انسان به سبب داشتن احساس اخلاقی، می‌تواند بین فضیلت و رذیلت تمایز قائل شود. احساس اخلاقی، احساس پسندیدن یا نپسندیدن افعال یا خصال یا منشها فارغ از نفع شخصی است و فضیلت، عبارت است از هر گونه

فعل یا خصلت ذهنی که به بیننده احساس لذت بخشی از پسندیدن می‌دهد و رذیلت، وارونه این حال است (همان: ۳۴۷). بنابراین، منشأ فضیلت و رذیلت عقل نیست، بلکه احساس ستایش یا نکوهشی است که به آدمی بر اثر تأمل در افعال دست می‌دهد.

در ادامه، جایگاه اخلاق را در تأملات فلسفی علامه نشان می‌دهیم و مبنای فلسفی‌ای را که در بحث از ارزش‌های اخلاقی انتخاب نموده است، معرفی خواهیم کرد و سپس، با مبنای فلسفی هیوم در تعیین ارزش‌های اخلاقی مقایسه می‌نماییم.

#### ۱- جایگاه اخلاق در تأملات فلسفی علامه

##### طباطبایی و مبنای آن

علامه تأملات خود را درباره اخلاق، در دو کتاب «*اصول فلسفه و روش رئالیسم و تفسیر المیزان*» آورده است. در *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، عمده مباحث او متوجه افعال صادر شده از فاعل و رابطه فاعل و فعل است. در مقاله ششم این کتاب، علامه به طور کلی مبحث اعتباریات را تحلیل می‌کند و به طور خاص نیز به تحلیل روان‌شناختی - فلسفی و معرفت‌شناختی مفاهیم اخلاقی می‌پردازد (امید، ۱۳۸۱: ۱).

به لحاظ معرفت‌شناختی، اخلاق جزو ادراکات اعتباری قبل الاجتماع یا اعتبارات عملی است. در توضیح این عبارت باید چند نکته مقدماتی را یادآور شد: علامه به طور کلی، «ادراکات را به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند: ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر است، اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و اعتباری دارند و با نفس الامر سرو کار ندارند» (علامه طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۷). در واقع، علامه

فقط افعال را به پنج قسم واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم کرده‌اند، دخلی به این وجوب مورد بحث ما ندارد، زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است؛ ولی اوصاف نامبرده، صفت فعل فی نفسه و خصوصی هستند و اگر چه آنها نیز مانند وجوب عمومی، اعتبار عملی بوده، از محصولات کارخانه فعالیت انسان هستند، ولی اعتبار آنها بسی متأخر از اعتبارات وجوب عام است» (همان: ۳۱۶). به عبارت دیگر، دو نوع وجوب عام خاص داریم؛ وجوب خاص متأخر از وجوب عام است و به واسطه وجوب عام است که واجب می‌گردد و صفت فی نفسه بعضی افعال است. از سوی دیگر، هر فعل در مرحله صدور از فاعل، نیز به صفت وجوب متصف می‌شود و این معنای عام وجوب است؛ یعنی بعضی از افعال را به صورت قراردادی ما واجب می‌دانیم، مانند نماز خواندن، اما، همه افعال نیز تا به مرحله وجوب نرسند، از فاعل صادر نمی‌شوند، حتی کارهای غیر آگاهانه و از روی نادانی یا عادت.

دومین اعتباری که زائیده بلافضل اعتبار وجوب عام است، اعتبار حسن و قبح است که انسان قبل از اجتماع نیز اضطرار آنها را اعتبار خواهد نمود (همان: ۳۱۷). پیش از توضیح این اعتبار لازم است تا معنای دو مفهوم کلیدی حسن و قبح را از نظر علامه واریسی کنیم.

اولین مرتبه‌ای که آدمی متوجه معنای «خوبی» یا «حسن» می‌شود، از راه مشاهده جمال ممنوعان خود؛ یعنی اعتدال خلقت و تناسب نسبت اعضای بدن به یکدیگر بوده است و بعداً آن را به سایر امور طبیعی

قائل است به اینکه ادراکات حقیقی از کلیت و ضرورت برخوردارند، در حالی که ادراکات اعتباری، نسبی و غیر ضروری‌اند.

علامه، سپس اعتباریات را به دو قسم تقسیم می‌کند: «اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع؛ اعتباریاتی را که قائم به فرد هستند، اعتباریات قبل از اجتماع می‌نامد و اعتباریاتی را که قائم به جمع هستند، اعتباریات بعد از اجتماع می‌نامد» (همان: ۳۱۵). به عبارت دیگر، اعتبارات قبل از اجتماع، اعتباراتی هستند که انسان در هر تماس که با فعل می‌گیرد، از اعتبار آنها گزیری ندارد؛ یعنی اصل ارتباط طبیعت انسانی با ماده در فعل، آنها را به وجود می‌آورد؛ از این‌رو، هیچ‌گاه از میان نرفته و تغییری در ذات آنها پیدا نمی‌شود (همان: ۳۲۹). پس، ادراکات اعتباری قبل از اجتماع، شخصی، وضعی و نسبی هستند.

به نظر علامه، «نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی قبل از اجتماع که انسان می‌تواند بسازد، همان «نسبت وجوب» است؛ هر فعل صادره از فاعل با اعتقاد وجوب صادر می‌شود» (همان: ۳۱۶). اگر چه، سخن از وجوب به میان آمده است، اما این وجوب، حاصل نسبت صدور فعل از فاعل است؛ یعنی فعل تا به مرحله وجوب نرسد، موجود نمی‌شود و این با معنای نسبی و شخصی بودن این نوع ادراکات، هیچ منافاتی ندارد. هر دو به جنبه‌های مختلفی اشاره دارند؛ یکی به مرحله صدور فعل از فاعل و دیگری به اعتبار وضعی و نسبی این فرایند.

در ادامه، علامه بر تفکیک دو قسم وجوب و باید تأکید می‌کند: «اوصاف دیگری که گاهی افعال، از قبیل اولویت وحدت و مانند آنها پیدا می‌کنند، چنانکه

محسوس، تعمیم داده است؛ در نتیجه، حسن یعنی هر چیزی که موافق باشد با مقصودی که از نوع آن چیز در نظر گرفته شده است؛ چیزی که بر خلاف این باشد، بر حسب اعتبارات و ملاحظات گوناگون، بد یا قبیح دانسته می شود و بنابراین، بدی یک معنای «عدمی» است و خوبی یک معنای «وجودی»؛ انسان سپس، این معنا از حسن و قبح را تعمیم داده و در مورد افعال خارجی و معانی اعتباری و عناوینی که از طرف اجتماع مورد عنایت و توجه قرار می گیرد، تعمیم داده است. ملاک خوبی و بدی این امور، آن است که با غرض اجتماع؛ یعنی سعادت زندگی انسان، ملایم و موافق باشد یا نباشد (علامه طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۲-۱۳). پس مشاهده می شود که این معنای حسن و قبح، به طور محض اعتباری نیست و نسبتی با واقع و نفس الامر دارد که آن را از اعتباری محض بودن و نسبی بودن تا حدودی خارج می کند.

علامه در معنایی دیگر، حسن و قبح را صفت امور و افعال خارجی با ملاحظه نسبتی که با کمال نوع یا سعادت فرد یا امثال آن دارند، می داند (همان: ۱۵). در نتیجه، دو صفت اضافی خواهند بود. بنابر آنچه از فحوای کلام علامه بر می آید و خود او نیز صراحتاً بیان می کند، «در هر صورت، متن آن چیزی که متصف به خوبی و بدی می شود، یکی است» (همان: ۱۶)؛ به عبارت دیگر، هر چیزی ذاتاً خوب است چون وجود دارد و چون خوبی و حسن امری وجودی است، منتها شدت و ضعف در مرتبه وجود، باعث نقصان در بهره مندی از خوبی می شود.

پس از بیان چند معنی از حسن و قبح، لازم است تا آنها را به عنوان دومین اعتبار قبل از اجتماع انسان بررسی کنیم. به نظر علامه، دو صفت خوبی و بدی

که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، نسبی بوده، به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مربوط هستند. پس خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت وی با قوه مدرکه است و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و وجوب انجام می گیرد، پس ماهر فعلی را که انجام می دهیم؛ به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعّاله است، انجام می دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملائم و سازگار با قوه فعّاله می دانیم و ترک را ناسازگار؛ در نتیجه، «حسن و قبح در افعال، دو صفت اعتباری هستند که در هر فعل صادره و کار انجام گرفته، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند» (علامه طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳۱۷).

علامه در ادامه بحث، حسن را نیز دو قسم می کند: «پوشیده نماند که حسن نیز مانند وجوب بر دو قسم است: حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است، چون وجوب عام و بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود، ولی صدورش ناچار به اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت (همان: ۱۸-۳۱۷).

به لحاظ روان شناختی-فلسفی، اخلاق مربوط است به فطری بودن امور اخلاقی یا حس اخلاقی و نیز به خلقیات یا ملکات نفسانی (امید، ۱۳۸۱: ۷). علامه در تفسیر المیزان بیان می کند که «امور اخلاقی در فطرت انسانها جای دارند و انسان ذاتاً توانایی تشخیص حسن و قبح را دارد و به ذات، هر انسانی رو به سوی سعادت و کمال خود دارد و از امور قبیح گریزان است؛ منتها باید تفاوت قائل شد بین کسی که ذاتاً سعادت مند است؛ یعنی امام معصوم، که هیچ گاه از

افعال ناپسند ما را از رسیدن به سعادت و درک حقیقت محروم می‌کنند. اما، به طور کلی نباید از نظر دور داشت که اگر چه امور اخلاقی فطری هستند، لیکن شدت و وضوح همه این احکام به یک درجه نیست؛ بعضی از آنها به نحو فطری بسیار روشن هستند، مانند حرمت شرک به خدای بزرگ که فطرت بشر در بدو نظر حکم به حرمت آن می‌کند، اما بعضی دیگر از این امور اخلاقی، مانند اجتناب از مال یتیم، فطری بودنشان به این روشنی نیست و انسان به تذکر و مراجعه به مصالح و مفاسد عمومی نیاز دارد (امید، ۱۳۸۱: ۱۳).

پرسش دیگری که در اینجا مطرح است، این است که آدمی چگونه می‌تواند فضائل اخلاقی را کسب کند و آنها را در خود پرورش دهد؟ به نظر علامه، «تنها وسیله‌ای که می‌توان به کمک آن، صفات باطنی را اصلاح کرد و ملکات فاضله اخلاقی را تحصیل و صفحه دل را از آلودگی اخلاق ناپسند، پاک کرد، تمرین و تکرار اعمال صالحه متناسب با صفات اخلاقی است، زیرا بر اثر تکرار، در نفس آدمی صور علمی خاصی نقش می‌بندد که غیر قابل زوال خواهد شد، یا لاقلاً به آسانی زائل نخواهد شد؛ پس راه تحصیل و پرورش ملکات فاضله و تهذیب اخلاقی، می‌تواند یکی از این دو راه باشد: اول از راه توجه داشتن به منافع و آثار دنیوی آنها که همان راه معروفی است که علم اخلاق یونانی را بر آن استوار کرده‌اند؛ اما، قرآن مجید اخلاق را بر این پایه استوار نمی‌کند؛ در قرآن مجید، اخلاق بر اساس فوائد اخروی ملکات فاضله و تهذیب اخلاقی استوار می‌گردد و اساس اصلاحات اخلاقی را کمالات واقعی‌ای که از قضا و قدر و متصف شدن به اخلاق

ذات او ظلم و شقاوت سر نمی‌زند و سایر انسان‌ها که محتاج به هدایت دیگری هستند و راه سعادت و شقاوت شان به دلیل اینکه ذاتاً سعادت‌مند نیستند، و در پاره‌ای از اوقات از ذات آنها ظلم و شقاوت سر می‌زند، به دست امام و هدایت و رهبری اوست» (۱۳۷۶: ۳۷۷). پس انسانها به صورت فطری، طبق نظر علامه، می‌توانند حسن را از قبیح متمایز کنند و به سمت نیکویی و سعادت گام بردارند.

دومین وجه روان‌شناختی-فلسفی اخلاق مربوط به مسأله خلقیات یا ملکات نفسانی است (امید، ۱۳۸۱: ۷). در بحث قبل دانستیم که انسان‌ها، ذاتاً به توانایی تشخیص حسن و قبح مجهز هستند؛ بنابراین، از آن می‌توان در مورد مسأله خلقیات و ملکات نفسانی نتیجه گرفت که فضایل و رذایل به صورت ملکات نفسانی وجود دارند که در صورت اقتضای افعال بدنی، فعلیت می‌یابند و انسان را وادار به انجام اعمال مطابق آن وادار می‌کنند. از سوی دیگر، علامه در *المیزان* می‌فرماید: «اعمال زشت، نقش و صورتی به نفس می‌دهند و نفس آدمی را به آن صورت در می‌آورند، این نقوش و صورت‌ها مانع از آنند که نفس آدمی حق و حقیقت را درک کند و میان آن و درک حق حائل می‌شوند؛ اما، نفس آدمی به حسب طبع اولیه‌اش، صفا و جلایبی دارد که با داشتن آن، حق را آن‌طور که هست، درک می‌کند و آن را از باطل و نیز تقوا را از فجور تمیز می‌دهد» (علامه طباطبایی، ۱۳۶۶: ۵۶۱). پس نباید به آثاری که افعال حسن و قبیح در نفس انسان دارند، بی توجه بود، چرا که افعال نیک، نفس را روشن و افعال زشت و ناپسند، نفس را تیره و تار می‌کنند و هر چه افعال نیک بیشتر باشد، به خداوند نزدیکتر خواهیم شد و

خدا و توجه به اسماء حسنی و صفات عالیله الهی و امثال آن سرچشمه می‌گیرد، قرار می‌دهد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲-۵۰۰).

علامه، سپس به راه سومی نیز اشاره می‌کند که فقط در قرآن مجید به آن اشاره شده است و در هیچ یک از کتب آسمانی و آثار فکری حکمای الهی وجود ندارد و آن چنین است که: «انسان را از نظر روحی و علمی طوری تربیت کنند و چنان علوم و معارفی در وجود او بپروراند که با وجود آنها موضوعی برای ردائیل اخلاقی باقی نماند و ریشه‌ی ردائیل اخلاقی سوزانده شود» (همان: ۶-۵۰۵).

## ۲- مبنای اخلاق در دیدگاه هیوم

هیوم در آغاز کتاب سوم «رساله درباره طبیعت آدمی» اعلام می‌کند که «اخلاق حوزه‌ای است که دلبستگی ما به آن بیش از همه است» (Hume, 1960: 455). این سخن او حاکی از اهمیت ویژه‌ای است که او به این حوزه از فلسفه می‌دهد؛ حتی می‌توان با غور و تأمل در قسمت‌های قبلی این کتاب دریافت که به نحوی، مقدمه طرح بحث از اخلاق هستند.

فلسفه اخلاق هیوم را می‌توان به درستی، اخلاقی «فضیلت محور» دانست؛ زیرا مفاهیم اصلی‌ای که او در نظریه اخلاقی خود به کار می‌برد، عمدتاً شامل مفاهیم رفتار، فضیلت و ردیلت می‌شود و نه وظیفه، قواعد و الزام. ویژگی برجسته نظریه اخلاقی هیوم، تأکید بر احساس اخلاقی است که بر اساس آن ما بین رفتار فضیلت‌مندانه و رفتار ردیلت‌مندانه تمایز قائل می‌شویم. در نتیجه، به گفته تیلور، «می‌توان اخلاق هیوم را در تقابل با انواع دیگر اخلاق فضیلت محور، نظیر اخلاق ارسطویی دانست» (Taylor, 2006: 276). در اخلاق فضیلت ارسطویی، تأکید و تمرکز

بر فاعل با فضیلت است و به بررسی اینکه چگونه افراد می‌توانند به کسب فضایل مشغول شوند و نقش فضیلت در داشتن زندگی خوب و آرام، می‌پردازد؛ در حالی که هیوم صرفاً به تشخیص و ارزیابی رفتارها می‌پردازد و موضوع بحث او، اینکه چگونه می‌توان فضایل را کسب کرد یا بر اساس آنها زندگی خوبی داشت، نیست (Ibid). کار او بیشتر رفتارشناختی و تا حدودی، روان‌شناختی است، اما تفاوت بین این دو نوع اخلاق فضیلت محور، تنها به همین دلیل نیست، بلکه علاوه بر این، نگرش آنها راجع به معرفت اخلاقی نیز متفاوت است: معرفت اخلاقی چیست؟ چگونه می‌توان آن را کسب کرد؟ و به چه دلیل؟ در این خصوص، نگرش ارسطویی بر توانایی اخلاقی فاعلان با فضیلت، مخصوصاً بر ادراک و بصیرت اخلاقی آنها مبتنی است؛ نزد ارسطو، یک فاعل با فضیلت کسی است که توأمان هم صاحب خرد است و هم بصیرت؛ و بدین وسیله است که می‌تواند به یک زندگی سعادت‌مندانه دست یابد؛ فاعل اخلاقی، معیارهایی را برای معرفت اخلاقی مشخص می‌کند که نمونه‌ای خواهد بود برای دیگران، تا آنها نیز چنین رفتارهای فضیلت‌مندانه‌ای را در خود پرورش دهند (Ibid). تأکید ارسطو بر عقل عملی، نگرش فاعل محورانه معرفت اخلاقی او را نشان می‌دهد.

در مقابل، نظریه هیوم، بر چگونگی تشخیص رفتار فضیلت‌مندانه از رفتار ردیلت‌مندانه مبتنی است و اینکه چگونه ما معیارهایی برای ارزیابی احساسات مبتنی بر این نوع رفتارها، وضع می‌کنیم (Ibid). در واقع، هیوم نوعی نگرش فعل محورانه از معرفت اخلاقی را مبنا قرار می‌دهد. طرز تلقی او از معرفت اخلاقی که بر رفتار پسندیده و ناپسند افراد مبتنی

نگرفته‌اند؛ تمایزات اخلاقی، نه اثر بی‌واسطه و مستقیم عقل هستند و نه صرفاً به وسیله عقل قابل شناخت‌اند (Norton, 2009: 270-288).

هیوم می‌گوید: «هیچ چیز برای ذهن حاضر نیست، مگر ادراکاتش و اینکه همه اعمال دیدن، شنیدن، داوری کردن، دوست داشتن، متنفر شدن و اندیشیدن، تحت این طبقه بندی قرار می‌گیرند؛ ذهن هرگز نمی‌تواند خودش را در عمل نشان دهد، چرا که از واژه ادراک، چنین فهمی ممکن نیست استنباط شود؛ در نتیجه، این واژه قابل اطلاق به احکامی که توسط آنها ما بین خیر و شر اخلاقی تمایز قائل می‌شویم، نیست» (Hume, 1960: 456). به عبارت دیگر، هیوم معتقد است که عقل فقط توانایی کشف حقیقت و خطا را دارد و راهکارهایش برای برانگیختن ما به انجام اعمال ناکافی هستند؛ عقل کاملاً بی‌اثر است و هرگز نمی‌تواند سبب انجام یا ترک هیچ عملی بشود (Karlsson, 2006: 237).

هیوم، سپس برای روشن شدن مبنای تمایزات اخلاقی، ادراکات را به دو نوع ایده‌ها و انطباعات تقسیم می‌کند و بر اساس این تقسیم، پرسشی فرا رو می‌نهد: آیا به وسیله ایده‌هاست که ما بین فضیلت و رذیلت تمایز قائل می‌شویم و یک عمل را شایسته سرزنش یا ستودن می‌دانیم، یا به وسیله انطباعات؟ بر اساس نظر او، تحلیل یا مقایسه ایده‌ها، نمی‌تواند منشأ تمایز گذاردن بین فضیلت و رذیلت باشد. او معتقد است، «کسانی که ریشه این تمایز را به ایده‌ها بر می‌گردانند و سازگاری با عقل یا ناسازگاری با آن را سبب ایجاد این تمایز می‌دانند» و بنابراین، «اخلاق را مانند حقیقت صرفاً توسط ایده‌ها قابل تشخیص می‌دانند»، طبیعتاً این نظر را می‌پذیرند که «اخلاق هیچ

است، در بافت جامعه و در گفتگو و مباحثه، ارزیابی و مشخص می‌شود. به عبارت دیگر، ارزیابی و تشخیص نژم‌های اخلاقی فضیلت محور یا رذیلت محور یک عمل اجتماعی است و اجتماع است که آن را مشخص و وضع می‌کند. بر این اساس است که هیوم بیان می‌کند: «انفعالاتی چون تنفر، خشم، احترام، عشق، شجاعت، خوشی و ناخوشی، همگی از ارتباط با دیگران در بطن جامعه سر بر می‌آورند تا از خلق و خوی طبیعی خود من» (Hume, 1960: 491).

هیوم در رساله درباره طبیعت آدمی، کتاب سوم، بخش اول، به صراحت بیان می‌کند که تمایزات اخلاقی، من جمله تمایز بین فضیلت و رذیلت، نه از عقل، بلکه از حس اخلاقی نشأت گرفته‌اند.

می‌توان بحث را از این پرسش آغاز نمود: آیا تمایز اخلاقی ما بین فضیلت و رذیلت بر اصول طبیعی بنا نهاده شده، یا از علاقه و تعلیم و تربیت نشأت گرفته است؟ کسانی که می‌گویند این تمایز «ناشی از حس خودخواهی و یا تبعیض» است، معتقدند که اخلاق هیچ بنیادی در طبیعت ندارد؛ اما کسانی که می‌گویند این تمایز «مبتنی بر اصول اصلی و طبیعی» است، معتقدند که اخلاق، چیزی واقعی و ذاتی است و بر طبیعت بنیان دارد؛ بر این اساس دو پرسش اصلی مطرح می‌شود: ۱- پرسش هستی‌شناسانه: چه ویژگی‌هایی از جهان، احکام اخلاقی ما را منعکس می‌کنند؟ ۲- پرسش معرفت‌شناسانه: کدام یک از قوای ما، حس یا عقل، ما را قادر به فهم تمایزات اخلاقی می‌کند؟

اولاً، هیوم از جمله کسانی است که معتقد است اخلاق، مبتنی بر طبیعت بشری و انگیزه‌های متفاوت است؛ ثانیاً تمایزهای اخلاقی، از عقل نشأت

تأثیری بر انفعالات و اعمال ندارد» (Hume, 1960: 456)

اما خطای دیدگاه چنین کسانی پرواضح است. فلسفه عموماً به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود و اخلاق همواره تحت طبقه بندی دوم قرار می‌گیرد؛ با این فرض مهم که «بر انفعالات و اعمال ما تأثیرگذار است و می‌تواند به ورای احکام سست و آرام فاهمه گذرکند. گواه این مطلب، تجربه عرفی است که بر اساس آن، ما اغلب تحت تسلط وظایفی هستیم که ما را از انجام عمل ظالمانه نهی می‌کنند و به انجام عمل عادلانه، توصیه» (Ibid:457). بنابراین، چون اخلاق بر اعمال و انفعالات ما تأثیر دارد، می‌توان نتیجه گرفت که «آنها از عقل نشأت نمی‌گیرند، چون عقل به تنهایی توان ایجاد چنین تأثیری را در آنها ندارد؛ اخلاق، انفعالات را نشان می‌دهد و به ترک یا انجام عمل امر می‌کند؛ عقل از انجام این کار کاملاً ناتوان است؛ پس، قواعد اخلاقی نتایج عقل ما نیستند» (Ibid).

پس مطلب روشن می‌شود، از آنجا که فضیلت و رذیلت صرفاً به وسیله عقل قابل اکتشاف نیستند، ما باید به وسیله بعضی انطباعات یا احساسی که آنها را بر می‌انگیزد، آنها را از یکدیگر تمیز دهیم. به نظر هیوم، «اخلاق نوعی احساس است تا دآوری» (Ibid: 470).

چون انطباعات ریشه تمایز گذاردن میان خیر و شرّ اخلاقی دانسته شدند، می‌توان نتیجه گرفت که «در همه تحقیقات در خصوص این تمایزات اخلاقی، کافی است نشان دهیم که چه اصولی، احساس رضایت یا نارضایتی از بررسی یک رفتار را که بدین وسیله آن را ستودنی یا سزاوار سرزنش می‌دانیم، در

ما ایجاد می‌کنند» (Ibid: 471). پس طبق دیدگاه هیوم، در طبیعت بشر، انفعالات و عواطف حاکم مطلق هستند و ما همواره خدمتگزار آنها هستیم و چنین طبیعتی را می‌پذیریم و هرگز آن را نقض نمی‌کنیم (Penelhum, 2009: 268)؛ اما اگر ما قادر به نقض چنین طبیعتی نباشیم و نتوانیم حتی برای مدت زمان کوتاهی عقل را حاکم کنیم، دیگر از آزادی در انتخاب و آزادی اراده سخنی به میان نخواهد بود و طبیعت بشری یک طبیعت جبری می‌شود که بر اساس آن، بشر تابع احساسات و انفعالات خواهد بود.

به نظر هیوم، «یک عمل یا احساس یا رفتار می‌تواند فضیلت‌مندانه یا رذیلت‌مندانه باشد، چون سبب ایجاد یک لذت یا تشویش از نوع خاص در ما می‌شود» (Hume, 1960: 471). این سخن، دلیل واضح دیگری بر فعل محور بودن اخلاق اوست. او در نهایت بیان می‌کند که «فضیلت به وسیله ایجاد لذت و رذیلت به وسیله ایجاد درد و رنج، از یکدیگر متمایز می‌گردند و این چیزی است که با صرف تأمل بر عمل، احساس یا رفتار می‌توان بدان رسید؛ این تصمیم خیلی سودمند است؛ چون با این اعتقاد ما صرفاً با یک پرسش ساده برای قائل شدن به تمایز میان خیر و شرّ اخلاقی روبه روهستیم: چرا هر عمل یا احساسی بر اساس یک دید و مطالعه کلی، رضایت یا تشویش را در ما سبب می‌شود؟ برای نشان دادن منشأ ستایش و نکوهش اخلاقی این اعمال یا احساس ها، هیچ نیازی به جستجوی روابط و کیفیات درک نشدنی که هرگز در طبیعت وجود ندارد یا حتی در خیال نمی‌گنجند، نخواهد بود» (Ibid: 475-6).

در نهایت، می‌توان گفت که مبنای تمایزات اخلاقی، حسن اخلاقی است و مبنای احساسات اخلاقی، همدلی. همدلی یگانه منشأ و مبنای اخلاق هیوم است که به درستی و با سازگاری تمام از دیگر قسمت‌های فلسفه‌اش، قابل استنتاج است.

#### نتیجه

همان‌طور که ملاحظه شد، علامه طباطبایی معتقد است که انسان ذاتاً توانایی تشخیص حسن و قبح را دارد و بنابراین، فضایل و رذایل به صورت ملکات نفسانی وجود دارند که در صورت اقتضای افعال بدنی، فعلیت می‌یابند و انسان را به انجام اعمال مطابق آن وادار می‌کنند. پس، انسان به کمک نیروی «عقل» می‌تواند بین فضیلت و رذیلت تمایز قائل شود. اما هیوم صراحتاً تمایز قائل شدن بین خیر و شر اخلاقی را نه کار عقل، بلکه کار «حسن اخلاقی» می‌داند و «عقل را بردهٔ انفعالات» قرار می‌دهد. بنابراین، در نظریه اخلاقی هیوم، نقش عقل در تعیین ملاک اخلاقی بودن افعال بسیار ضعیف است و یکی از دلایل اصلی آن تجربه‌گرا بودن هیوم و نقشی است که تجربه و مشاهده در نظام فلسفی او دارد.

عقل خاصیتی است که بین همهٔ انسان‌ها مشترک است و دارای اصول و قواعد کلی و ضروری است. بنابراین، اگر اصول و قواعد اخلاقی را مبتنی بر عقل و قواعد آن بدانیم، اصول و قواعد اخلاقی کلی و ضروری خواهند شد و برای همگان معتبر، اما احساس اخلاقی، نه متعلق به همگان و مشترک، بلکه اساساً احساسی شخصی و فردی است و هر فرد احساس خاص خود را دارد. اگر ابتنای اخلاق بر حسن اخلاقی باشد، گرفتار اخلاق نسبی خواهیم شد (این مطلب را به طور واضح می‌توان از تعاریفی که هیوم در مورد احساس اخلاقی و فضیلت می‌آورد،

پس از اینکه دانستیم منشأ تمایزات اخلاقی بین فضیلت و رذیلت، حسن اخلاقی است، لازم است تا منشأ احساسات اخلاقی را از دید هیوم بررسی کنیم تا بدین وسیله مبنای نهایی اخلاق هیومی را بیابیم. به نظر هیوم، «همدلی، اصلی مقتدر در طبیعت بشری است و می‌توان آن را سرچشمه احساسات اخلاقی دانست» (Ibid:477). هیوم معتقد است که تقریباً همهٔ فضایل می‌توانند در «همدلی» ترسیم شوند؛ در همدلی، همهٔ فضایل گنجانده شده است: درستکاری، وفای به عهد و ...؛ همهٔ فضایل سبب نفع و لذت انسان و همهٔ رذایل سبب درد و رنج انسان می‌شوند؛ شادی و غم دیگران، تنها توسط همدلی است که ما را متأثر می‌کند؛ پس، تقریباً همهٔ احکام اخلاقی توسط همدلی ایجاد شده‌اند؛ همدلی ریشهٔ رفتاری فضیلت‌مندانه و رذیلت‌مندانه است؛ همدلی، مبنای اخلاق است (Cohon, 2006: 271).

طبق دیدگاه هیوم، «انفعالات دیگران مستقیماً در ذهن ما نقش نمی‌بندند، ما فقط از علل یا معلول‌های آن آگاهی داریم و این آگاهی سبب ایجاد انفعال در ما می‌شود و در نهایت، سبب همدلی ما می‌شوند (Hume, 1960:576). او سپس در توضیح همدلی می‌افزاید: «هیچ کیفیتی از طبیعت بشری که هم فی نفسه و هم به سبب نتایجش قابل توجه باشد، نیست، مگر به گرایش ما به همدردی و مشارکت در احساسات و تمایلات دیگران، هر چند با احساسات و تمایلات ما متفاوت یا مخالف باشند» (Ibid: 49).

همدلی، خصیصه‌ای است که مرز، آب، خاک، قوم، ملت و ... نمی‌شناسد و افراد در هر گوشهٔ جهان می‌توانند با احساسات دیگر انسان‌ها همدردی کنند و البته، این حداقل کاری است که می‌توانند انجام دهند.

۵- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (مجموعه سه جلدی)، با مقدمه و پاورقی استاد شهید مرتضی مطهری، شرکت افست سهامی عام.

۶- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه* (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ چهارم.

۷- گنجی، محمدحسین. (۱۳۸۷). *کلیات فلسفه*، تهران: سمت، چاپ چهارم.

8- Cohon, Rachel. (2006). *Hume's Artificial and Natural Virtues*, in: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Edited by Saul Traiger, London: Blackwell Publishing, First Edition.

9- Hume, David. (1960). *A Treatise of Human Nature*, Edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford, Oxford University Press, Reprint of 1888, Eleventh Edition.

10- Karlsson, Mikael M. (2006). *Reason, Passion, and the Influencing Motives of the Will*, in: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Edited by Saul Traiger, London: Blackwell Publishing, First Edition.

11- Norton, David Fate. (2009). *The Foundations of Morality in Hume's Treatise*, in: *The Cambridge Companion to Hume*, Edited by David Fate Norton and Jacqueline Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, First Edition.

12- Penelhum, Terence. (2009). *Hume's Moral Psychology*, in: *The Cambridge Companion to Hume*, Edited by David Fate Norton and Jacqueline Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, First Edition.

13- Taylor, Jacqueline. (2006). *Virtue and the Evaluation of Character*, in: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Edited by Saul Traiger, London: Blackwell Publishing, First Edition.

استباط کرد). اگر کار داوری به احساس سپرده شود و عقل کنار گذاشته شود، دیگر نه اخلاق، بلکه اخلاق‌ها خواهیم داشت (اخلاق تابع سلايق و ذوق‌های متفاوت آدمیان می‌شود). از سوی دیگر، اگر نظر هیوم به احساس‌های عام اخلاقی‌ای باشد که در مورد آنها توافق بنیادی معینی وجود دارد و نزد همه آدمیان مشترک است، باز هم ما در سطح احساس فرو ایستاده‌ایم و هرگز توان فراتر رفتن از آن را نداریم. تنها اگر بنیاد تمایزهای اخلاقی بر عقل باشد، می‌توان از توافق بنیادی و مشترک انسان‌ها سخن گفت. در نهایت اگر هیوم، حتی همدلی را به عنوان علت احساس اخلاقی ذکر کند، باز هم می‌توان راجع به علت احساس همدلی از او پرسید و پرسش را ادامه داد، تا خود او اذعان کند که ابتدای همه آنها بر فهم مشترک انسان‌هاست و تنها انسان به عنوان موجود صاحب عقل و خرد است که می‌تواند خوب را از بد تمیز دهد. معیار کلیت و عمومیت هرگز به دست نخواهد آمد، مگر به توسط چیزی که میان همه به یک اندازه تقسیم شده است؛ عقل.

#### منابع

۱- امید، مسعود. (۱۳۸۱). *درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان معاصر ایران*، تبریز: انتشارات مؤسسه سه علامه تبریزی.

۲- علامه طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۶). *تفسیر المیزان*، ج ۱، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ ششم.

۳- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۶). *تفسیر المیزان*، ج ۵، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی و محمدعلی گرامی قمی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

۴- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۶). *تفسیر المیزان*، ج ۲۰، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.