

ارسطو، هیوم و اخلاق فضیلت

دکتر زهرا خزاعی*

چکیده

به نظر می‌رسد که اختلاف میان ارسطو و هیوم، امکان وحدت این دو متفکر را در اعتقاد به نظریه اخلاقی واحدی به حداقل برساند. تجربه‌گرایی هیوم و عقل‌گرایی ارسطو پیامدهای معرفت‌شناختی چندی را در حوزه اخلاق به دنبال دارد.

جایگاه و تعریف فضیلت و سعادت و تکیه بر نقش معرفت‌شناسانه حکمت عملی در اخلاق ارسطو و تأکید بر نقش عواطف و احساسات در شناسایی احکام اخلاقی و فرمانبرداری عقل از عواطف، در اخلاق هیوم، این تفاوت را بارز و چشم‌گیر می‌سازد.

به رغم همه این تفاوت‌ها، در نوشتار حاضر، سعی بر آن است تا توجیهی برای وابستگی هیوم به تئوری فضیلت ارسطویی بیابیم. تأیید رابطه تنگاتنگ عقل و عواطف و هدایت‌گری آن نسبت به عواطف در شناخت احکام، و محوریت منش‌های اخلاقی در این رابطه، و نقش لذت در ارزیابی افعال اخلاقی، از جمله مواردی است که از طریق آن می‌توان آرای دو فیلسوف مورد نظر را به یکدیگر نزدیک کرد و راه را برای پیوستن هیوم به نظریه اخلاقی ارسطو هموار نمود.

واژه‌های کلیدی: ۱- ارسطو ۲- هیوم ۳- اخلاق فضیلت ۴- سودگرایی
۵- فضیلت ۶- لذت ۷- عواطف ۸- حکمت عملی ۹- عقل

۱. مقدمه

آیا می‌توان نظریه اخلاقی هیوم را تقریری از اخلاق فضیلت ارسطویی دانست؟

* استادیار دانشگاه قم

بی‌تردید پاسخ کسانی که با اندیشه‌های هیوم و ارسطو آشنایی دارند، به این پرسش منفی خواهد بود. عقل‌گرایی ارسطو و تجربه‌گرایی هیوم، که حکایت از اختلاف مبانی این دو فیلسوف دارد، نخستین عاملی است که همگان را به انکار ارتباط، میان نظریه اخلاقی این دو وامی‌دارد. دلایلی که هیوم در کتاب "پژوهش" در رد موضع عقل‌گرایان اقامه می‌کند، دلیل خوبی در تأیید این نوع تفکر است.

اعتقاد ارسطو به نظریه فضیلت و وابستگی هیوم به سودگرایی یا لذت‌گرایی را می‌توان از دیگر دلایل انکار این رابطه دانست. گذشته از تفاوت‌های مبانی، اختلافاتی که در تبیین مسایل اخلاقی میان هیوم و ارسطو وجود دارد، انتساب این دو فیلسوف را به نظریه‌ای واحد با مشکل مواجه می‌سازد.

با توجه به نکات بالا، به رغم گستردگی تبیینات هیوم درباره فضایل و رذایل، ظاهراً به راحتی می‌توان او را از وابستگی به اخلاق فضیلت ارسطویی رهانید. اما با وجود همه این شواهد، در مقاله به جستجوی مواردی می‌پردازیم که بتوان به طریقی این دو دیدگاه را به هم نزدیک کرد. انکار سودگرایی هیوم و جستن نشانه‌هایی که گویای وجود شباهت، بین تفکرات اخلاقی ارسطو و هیوم باشد، از جمله وظایف این نوشتار است.

۲. کلیاتی از اخلاق ارسطو و هیوم

سودگرایی و اخلاق فضیلت دو نوع نظریه غایت‌گرایانه‌اند که به همراه نظریه وظیفه‌گرایی، به عنوان نظریات اخلاق هنجاری مطرح می‌شوند.

غایت‌گرایان برآنند که اخلاقی بودن فعل بر حسب پیامد و نتایج افعال معین می‌گردد، اما، در وظیفه‌گرایی کانت، بی‌آن‌که نتایج به عنوان عامل تعیین‌کننده مدنظر باشند، فعل، فی‌نفسه، از نظر اخلاقی صحیح و ارزشمند است.

بر اساس دیدگاه کانت، اخلاقی بودن فعل، به ماهیت ذاتی آن فعل یا مطابقت آن با یک قاعده یا اصل و انگیزه اطاعت از قانون بستگی دارد (۸، ص: ۶۳).

سودگرایی که با تفکرات جان استوارت میل گره خورده است، سودآوری را به عنوان معیار درستی و نادرستی افعال معرفی می‌کند. از این رو، در این تقریر، فعلی صحیح یا اخلاقی است که بیشترین سود را برای افراد بیشتری به دنبال داشته باشد (۱۰، ص: ۵۵).

اگر سود در نظریه اخلاقی سودگروی به لذت تفسیر شود، همان‌گونه که در کتاب سودگروی میل مشاهده می‌شود (همان)، نظریه لذت‌گروی تفسیر دیگری از نظریه سودگروی خواهد بود.

نظریه اخلاقی کانت و سودگروی، هر دو، برای ارزیابی افعال، رفتارهای خارجی را مورد توجه قرار می‌دهند.

اما اخلاق ارسطو برخلاف دو نظریه سودگرایی و وظیفه‌گرایی، نظریه‌ای است که فضیلت را مبنای درستی و نادرستی افعال قرار می‌دهد و به جای آن که محوریتی برای رفتارهای خارجی قابل شود و با توجه به میزان سود یا به لحاظ مطابقت با وظیفه، به ارزیابی افعال بپردازد، در پی آن است تا نخست فاعلی فضیلت‌مند بسازد. افعالی که از روان آراسته به فضایل صادر گردند، شایستگی اتصاف به اخلاقی بودن را دارند.

غایتی که در اخلاق فضیلت ارسطویی، به عنوان خیر نهایی یا اودایمونیا (سعادت) مطرح می‌شود، بر اساس دو مؤلفه فضیلت و فعالیت تعریف می‌گردد، یعنی فعالیت که مطابق با فضایل یا بهترین فضیلت باشد. اما در نظریه هیوم، غایتی که به عنوان سعادت تلقی می‌گردد، چیزی جز لذت و دوری از رنج نیست، همان تعریفی که میل در کتاب سودگروی ارایه کرده است (۱۰، ص: ۵۵).

ذاتی بودن ارزش فضایل و تقدم بودن فضیلت بر قواعد اخلاقی را می‌توان از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاق فضیلت تلقی نمود.

مراد از تقدم فضایل بر قواعد این است که در اخلاق ارسطو، بر خلاف دیگر نظریه‌های اخلاقی، مجموعه معین و مدونی از اصول و احکام اخلاقی در اختیار نداریم تا بر اساس آن‌ها بتوان تصمیم گرفت که در زمانی خاص، چه فعلی را باید انجام داد. در این اخلاق، قواعد نسبت به منش اخلاقی، اموری ثانوی و فرعی تلقی شده و مؤخر از ملکات نفسانی‌اند، بدین معنا که شناخت احکام در گرو برخورداری از ملکات است. از این رو فضایل در شناسایی احکام اخلاقی، نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند، نقش حکمت عملی از این جهت، در میان بقیه فضایل چشمگیرتر از بقیه می‌باشد.

حکمت عملی که در اخلاق، به عنوان یک فضیلت عقلانی مطرح می‌شود و در اخلاق ارسطو بدون فضایل اخلاقی سه گانه عدالت، شجاعت و خویشتن‌داری تحقق‌پذیر نیست، هم قادر به شناخت خیر غایی است و هم وظیفه دارد تا ابزار رسیدن به آن غایت را که چیزی جز افعال اخلاقی نیست، تشخیص دهد. در نتیجه فردی که بی‌بهره از وجود فضایل چهارگانه است توان شناخت احکام اخلاقی و انجام اعمال صحیح را ندارد.^۱ به دلیل حاکمیت عقل و به تعبیر دیگر، حکومت فضایل عقلانی است که نظریه اخلاقی ارسطو را عقل‌گرایانه می‌نامند.

ارسطو فضیلت را به میانگین دو حد افراط و تفریط تعریف می‌کند و از دو حد افراط و تفریط به ردیلت تعبیر می‌نماید (۱، ۱۱۰۶، آ، ب: ۶۳-۶۵). فضایل علاوه بر آن که برای

رسیدن فرد به خیر نهایی یا سعادت ضروری‌اند، ذاتاً نیز ارزشمندند و فاعل، به هر دو دلیل، یعنی ارزش ذاتی این فضایل از یک سو و ابزاریت آن‌ها نسبت به سعادت از سوی دیگر است که در صدد اکتساب آن‌ها برمی‌آید و همان‌گونه که اشاره شد، موجودیت یا تحقق حکمت عملی و فعالیت عقل عملی بدون آن‌ها امری ناممکن تلقی می‌گردد.

در ابتدا به نظر می‌رسد که نظریه هیوم درباره عقل عملی و کارکرد آن، دقیقاً و صریحاً مخالف دیدگاه ارسطوست؛ چرا که اولاً: وی در پژوهش، موضع رئالیست‌های اخلاقی را درباره مبانی اخلاق تضعیف کرده (۷، صص: ۷۴-۷۵) و معتقد است عقل‌گرایان که قواعد اخلاقی را از نتایج عقل می‌دانند، بر خطایند (۶، صص: ۴۵۵-۴۵۷).

ثانیاً: وی با انکار جایگاه عقل عملی و فرنانبرداری آن از عواطف، معتقد است که عقل عملی، قادر به ادراک غایبات نیست.

در نظریه هیوم این احساسات و عواطفند که نقش اصلی را در شناخت غایبات و شناسایی فضایل و رذایل ایفا می‌کنند. البته این دیدگاه بدین معنا نیست که عقل در اخلاق هیچ نقشی ندارد، بلکه از نظر وی، عقل دستیار احساسات است، اما کارکرد آن محدود به این است که روابط بین ایده‌ها و واقعیت را درک کند و با ایفای نقشی مکمل نسبت به عواطف، وسایل و ابزار را کشف نماید که بتوان به واسطه آن‌ها به اهدافی که توسط عواطف شناخته شده‌اند، دست یافت (۷، صص: ۱۶۲-۱۶۳). از این رو، وی بی‌آن‌که عقل و عاطفه را مقابل هم قرار دهد و یا یکی را به پای دیگری قربانی نماید، تصریح می‌کند که «عقل می‌تواند به واسطه اطلاعاتی که در مورد پیامد اعمال مورد تمایل ما، در اختیار ما قرار می‌دهد، اعمال ما را کنترل کند» (همان، ص: ۱۵۷).

نظریه هیوم درباره فضایل و رذایل، آن‌گونه که از آثار وی برمی‌آید، نظریه‌ای روان‌شناسانه است که خوب و بد را بر اساس پسند و ناپسند فرد توضیح می‌دهد. هیوم فضیلت را «یک حالت و کیفیت نفسانی می‌داند که مورد پسند و رضایت همه اشخاصی است که آن را مورد بررسی و تأمل قرار می‌دهند» (همان، صص: ۱۳۹-۱۴۰). و یا کیفیتی که لذت را در ناظران بی‌طرف ایجاد می‌کند و اسباب تحسین را فراهم می‌آورد و در مقابل، رذیلت کیفیتی است که رنج و تنفر را در پی دارد و اسباب تقبیح را فراهم می‌آورد. از نظر هیوم، لذت و رنجی که از هر عمل یا کیفیت ذهن ناشی می‌شود، فضیلت یا رذیلت بودن آن را معین می‌کند (۶، ص: ۶۱۴).

وی ریشه این احساسات را در ساختار طبیعت آدمی جستجو می‌کند و در عین حال که احکام اخلاقی را ناشی از طبیعت ما می‌داند بر این باور است که ما انسان‌ها طوری ساخته

شده‌ایم که در مقابل برخی افعال، احساس لذت و در مقابل بعضی دیگر، احساس رنج داشته باشیم.

البته هیوم می‌داند که اگر نتواند ثابت کند که احساسات و پسند و ناپسند ما چیزی بیش از پاسخ‌های فردی‌اند و یا منحصر به شرایط خاصی نیستند، امکان وجود یک اخلاق عمومی و عینی از دست خواهد رفت از این رو، وی نمی‌گوید که X برای من در شرایط Y خوب یا بد است، بلکه برای همه یا بیشتر مردم، در همه یا بیشتر شرایط چنین است. به هر حال او با این عمل از نسبی‌گرایی افراطی یا ذهنی‌گرایی صرف پرهیز می‌کند چون معتقد است که همه مردم، ساختار روان شناختی واحدی دارند.

«هیچ ملتی در جهان و هیچ فردی در هیچ ملتی نیست که کاملاً از این احساسات محروم باشد» (۶، ص: ۶۱۴).

به گفته سی.دی. براود، بر اساس نظریه هیوم، ممکن است فردی بی آن که در زمان تأمل درباره X هیچ احساسی در او برانگیخته شود، تنها بدین دلیل X را خوب بداند که اکثر یا عامه مردم، وقتی به X فکر می‌کنند در آن‌ها چنین احساس رضایتی ایجاد می‌شود (۵، ص: ۸۶). در نتیجه ممکن است کسی در ابتدا حکم کند که X خوب است اما بعد از آن احساس رضایت نماید؛ زیرا همه ما علاقه‌مندیم که این احساس رضایت را داشته باشیم. بدین ترتیب وقتی من فکر می‌کنم که مردم در آن حالت چنین احساسی دارند، برای آن که احساس من متفاوت با آن‌ها نباشد، من هم چنین احساسی خواهم داشت (همان).

ظاهراً تا بدین جا همه مطالب، علیه ادعایی است که در بالا مطرح گردید. چرا که تعارض بین ارسطو و هیوم در شناسایی فضایل و احکام اخلاقی و هم‌چنین تعریف فضیلت، برای ابطال ادعای فوق کافی به نظر می‌رسد. به ویژه آن که ارسطو در تعریف فضیلت، تصریح دارد که فضیلت از نوع عواطف نیست بلکه ملکه یا حالت ثابت و راسخی است که به واسطه آن در ارتباط با احساسات و اعمال به خوبی عمل می‌کنیم و این امر، زمانی رخ می‌دهد که از نظر روانی و عقلانی در حد تعادل باشیم. علاوه بر این، لازمه عقلانیت، در نظریه اخلاقی ارسطو این است که فضیلت و رذیلت را می‌توان به واسطه عقل فهمید. در حالی که در نظریه هیوم، عواطفی مانند لذت و دردند که به عنوان مبنای اصلی تعریف و شناخت فضیلت تلقی می‌گردند. از این رو شاید بتوان مانند بایلی ادعا کرد که عقل‌گرایان، عواطف را فرمانبردار عقل می‌دانند (۴، صص: ۱۶-۱۷).

گذشته از این، در نظر هیوم، عقل به تنهایی نمی‌تواند در فرد ایجاد‌انگیزه کند و او را به عمل وادارد (۶، ص: ۴۱۳). در حالی که از نظر عقل‌گرایان، صرف تعقل و ادراک غایت

نهایی و فهم وسایل و ابزار رسیدن به آن‌ها، انگیزه انجام فعل در فرد ایجاد می‌شود و او به انجام آن‌ها مبادرت می‌ورزد.

از این رو برای روشن شدن واقعیت، لازم است مجدداً دیدگاه طرفین را در باره عقل، عواطف، رابطه آن‌ها با هم و نقش فضایل در شناخت احکام، مورد بررسی قرار داد تا مشخص شود که آیا می‌توان این تعارض را ظاهری تلقی کرد؟

۳. جستجوی شباهت‌ها

در نظریه ارسطو، قوانین مدون و معین اخلاقی‌ای وجود ندارد که فاعل بتواند بر اساس آن‌ها عمل کند و فاعل فضیلت مند نیز فردی نیست که مطابق اصول خاصی عمل نماید، بلکه در نظر وی ملکات نفسانی یا فضایل، در حالی که از حد تمایل صرف و انگیزش برای عمل فراتر می‌روند بر عقل عملی تأثیر گذاشته و هادی تأملات عقلانی فاعلند به گونه‌ای که فاعل، بدون منش اخلاقی نمی‌تواند تشخیص دهد که چه افعالی خوب یا بد است و چه اعمالی را باید یا نباید انجام داد. گر چه از سوی دیگر، فضایل اخلاقی هم زمانی گسترش می‌یابند که با حکمت عملی ترکیب شوند (۱، ۱۴۴، صص: ۲۳۶-۲۳۷). در نتیجه به تدریج که قوای عقلانی ما پرورش می‌یابند، فضایل اخلاقی در ما ایجاد می‌شوند و به دنبال آن‌ها پاسخ‌های عاطفی ما با آن‌چه عقل تشخیص داده سازگار می‌شوند. در این صورت، به واسطه سازگاری بین عقل و عاطفه است که نه لذت و خشم و نه ترس، هیچ کدام، نه به حد افراط می‌رسند و نه به حد تفریط، بلکه فاعل با حفظ تعادل خود و استفاده به موقع از این عواطف، می‌تواند افعالی را انجام دهد که مطابق با عقلند. از این روست که ارسطو سعادت را به فعالیت مطابق با فضایل^۲ تعریف می‌کند (۱، ۱۰۹۹، ۱۰۹۸، صص: ۳۰-۳۷). و فردی که توانسته است بین فضایل اخلاقی و عقلانی خود وحدت ایجاد کند، فرد خوشبختی است.

بهترین بخش کتاب *اخلاق نیکوماخوس* ارسطو برای فهم رابطه عقل و منش اخلاقی و فرعیات عقل نسبت به آن، بحث او درباره ضعف اراده یا آکراسیاست (فصل هفتم کتاب). از نظر ارسطو، مرد صاحب حکمت عملی، به دلیل برخورداری از فضایل دیگر، مرد عمل است (۱۱۴۶، ۲۴۷) ارسطو به هیچ وجه اجازه نمی‌دهد و حتی تصورش را هم ممکن نمی‌داند که چنین فردی تحت تأثیر عواطف درونی قرار گرفته و به دلیل ضعف اراده، افعالی را انجام دهد که به گفته او شرمگینانه‌اند. علاوه بر آن که او باید از انجام افعال خوب، لذت هم ببرد.

ارسطو برای تبیین رابطه عقل و عاطفه، بحث خود را با این سؤال شروع می‌کند که آیا سقراط در این گمان که فاعل بی اراده جاهل است، بر حق است؟ از نظر او انسان بی‌اراده‌ای، که تحت تأثیر عواطف قرار دارد، نمی‌تواند آخرین مقدمه قیاس عملی را بفهمد

(۱۱۴۷ ب، ۲۵۵) یعنی آن که موقعیت خود را تشخیص نمی‌دهد. به نظر می‌رسد سخن ارسطو در این جا به طور ضمنی بیانگر همان سخن سقراط است که «جهالت سبب خطاست و انسان عالم هیچ‌گاه مرتکب خطا نمی‌شود».

ارسطو کسانی را که دچار بی‌نظمی و ناسازگاری درونی شده‌اند به سه گروه تقسیم می‌کند:

گروه اول کسانی‌اند که بهتر می‌توانند در مقابل اموری که معارض با عقلند، مقاومت کنند. اینان با آن که فضیلت‌مند نیستند، اما می‌توانند مطابق عقل، عمل نمایند. ارسطو این‌ها را پرهیزگار^۳ می‌نامد.

گروه دوم در برابر فشارهای معارض، مقاومت چندانی از خود نشان نمی‌دهند. وی به این‌ها ناپرهیزگار^۴ می‌گوید.

گروه سوم کسانی‌اند که به سبب آن که برای فضایل ارزش چندانی قایل نیستند، حتی تلاش هم نمی‌کنند تا افعالی را انجام دهند که فرد دارای فضیلت انجام می‌دهد. این‌ها همان اشرار یا ردیلت‌مندانند.^۵

در نظریه ارسطو به دلیل سازگاری عقل و احساس در فرد دارای فضیلت و هم‌صدا بودن بخش عقلانی و غیر عقلانی نفس او، روحش از نوعی اتحاد و هماهنگی برخوردار بوده و وی اصلاً دستخوش تعارض نمی‌شود. بدین ترتیب ارسطو فضیلت‌مند را از سه گروه مذکور جدا می‌کند، چون به باور او هر فردی که عاری از فضایل باشد، دارای تعارضات درونی است؛ گرچه در ابتدا به نظر می‌رسد که فرد پرهیزگار هم مانند فضیلت‌مند دارای نوعی وحدت روان شناختی است.

ارسطو در مقایسه بین پرهیزگار و ناپرهیزگار، در ابتدا می‌گوید که هر دو، از تعارض درونی خود آگاهند (بر خلاف شرور) با این تفاوت که اولی می‌فهمد چه فعلی را باید انجام دهد و با فایق آمدن بر احساسات خود، آن را انجام می‌دهد، اما دومی با وجود آگاهی، به دلیل غلبه احساسات، از انجام فعل خوب عاجز است. اما او در ادامه بین شناخت این دو تفاوت قایل می‌شود و شناخت ناپرهیزگار را در لحظه عمل، شناخت واقعی نمی‌داند. بلکه به باور ارسطو، چنین فردی در آن لحظه، در حقیقت، در جهالت به سر می‌برد. وی سخنان ناپرهیزگار را در حالت ناپرهیزگاری به سخنان بازیگری در صحنه تئاتر تشبیه می‌کند و یا به انسان خواب یا مستی که جملاتی را بر زبان می‌آورد که به ظاهر از دانش نشأت گرفته است ولی در واقع چنین نیست (۱، ۱۱۴۷ آ، صص: ۲۵۳-۲۵۴).

به نظر می‌رسد بیانات ارسطو درباره آگاهی و جهالت ناپرهیزگار، با هم متعارض نباشند؛ چرا که چنین فردی اگر چه قادر به تشخیص اصول و قواعد عملی صحیح است، اما به دلیل

آن که عواطف او بر فرایندهای تأملی‌اش تأثیر گذاشته و آن‌ها را تخریب کرده است وی نمی‌تواند کاربرد خاص چنین اصولی را بفهمد.

اما با وجود این، هنوز مشکلی وجود دارد. همان گونه که اشاره شد، بر مبنای دیدگاه ارسطو، در معرفت‌شناسی احکام، باید منش را بر اصول مقدم داشت. طبیعتاً تنها فردی که آراسته به فضایل است، توان تشخیص احکام اخلاقی و کاربرد صحیح آن‌ها را داراست. بر این اساس، فرد پرهیزگار، به دلیل نداشتن ملکات، نباید از چنین توانی برخوردار باشد. در حالی که از نظر ارسطو، چنین فردی، هم می‌تواند اصول را بفهمد و هم آنان را در مقام عمل تحقق بخشد، اما با وجود این فضیلت‌مند هم نیست. زیرا گر چه او مانند فرد خویشتن دار، به حکم سیرتش، تحت تأثیر لذات جسمانی قرار نمی‌گیرد و عملی بر خلاف انتخاب و تصمیمش انجام نمی‌دهد، ولی در عین حال، بر خلاف او، میل‌های بدی دارد. زیرا خویشتن دار، به حکم سیرتش، هرگز از عملی که بر خلاف انتخاب و تصمیمش باشد، لذت نمی‌برد، اما پرهیزگار از چنین عملی لذت می‌برد، (بدین معنا که میل به انجام آن دارد)، منتها عنان خود را به دست آن لذت نمی‌سپرد (۱، ۱۱۵۲، آ، صص: ۲۷۴-۲۷۵). پس وجود تمایلات مخالف در چنین فاعلی، نشانه نقض منش اوست و این امر نظریه معرفت‌شناسی ارسطو را زیر سؤال می‌برد. اما با این حال می‌توان در این جا با ارسطو همدلی کرد و سخن او را چنین توجیه نمود که پرهیزگار، به دلیل آن که می‌تواند در مقابل تمایلات مقاومت کند، حداقل در همان لحظه مخالفت و حفظ خود، می‌تواند وظایف خود را به خوبی تشخیص دهد و بر اساس آن عمل کند، اگرچه این تشخیص مقطعی و زود گذر باشد.

گذشته از این، از نظر ارسطو، فرد فضیلت‌مند کسی است که دارای حب ذات است. «انسان با فضیلت، باید خودش را دوست بدارد. زیرا اعمال شریف او هم برای خودش سودمندند و هم برای دیگران» (۱۱۶۹، آ، صص: ۳۵۳-۳۵۴). و فردی که دارای حب ذات است، می‌تواند موقعیت‌های عملی را به نحو شایسته بفهمد و فضیلت لازم را در آن موقعیت ابراز کند؛ زیرا " فرد شریف همیشه گوش به فرمان عقل دارد" (همان، ص: ۳۵۴).

چنین فردی از ابراز بسیاری از توانایی‌های شخصیتی خود لذت می‌برد، توانایی‌هایی مانند انتخاب، تصمیم‌گیری، حکم کردن و ... اما لذات طبیعی حاصل از خوردن و ... در مقابل فعالیت‌های عقلانی او به طور نسبی کم می‌شوند و انسان فضیلت‌مند از آن‌ها لذت نمی‌برد. در عوض، فردی که از انجام افعال خوب لذت نبرد در نظر ارسطو، اصلاً فضیلت‌مند نیست. از این رو لذت بردن نیز در نظریه وی، نشانه نداشتن منش اخلاقی است.

«نشانه سیرت استوار، لذت و دردی است که با یکایک اعمال همراه است. کسی که از لذات جسمانی پرهیز می‌کند و از این پرهیز لذت می‌برد خویشتن دار است» (۱۱۰۴، ب، ص: ۵۷).

با توجه به مطالب فوق، می‌توان بود و نبود منش اخلاقی را در نظریه ارسطو به واسطه لذات و تنفرهایی فهمید که با حب ذات یا عدم آن ارتباط دارد.

این نوع تفکر، شباهت بسیاری با نظریه هیوم درباره فضایل دارد. هیوم در توضیح کارکرد روان شناختی فضیلت، نقشی را به آن نسبت می‌دهد که یادآور سخن ارسطو در باره هم‌صدا بودن عقل و احساسات است. وی بی آن‌که نقش عقل را نادیده بگیرد، با مقدم داشتن فضیلت بر تأملات عقلانی، به نظر می‌رسد مانند ارسطو، بر این باور است که فضیلت می‌تواند تأملات فاعل را هدایت کند. بدین معنا که می‌تواند به او کمک کند تا بفهمد که چه اموری خوبند و چه اموری بد.

درست است که هیوم فضیلت و رذیلت را بر اساس لذت و رنج یا پسند و ناپسند فاعل تعریف می‌کند؛ اما آیا چنین است که وی هر نوع لذتی را نشانه فضیلت می‌داند؟ آیا در نظریه هیوم بین لذت ناشی از مشاهده یا انجام فعل خیر با لذت حاصل از خوردن یک شکلات فرقی نیست؟ بدیهی است که هیوم این دو نوع لذت را از هم متفاوت می‌بیند، از نظر وی چنین نیست که هر لذتی قابل تحسین باشد بلکه لذت و درد خاصی است که تحسین یا تقبیح فرد را بر می‌انگیزد. این نوع لذت و درد را حس اخلاقی^۶ تشخیص می‌دهد (ص: ۴۶۱، ۶).

سؤال بعدی این است که آیا هر فردی می‌تواند این نوع لذت و درد را درک کند؟ درست است که هیوم می‌گوید ما انسان‌ها طبیعتاً به گونه‌ای ساخته شده‌ایم که در مقابل برخی از امور، احساس لذت و در مقابل برخی دیگر احساس رنج می‌کنیم، اما آیا نمی‌توان گفت افرادی که چنین احساسات صحیحی دارند یعنی این‌که در مقابل عمل خیر احساس لذت می‌کنند و در مقابل عمل شر احساس درد، انسان‌های خاصی هستند که ویژگی‌های خاصی دارند؟ و یا لاقلاً باید به گونه‌ای باشند که احساسات و عواطف ناصحیح، مانعی برای شناخت صحیح آن‌ها نباشد؟

تا بدین‌جا مشخص شد که هیوم و ارسطو، هر دو می‌پذیرند که عملکرد تمایلات انسانی، فرد را به تأمل وامی‌دارد تا بفهمد کدام عمل یا منش، فضیلت‌مندانه است یا نیست. گرچه از نظر ارسطو (به ظاهر) این عقل است که در ابتدا تشخیص می‌دهد انجام چه فعلی در موقعیت کنونی خوب است. اما به دلیل آن‌که عواطف، هم قبل از عمل و هم بعد از آن، سهم به‌سزایی در این رابطه ایفا می‌کنند، نمی‌توان وجود آن‌ها را نادیده گرفت. عواطف، در

فرد دارای فضیلت، باید در حد تعادل باشند تا او بتواند به کمک آن‌ها موقعیت را به درستی تشخیص دهد. و بعد از عمل نیز، عاطفه صحیح (لذت) است که علامت خوب بودن فرد و فعل می‌باشد.

از طرف دیگر مشاهده شد که تأملات عقلانی در نظریه هیوم بی معنا نیستند. درست است که فاعل به کمک لذت می‌تواند غایت صحیح را تشخیص دهد، اما تأملات عقلانی بی آنکه بدیل عواطف باشند، هادی عواطفند و این امر زمانی رخ می‌دهد که عقل، ابزار بهتری را برای رسیدن به غایت معین کند (ص: ۴۱۶).

از نظر وی، گرچه عقل توان تغییر نظام عاطفی ما را ندارد، اما می‌تواند با تأثیر بر عواطف، اعمال واقعی ما را کنترل کند و اهمیت این مطلب بیشتر از این جهت است که از دیدگاه هیوم، مشابه با نظریه ارسطو و دیگر عقل‌گرایان، ما می‌توانیم از طریق فرایند تأملات عقلانی، در نهایت تمایلات خُلقی و گرایشات خود را تغییر دهیم. هیوم در "رساله" به این مطلب اشاره می‌کند که شخصی که دارای قوت عقل است، عواطف و احساسات آرام او بر عواطف تند او غلبه می‌کنند (همان، ص: ۴۱۸). حال چنین فردی که دارای عواطف آرامی است و به واسطه لذت ناشی از تأمل، تمایلات و خلیقاتش شکل گرفته اند، احتمال دارد دیدگاه ناظر آرمانی یا عاقل را انتخاب کند و مانند او تأمل نماید که کدام منش یا فعل، در موقعیت کنونی ایجاد رضایت می‌کند. و طبیعی است برای آن‌که وی توان این نوع تأمل را پیدا کند، لازم است تا احساسات و عواطف شخصی خود را از دست بدهد. چنین شخصی می‌تواند از تأمل خود لذت ببرد و با انتخاب دیدگاه ناظر آرمانی، مانند او، قادر است تا اصلاحاتی را که لازم است در عواطفش ایجاد کند.

«فردی که دارای عواطف آرام است می‌تواند خود را از توهم و خیال باطل و خطای در ادراک باز دارد. این باعث می‌شود تا بتواند از منظر یک ناظر آرمانی یا عاقل، دلیل اقامه کند (همان، ص: ۴۷۲).

کنترل عواطف و سازگاری آن‌ها با عقل، در دیدگاه ارسطو و هیوم، امکان تأمل و تشخیص راه صحیح را گسترش می‌دهد. بدین معنا که از نظر هر دو فیلسوف، شناخت اخلاقی به منش بستگی دارد و فقط فضیلت مندان از آن برخوردارند. در مورد ارسطو مشاهده شد که حب ذات صحیح فرد فضیلت مند، به ویژه عشقش به فعالیت عقلانی، او را قادر می‌کند تا بتواند وظایف خود را به درستی تشخیص دهد و به آن‌ها عمل کند. در نظر هیوم هم اشاره شد که فرایند تأملی‌ای که در تمایزات اخلاقی مطرح است، در دسترس فردی است که دارای عواطف آرام است؛ یعنی در فاعلی که دارای اخلاق است و شناختش

به واسطه عواطف تند، مبهم نشده، لذت ناشی از تأمل، بر ارزیابی لذات و رنج‌های احتمالی او تأثیر می‌گذارد (۶، ص: ۵۳۴).

دوباره به ارسطو بازمی‌گردیم و احتمال دیگری را مطرح می‌کنیم که می‌تواند او را از عقل‌گرایی صرف جدا کند.

در اخلاق ارسطویی، فضیلت یا خُلق به ملکه‌ای نفسانی تعریف می‌شود که انسان به واسطه آن، فعل را به طور ناخودآگاه، یعنی بدون فکر و تأمل انجام می‌دهد. فیلسوفان مسلمان در تعریف از فضیلت، به روشنی بر این مطلب تأکید کرده‌اند که: «الخلق ملکه للنفس مقتضیه لصدور الافعال بسهولة من دون احتیاج الی فکر و رویه» (۳، ج: ۱، ص: ۵۵، ۲، ج: ۴، ص: ۱۱۴).

حال در صورت پذیرش این مطلب، آیا نمی‌توان ادعا کرد که فضیلت، چیزی بالاتر از تعقل محاسبه‌گرایانه است؟ بدین معنا که فرد دارای حکمت، حس برتری مانند شهود پیدا می‌کند که عامل تشخیص افعال اخلاقی است؟

به هر حال تأکید هیوم بر لذت و دردی که نشانگر خوبی منش یا فعل است و بر مشروط دانستن خوبی فعل به خوبی انگیزه و به کار بردن مفاهیمی مانند خوب، بد، فضیلت آمیز، رذیلت آمیز، تحسین برانگیز، تنفر آمیز و... که از ویژگی‌های ذاتی اخلاق فضیلت محسوب می‌شوند به جای آن که مفاهیم الزامی خطا، باید، نباید، و... را به عنوان مفاهیم اولیه به کار ببرد، همه دلالت بر این دارد که در نظر وی منش اخلاقی بر ادراک قواعد اخلاقی تقدم دارد و این، بدین معناست که در اخلاق، نخست باید بر ارزیابی فاعل و منش و انتخابات درونی او تأکید کرد تا بر اعمال و انتخابات خارجی وی.

هیوم در ارتباط با این مؤلفه (تقدم فضیلت) می‌گوید: «ما هرگز در ارتباط با پیدایش اخلاقیات، هیچ عمل واحدی را در پژوهش‌هایمان در نظر نمی‌گیریم. بلکه کیفیت یا منشی را لحاظ می‌کنیم که اعمال را به پیش می‌برند. اعمال در واقع نشانه‌های خوبی از یک منشند.. اما آن‌ها تا آن‌جا نشانه‌اند که با عشق یا تنفر یا ستایش و نکوهش همراه باشند.» (۶، ص: ۵۷۵).

با توجه به نکات یاد شده، هیوم نمی‌تواند یک سودگرا باشد. گرچه مانند سودگرایان، قائل به وجود ارتباط بین درستی فعل و لذت ناشی از آن است و یا آن‌که برخی فضایل را به لحاظ سودآوری می‌پسندد. اما باز بین این دو، تفاوت بسیار است. در این رابطه به دو دلیل زیر بسنده می‌کنیم:

اول: در نظریه هیوم، بر خلاف سودگرایان، درستی یا فضیلت بودن یک عمل، فقط بر سودآور بودن آن مبتنی نیست.

دوم: هیوم لذات صریح و بی واسطه را عامل تشخیص و تحقق احکام اخلاقی می‌داند ولی سودگرایان لذات با واسطه را، یعنی آن‌ها بر خلاف هیوم، لذاتی را در ارزیابی افعال دخیل می‌دانند که نتیجه عملند. گذشته از این، سودگرایان، بین لذات ناشی از اعمال سودآور و لذتی که نشانه خوبی فعل است تفاوت قائل نمی‌شوند، اما از نظر هیوم، هر احساس لذت و درد نشانه ارزشمندی یا بی ارزشی نیست. در نتیجه در بسیاری موارد، ماهیتاً بین لذات مورد نظر سودگرایان و هیوم تفاوت وجود دارد.

در تأیید ادعای بالا، به دو مطلب دیگر اشاره می‌کنیم. یکی ناظر به سازگاری بین مکانیسم شناختی - روان شناختی انسان و افعال خاص اوست که در دیدگاه هر دو فیلسوف وجود دارد و دیگری مطلبی است در باره استدلال هیوم بر علیه موضع عقل‌گرایان.

گفته شد از نظر ارسطو، فضایل ارزش ذاتی دارند و افراد، در واقع این گونه افعال را هم به سبب خوبی ذاتی‌شان و هم بدین دلیل که ابزار رسیدن به غایت واقع می‌شوند، انجام می‌دهند. و این که در نظریه ارسطو، دوست داشتن فعل و به عبارت دیگر، انجام فعل خیر از سر رضایت و لذت بردن از آن، لازمه و نشانه خوب بودن فعل و فرد است. سؤالی که در این جا مطرح است این است که در این جا چه مکانیسم معرفتی و روانشناختی‌ای وجود دارد که باعث می‌شود تا فرد در این موقعیت خاص، فعل X را به عنوان فعل خوب انتخاب و اختیار کند نه Y را؟ آیا جز این است که علاوه بر آن که فعل X باید دارای ویژگی‌ای باشد که Y فاقد آن است، لازم است بین قوای شناختی و روان شناختی انسان، با آن ویژگی، سازگاری‌ای وجود داشته باشد تا فرد بتواند X را به خاطر خوب بودن آن انتخاب کند و از انجام آن لذت ببرد؟ در نظر هیوم هم باید چنین ارتباطی وجود داشته باشد، حتی اگر به ظاهر، وجود آن ویژگی را در شیء خارجی انکار کند (چرا که در نظر او، طبیعت انسان به گونه‌ای ساخته شده است که از انجام X لذت ببرد نه از Y).

با این که هیوم دلایلی را علیه عقل‌گرایان مطرح می‌کند و مبنای اخلاقی آنان را زیر سؤال می‌برد، اما به گفته کرسگارد به دلیل این که هیوم در این استدلال، پرسش از معرفت‌شناسی اخلاقی را با پرسش از انگیزش اخلاقی خلط کرده است، نمی‌توان به دلیل او وقعی نهاد (۷، صص: ۲۵-۵). وی در رساله از این حقیقت که با عقل به سوی عمل برانگیخته نمی‌شوم، نتیجه می‌گیرد که نمی‌توانم بفهمم که چه عمل صحیحی را باید انجام داد (۶، ص: ۴۵۵-۷).

نتیجه‌گیری

در این مقاله بر آن بودیم تا با ذکر شواهدی، اخلاق هیوم را، به رغم تفاوت بسیار با اخلاق ارسطو، تقریری دیگر از اخلاق فضیلت بدانیم. گفته شد که نه از نظر هیوم و نه ارسطو، عقل و عاطفه به تنهایی قادر به شناخت احکام اخلاقی نیستند. این دو بی آن‌که رقیب هم باشند می‌توانند هماهنگ با یکدیگر و هم صدا، به شناسایی فضایل بپردازند. البته این هماهنگی در افرادی صورت می‌پذیرد که از هماهنگی درونی برخوردار باشند. نقش فضایل اخلاقی و لزوم آن‌ها برای تحقق حکمت عملی، تأمل و شناسایی احکام اخلاقی و اصلاح عواطف توسط آن، در نظریه ارسطو، و رابطه عقل و عواطف در نظریه هیوم که در قالب اصلاح عواطف ناآرام توسط عقل و نقش عواطف آرام در تأملات صحیح مشاهده شد، حکایت از هماهنگی دو فیلسوف داشت. دیدگاه هیوم را در باره ارتباط بین عواطف و تأمل، یادآور این سخن ارسطو دانستیم که هر کس که دارای حب ذات شایسته است، عملاً حکیم است، از این جهت که حب ذات، او را قادر می‌کند تا موقعیت‌های عملی را به نحو صحیح تشخیص دهد و به طور صحیح بفهمد که چه کاری را باید انجام دهد. هیوم به دلایل یاد شده و توضیحات مطرح در مقاله، مانند ارسطو، منش را بر الزامات اخلاقی مقدم می‌دارد و احتمال دارد در سازگاری قوای شناختی و روان شناختی و ویژگی‌های واقعی افعال با ارسطو هم صدا باشد. وی بی‌آن‌که سودگرا باشد و یا لذت‌گرا، مانند ارسطو لذت را در شناخت فضایل دخالت می‌دهد. در مجموع، شواهد یاد شده می‌تواند حاکی از این باشد که بر خلاف باور رایج، شاید بتوان راهی برای تقریب دیدگاه‌های ارسطو و هیوم یافت.

یادداشت‌ها

۱. در نظریه ارسطو، چنین افرادی به دلیل ناتوانی در شناخت، در موارد خاص از الگوهای اخلاقی تقلید می‌کنند. برای آن‌ها انسان شریف، معیار نیکی و بدی اشیا (امور) است. (۹۴، ۱۱۱۳)
۲. البته ارسطو سعادت را به فعالیت مطابق با فضایل یا بهترین فضیلت تعریف می‌کند. مراد وی از بهترین فضیلت، حکمت نظری می‌باشد و فردی که اهل تعقل و فلسفه ورزی باشد، سعادت‌مندترین فرد. مفسرین از این، به سعادت غالب تعبیر می‌کنند. در مبحث فعلی، سعادت جامع را در نظر داریم که در نظریه ارسطو، نسبت به سعادت غالب، حکم مقدماتی را دارد. ر.ک. به: ۱، کتاب هفتم و هشتم.

3. enkrates

4. akrates

5. kakos

6. moral sense

منابع

- ۱- ارسطو، (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکو ماخوس*، محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ۲- صدر المتالهین شیرازی، (بی تا)، *اسفار اربعه*، بیروت، ج: ۴.
- ۳- نراقی، ملا مهدی، (بی تا)، *جامع السعادات*، ج: ۱.
- 4-Baillie, J., (2000), *Hume on Morality*, ed. Tim Crane and Joathan Wolff, London: University College.
- 5- Broad, C. D., (2001), *Five Types of Ethical Theory*, London: Routledge.
- 6 - Hume , D., (1978), *A Treatise of Human Nature*, Selby Bigge, 2nd ed. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
- 7-----, (1998), *An Enquiry Concerning the Principles of Moral*, ed.Tom, L. Beachamp,Oxford, NewYork: Oxford University Press.
- 8- Kant, Imanuel, (1972), "Groundwork of the Metaphysics of Morals", tr.Daton,H.J.in the *Moral Law*, London: Hutchinson University Liblrary.
- 9-Korsgaard, (1986), "Scepticism about Practical Reason", *Philosophy*, 83.
- 10-Mill, J., (1999), *Utilitarianism*, ed.Crisp,R., New York: Oxford University Press.
- 11-Slote, Michael, (1992), *from Morality to Virtue*, New York: Oxford University Press.